

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O MAL NO UNIVERSO SEGUNDO SANTO TOMÁS DE  
AQUINO**

Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior

Porto Alegre, 2007

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL  
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

**O MAL NO UNIVERSO SEGUNDO SANTO TOMÁS DE  
AQUINO**

Napoleão Schoeller de Azevedo Júnior

Dissertação apresentada como  
requisito parcial para a obtenção do  
título de Mestre em filosofia.

PROF. DR. FERNANDO PIO DE ALMEIDA FLECK  
ORIENTADOR

Porto Alegre, 2007

## **AGRADECIMENTOS**

Ao professor Fernando Pio de Almeida Fleck, meu orientador, pela paciência, atenção e dedicação prestadas.

Ao professor Balthazar Barbosa Filho, por ter sido o que foi.

A Ana Carolina Cruz Acom, por ser tão perfeita, e aos seus pais Paulo Rogério Acom e Maria Lúcia Cruz Acom.

À minha família, pelo carinho e apoio.

A Valkíria Maria Froes de Azevedo, minha mãe, e Napoleão Schoeller de Azevedo, meu pai, por tornarem possível esta dissertação.

Para Ana Carolina, Valkíra e Napoleão

# SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO</b> .....	
.....6	
<b>1 O UNIVERSO</b> .....	10
<b>1.1 O bem da ordem do universo</b> .....	10
1.1.2 <i>A diversidade entre as coisas</i> .....	10
1.1.2.1 <u>A distinção entre as coisas</u> .....	10
1.1.2.2 <u>A desigualdade entre as coisas</u> .....	11
1.1.2.2.1 Desigualdade entre indivíduos de mesma espécie.....	15
1.1.2.3 <u>Algumas conclusões</u> .....	16
<b>1.2 Comentário à <i>Suma Contra os Gentios II</i>, capítulo 45: Mais sobre a diversidade de graus de bondade</b> .....	18
<b>1.3 Introdução a um problema</b> .....	21
<b>2 O PRINCÍPIO DE PLENITUDE</b> .....	25
<b>2.1 O problema</b> .....	25
<b>2.2 A solução</b> .....	27
<b>2.3 Uma conclusão paralela obtida</b> .....	30
<b>3 SOBRE OS ENTES POSSÍVEIS: O QUE DEUS CONHECE E O QUE ELE PODE FAZER?</b> .....	32
<b>3.1 Sobre a ciência divina</b> .....	32
3.1.1 <i>Se há ciência em Deus</i> .....	33
3.1.2 <i>Sobre o modo de intelecção humano</i> .....	34
3.1.3 <i>Sobre o modo de intelecção divino</i> .....	39
<b>3.2 Algumas conclusões sobre as noções de “ente possível” e “onipotência”</b> .....	42
<b>4 SOBRE O MAL</b> .....	44
<b>4.1 O mal como privação</b> .....	44

<b>4.2 O mal e as suas causas</b> .....	48
4.2.1 <i>Causa final</i> .....	48
4.2.2 <i>Causa material e causa formal</i> .....	50
4.2.3 <i>Causa eficiente</i> .....	51
4.2.3.1 <u>O bem causa acidentalmente o mal</u> .....	51
4.2.3.2 <u>O bem enquanto causa deficiente</u> .....	52
4.2.3.2.1 Nas coisas naturais.....	53
4.2.3.2.2 Nas coisas voluntárias.....	54
4.2.3.3 <u>O bem enquanto é causa pela virtude</u> .....	55
<b>4.3 Divisões do mal</b> .....	55
4.3.1 <i>Mal simpliciter e Mal secundum quid</i> .....	56
4.3.2 <i>Mal físico e Mal moral</i> .....	58
4.3.3 <i>Mal de pena e Mal de culpa</i> .....	59
<b>4.4 Sobre o mal moral: Intenção, ordenação e pecado</b> .....	60
4.4.1 <i>Razão e liberdade</i> .....	65
<b>5 A CONTINGÊNCIA RADICAL E A FALHA</b> .....	67
<b>5.1 A contingência radical</b> .....	67
<b>5.2 A falha</b> .....	69
5.2.1 <i>Uma dose de teologia revelada</i> .....	71
<b>6 DEUS E O MAL</b> .....	75
<b>6.1 Razão moral suficiente</b> .....	83
6.1.2 <i>Deus enquanto causa primeira do mal</i> .....	85
6.1.3 <i>Distinção entre “Querer por acidente” e “Permitir”</i> .....	87
6.1.3.1 <u>A Teoria do Duplo Efeito</u> .....	88
6.1.4 <i>Justificando os males</i> .....	95
<b>6.2 Considerações finais</b> .....	99
<b>CONCLUSÃO</b> .....	102

**REFERÊNCIAS.....**

.....105

## INTRODUÇÃO

O Deus cristão, tal qual apresentado por Santo Tomás, é criador, onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Esse Deus, por um ato de amor, criou o universo a partir do nada. Dada a perfeição do criador, seria de se esperar que o universo criado fosse perfeito. Porém, pode ser perfeito um universo que contenha males? Poderia um Deus perfeitamente bom criar algo em que haja mal? Mais do que isso, dado esse universo existente, onde muitas coisas são feridas pelo mal, ainda seria possível sustentar que tal Deus existe, ou um exclui o outro necessariamente?

Além disso, deve-se lembrar que, em última instância, Deus é a causa de todos os entes. Ora, se o mal for um ente, então Deus, em última instância, é a causa desse mal. Porém, se tudo o que Deus faz é bom, em que sentido se poderia dizer que é causa primeira do mal? Que Deus é a causa primeira de todos os entes é algo que não pode ser negado pelo cristão tradicional, assim como não pode negar que tudo o que Deus faz é bom. Portanto, resta à tradição cristã negar que o mal seja um ente. Mas, se o mal não é um ente, o que mais ele pode ser? Isso não seria equivalente a dizer que o mal é uma simples ilusão, atitude essa que seria contra os fatos?

Assim, vê-se que, para analisar a relação de Deus com o mal, é preciso determinar antes o que é o mal. Não basta, porém, dar uma definição ao mal, pois ainda é preciso mostrar quais são as causas dele, e se, de algum modo, elas remetem a Deus. O problema que diz respeito a essas determinações de o que é o mal e quais são as suas causas recebe o nome de problema metafísico do mal.<sup>1</sup>

Nota-se, porém, que nem todas as coisas são igualmente más, isto é, o mal se encontra de diversos modos nas criaturas. Um homem cego e um pecador não são ditos igualmente maus. É preciso, portanto, fazer uma distinção interna na noção de mal, definindo esses diferentes modos de ocorrência. Então, após saber o que é o mal, quais suas causas e quais os modos em que se encontra nas coisas, será a hora de ver se há como conciliar Deus e o mal.

---

<sup>1</sup> Seguindo a sugestão dada por Bill King (2002).



De fato, essa é uma questão que deve ser encarada por quem pretende sustentar a existência do Deus cristão. Por isso, como era de se esperar, esse problema não foi ignorado por aquele que organizou e desenvolveu tão bem aquilo que se pode chamar de filosofia cristã: Santo Tomás de Aquino. Não é por acaso que a primeira ocorrência do termo “mal” na sua *Suma de Teologia* ocorra justamente no contexto de uma objeção à existência de Deus: “Um do contrários, sendo infinito, destrói o outro totalmente. E como, pelo nome de Deus, se entende um bem infinito, se existisse Deus, o mal não existiria. O mal, porém, existe no mundo. Logo, Deus não existe” (*Suma de Teologia* I, q. 2, a. 3, obj. 1).

Essa dissertação tratará do mal, procurando mostrar, através das respostas às perguntas feitas acima, qual o “lugar” do mal na criação, e se Deus é, de algum modo, culpado por isso. Nota-se, então, que não se pretende provar que Deus existe, mas sim de analisar uma aparente impossibilidade para a existência dele.

Já que o objetivo é explicar o mal no universo criado, nada mais natural do que começar mostrando alguns aspectos desse universo. Por que Deus criou o universo? De que maneira o organizou? Será que esse universo poderia ser criado melhor do que de fato foi?

Sendo assim, o primeiro capítulo será dedicado a expor o que Santo Tomás entende por “universo” e como esse universo está configurado. Será visto que Deus, querendo que sua essência seja representada pelas criaturas, cria um universo onde há uma diversidade de criaturas com diferentes graus de bondade. A diversidade entre as coisas, por sua vez, implicará em desigualdade quanto à bondade, isso é, algumas coisas serão “melhores” e outras “piores”. Nessa exposição, uma das noções mais importantes que irá aparecer é a de “bem da ordem do universo”.

Dessa análise surge um problema relacionado com aquilo que Lovejoy (2005) chamou de princípio de plenitude. Será através da noção de bem da ordem do universo que se alcançará a

solução desse problema. Com isso, pretende-se responder às duras críticas feitas por Lovejoy ao aquinate, que incluem a alegação de uma possível contradição nos textos deste último, pois, segundo Lovejoy (2005, p. 83), em uma passagem da *Suma de Teologia* que investiga se este mundo poderia ser melhor do que de fato é, “a terceira sentença é a negação formal da primeira”.

Depois disso, será feito um comentário sobre a noção de “melhor dos mundos possíveis”. Nesse ponto, será mostrado que tal noção, para Santo Tomás, é sem sentido, mas que, apesar disso, esse mundo criado não pode ser melhor do que é.

Em seguida, um princípio apresentado por Santo Tomás será exposto e comentado: A perfeição do universo requer que haja entes que possam falhar quanto à bondade, donde se segue que, algumas vezes, falham. Em outras palavras, se algo pode falhar quanto à bondade, alguma vez falhará. Esse princípio valerá tanto para os entes inanimados, quanto para os animados, mesmo no que diz respeito à bondade das ações voluntárias. Será visto que, após o pecado original, da possibilidade que um homem tem de pecar segue-se que, sem o auxílio da graça, irá pecar alguma vez.

Por fim, relaciona-se Deus e a vontade divina com o mal, tentando-se conciliar a existência de ambos. Seguindo os passos de Santo Tomás de Aquino, pretende-se mostrar que o mal físico e o mal de pena, diferentemente do mal moral, podem ser queridos acidentalmente por Deus, e, portanto, podem remeter a Deus como sua causa primeira. Por outro lado, o mal moral Deus não pode querer nem por acidente, mas apenas pode permiti-lo. Sendo assim, será explicada a distinção entre “querer por acidente” e “permitir”. Para isso, será analisada a comumente chamada teoria do duplo efeito. Explicada essa distinção, irá ser proposta uma razão para que Deus permita os pecados. Como será visto, essa análise não será suficiente para explicar todos os males que se encontram no mundo. Por isso, termina-se esse capítulo final expondo as dificuldades que não se conseguiu resolver no decorrer dele.

Um ponto cabe ser salientado aqui. Nessa dissertação evitou-se entrar em assuntos exclusivos da teologia revelada. Em decorrência disso, alguns pontos que dizem respeito ao mal não foram tratados aqui, por envolverem questões de natureza revelada. Entre esses pontos ausentes, o mais notável é a relação entre a graça e o mal. Não se entra profundamente na questão, por exemplo, se Deus poderia evitar os pecados de um homem através da graça, pois isso seria assunto de teologia revelada, e não de filosofia. Portanto, pode-se dizer que nessa dissertação procurou-se ir até onde se pode chegar sem entrar em assuntos revelados, apenas apontando esse limite quando com ele se deparar.

# 1 O UNIVERSO

## 1.1 O bem da ordem do universo

Para Santo Tomás, o mundo criado é um todo ordenado e unificado. Embora haja uma pluralidade de criaturas, não há uma “dispersão cacofônica”<sup>2</sup>, pois o mundo é harmonioso. Existe, portanto, “uma unidade de ordem”, isto é, uma ordem no universo. O bem maior visado por Deus, no que diz respeito às criaturas, é o bem desta ordem, ou seja, o bem da ordem do universo. Sendo assim, há uma relação entre “as partes” e “o todo”, entre o bem individual e o bem da ordem, pela qual cada criatura considerada isoladamente é boa, porém o conjunto de todas elas é melhor ainda. Cabe, então, uma investigação mais profunda dessa relação.

### 1.1.2 *A diversidade entre as coisas*

#### 1.1.2.1 A distinção entre as coisas

Inicialmente, nota-se uma distinção que os próprios títulos dos dois primeiros artigos da questão 47 da Primeira Parte da *Suma de Teologia* já apontam. O artigo 1 trata da multidão e da distinção das coisas, enquanto que o artigo 2 trata da desigualdade entre as coisas. Portanto, distinção não é o mesmo que desigualdade<sup>3</sup>, embora neste caso a distinção entre as coisas irá implicar a desigualdade entre elas<sup>4</sup>. No artigo 1, fala-se apenas de multidão e distinção numérica, ou melhor, de uma mera pluralidade. Nesse sentido, dois tijolos são duas coisas distintas, mas não necessariamente desiguais. Porém, no artigo 2, mais do que uma mera pluralidade, está se falando de uma pluralidade hierárquica, onde aparecem entes desiguais quanto à bondade, isto é, uns “melhores” e outros “piores”. A desigualdade, portanto, diz respeito ao grau de bondade da coisa. Inicialmente, então, trata-se da multidão e da distinção entre as coisas.

A finalidade da criação é manifestar a bondade divina. Nas palavras de Santo Tomás, “Deus produziu as coisas no ser para comunicar a sua bondade, bondade que elas devem

---

<sup>2</sup> Nota de rodapé da *Suma Teológica*, Ed. Loyola, p. 76

<sup>3</sup> Desigualdade se refere à bondade das coisas, como será visto a seguir.

<sup>4</sup> “A distinção entre as criaturas tem como implicação certa desigualdade entre si”. Nota da *Suma Teológica*, Ed. Loyola, p. 79

representar”.<sup>5</sup> Porém, uma multidão de criaturas distintas representa melhor a bondade divina do que uma só. Sendo que uma única criatura não seria capaz de representar tal bondade suficientemente, Deus produziu criaturas múltiplas e diversas, “a fim de que o que falta a uma para representá-la seja suprido por outra”.<sup>6</sup> Portanto, a distinção entre as coisas é desejada por Deus, pois assim sua bondade é melhor representada. Deste modo, “a bondade que está em Deus de modo absoluto (*simpliciter*) e uniforme, está nas criaturas de forma múltipla e distinta”.<sup>7</sup> A consequência disso, que conclui o corpo do artigo 1, revela o caráter mais nobre do “todo” em relação às “partes”: “O universo inteiro participa da bondade divina e a representa mais perfeitamente que uma criatura, qualquer que seja ela”. Portanto a multiplicidade e diversidade das coisas são intencionadas por Deus, sendo a sabedoria divina a causa de tal distinção.

Mas não teria Deus criado muitas criaturas iguais, isto é, embora tenha criado diversas coisas não criou algumas melhores e outras piores, mas sim iguais? Será que provém de Deus a desigualdade entre as coisas? Este é um dos temas tratados por Santo Tomás no artigo 2 da *Suma de Teologia* I, q. 47. Agora é a desigualdade entre as coisas que está em questão.

#### 1.1.2.2 A desigualdade entre as coisas

Inicialmente, Santo Tomás apresenta a posição de Orígenes sobre a origem da desigualdade entre as coisas. Para este, ela não provém de Deus, mas sim do livre arbítrio das criaturas. Com a intenção de se opor ao maniqueísmo, Orígenes sustentou que Deus criou inicialmente todas as coisas iguais, mais exatamente, entes racionais iguais e que, através do uso do livre arbítrio, alguns se voltaram mais e outros menos para Deus, assim como uns se afastaram mais e outros menos de Deus. Os que se voltaram para Deus “foram elevados às diversas ordens angélicas”<sup>8</sup>, de acordo com seus méritos, enquanto que os que se afastaram foram aprisionados em corpos, de acordo com seus pecados. Segundo o que foi dito, então, Deus criou coisas inicialmente iguais que, pelo uso do livre arbítrio, foram posteriormente promovidas (anjos) ou rebaixadas (homens e demônios).

---

<sup>5</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 1, c.

<sup>6</sup> *idem*

<sup>7</sup> *idem*

<sup>8</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 2, c.

Santo Tomás não aceita essa posição de Orígenes, pois nela “o universo das criaturas corporais não existiria para Deus comunicar sua bondade às criaturas, mas para punir o pecado”<sup>9</sup>; assim, o mundo corpóreo seria um “fruto do mal”. Sem o mal, não existiriam corpos. Ao contrário do que pensa Santo Tomás, os corpos não fariam parte dos “planos da criação”, sendo apenas um castigo.<sup>10</sup>

Essa posição é vista como herética por Santo Tomás. Para ele, “assim como a sabedoria de Deus é causa da distinção entre as coisas, é também a causa da desigualdade”.<sup>11</sup> Para explicar isso, começa dizendo que entre as coisas há uma dupla distinção: (A) formal, entre aquelas que são especificamente diferentes e (B) material, entre aquelas que diferem apenas numericamente. Um exemplo do primeiro caso é a distinção entre um cavalo e um cachorro, que diferem especificamente um do outro. Por outro lado, dois cavalos não diferem especificamente (ambos possuem a mesma forma específica), mas sim numericamente. Encontra-se entre eles, então, uma distinção numérica. Como a matéria existe em razão da forma, a distinção material existe em razão da formal. Isso significa que Deus quer preservar as formas, e, em razão disso, existe a matéria. Conseqüentemente, as coisas diferem numericamente (distinção material) para que se preservem as diferenças específicas, isto é, para que se preservem as diferentes espécies. Caso existisse apenas um cão, por exemplo, quando esse morresse a espécie deixaria de existir. Assim, nota-se que há uma distinção material para que se mantenha a espécie em questão. E assim é nas coisas geradas e corruptíveis: “há muitos indivíduos de uma mesma espécie para a conservação dessa espécie”.<sup>12</sup> Por outro lado, nas coisas incorruptíveis, “não existe senão um único indivíduo de uma única espécie, porque a espécie é suficientemente conservada em um único”.<sup>13</sup> Por tudo isso, vê-se que a distinção formal é mais importante (*principalius*) do que a material, e que esta existe para aquela.

---

<sup>9</sup> *Suma de Teologia I*, q. 47, a. 2, c.

<sup>10</sup> Santo Tomás não considera a matéria como sendo algo mau, como se vê, no *De Malo*, questão 2. Sobre isso, afirma Gilson (2006, p. 153) que a matéria, por ser ordenada ao bem, por ser apta a receber a forma é boa: “Ser capaz de tornar-se bom não é ser muito bom, mas já é sê-lo e, em todo caso, não é ser mau. É melhor ser sábio do que poder sê-lo, mas já é uma qualidade poder vir a sê-lo”.

<sup>11</sup> *Suma de Teologia I*, q. 47, a. 2, c.

<sup>12</sup> *idem*

<sup>13</sup> *idem*

Portanto, se antes se mostrou que a distinção entre as coisas provém de Deus, agora se mostra que essa distinção é dupla, sendo que a principal (mais importante) delas é a distinção formal, ao passo que a distinção material existe em razão da formal. Assim, Deus quer que as coisas sejam formalmente distintas, isto é, que difiram em espécie. Em razão disso, quer que exista também uma distinção material, isto é, coisas que difiram apenas numericamente, como é o caso dos vários indivíduos de uma mesma espécie. Porém, “a distinção formal sempre requer desigualdade”.<sup>14</sup> O motivo disso é que “as formas das coisas são como números, nos quais as espécies variam por adição ou subtração da unidade”.<sup>15</sup>

Para explicar esse ponto melhor, cabe tratar brevemente sobre a diferença entre Deus e as criaturas, no que diz respeito à existência

Deus é “aquele que é”. Somente Deus é o seu próprio ato de ser. Nas criaturas, sempre há algo além do próprio ato existencial delas, isto é, enquanto Deus é absolutamente simples, qualquer criatura sempre apresenta uma composição: a de essência e existência. Nas palavras de Gilson (1962, p. 37), “com exceção de Deus, todo ente se compõe pelo menos daquilo que ele é (essência) e do ato existencial em virtude do qual ele é, ou existe, isto é, do seu ato de ser”. Portanto, há uma linha divisória entre Deus e as criaturas: a composição de essência e existência. Assim sendo, tudo o que não é o seu próprio ato de ser, não é Deus. Ou, inversamente, “tudo o que não é Deus, não é o seu próprio ato de ser” (Gilson, 1962, p. 39). Como ser infinito é o mesmo que ser o Puro Ato de Ser, segue-se que aquilo que não é Deus é finito, ou seja, somente Deus é infinito. Portanto, como diz Gilson (*ibid.*), “a causa dessa finitude é a essência, porque o que faz um ente ser finito é aquilo que se acrescenta ao seu ato de ser”. Nas criaturas, então, o ato de ser é limitado (restringido) pela suas essências. A definição de ente finito pode ser assim formulada: “Ente cujo ato existencial é limitado pela própria essência que ele possui”.

---

<sup>14</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 2, c.

<sup>15</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 2, c. Esta passagem faz referência ao livro VIII da *Metafísica* de Aristóteles (1043b36 – 044a2).

Cabe notar que, embora a essência seja o que limita o ato de ser de certa criatura, em si mesma essa essência é uma perfeição. Ela é dita uma imperfeição somente em relação ao puro ato de ser, que é Deus. Cada essência, diz Gilson (1962, p. 42), “é uma participação do ser; nessa medida, é uma perfeição. Mas, para participar do ser, cada essência tem de ser apenas uma parte do ser; deste ponto de vista, é uma imperfeição”. Fazendo uma analogia espacial, se as essências são “parte do ser”, então as que forem “partes maiores” serão mais perfeitas, isto é, quanto “maior” for esta “parte”, mais perfeita tal “parte” (que é a essência) será. E é isso o que Gilson (1962, p. 42) expressa quando diz: “É melhor ser planta do que pedra, e ser animal do que planta, e ser homem do que animal irracional, e ser anjo do que homem, mas é ainda melhor, infinitamente, ser o Puro Ato de Ser”. Portanto, tendo Deus como ponto de partida, podemos fazer uma escala de perfeição entre as criaturas, organizando-as em graus, de acordo com suas proximidades com Deus.

Dito isso, pode-se voltar ao comentário do artigo 2 da questão 47 da *Suma de Teologia I* e dizer que se a distinção formal implica sempre desigualdade, pois as formas são como os números, nas quais as espécies variam por adição e subtração da unidade, então essa desigualdade é em relação à perfeição, onde as espécies variam por serem “mais” ou “menos” perfeitas.

Portanto há uma escala de perfeição entre as espécies, indo do ente mais perfeito até o menos perfeito. Donde, diz Santo Tomás, “nas coisas naturais, as espécies parecem estar organizadas em graus: assim os mistos são mais perfeitos do que os elementos, as plantas do que os corpos minerais, os animais do que as plantas, e os homens do que os outros animais. E em cada um desses graus, encontra-se uma espécie mais perfeita do que as outras”.<sup>16</sup>

Portanto, se Deus é a causa da distinção entre as coisas, e se tal distinção é, principalmente, uma distinção formal, então Deus também é causa da desigualdade, visto que a distinção formal implica desigualdade entre as coisas, como foi dito acima. Então, diz Santo

---

<sup>16</sup> *Suma de Teologia I*, q. 47, a. 1, c.



Tomás, “assim como a sabedoria divina é causa da distinção das coisas em razão da perfeição do universo, assim é da desigualdade, pois o universo não seria perfeito se existisse apenas um único grau de bondade nas coisas”.<sup>17</sup>

Nota-se, com isso, que Santo Tomás sustenta o grande valor da diversidade entre as criaturas. Citando-o, “a perfeição do universo consiste na diversidade das coisas”,<sup>18</sup> e relacionando essa passagem com o que foi dito acima, pode-se completar a citação dizendo que se tal perfeição consiste na diversidade das coisas, essa diversidade é, principalmente, uma diversidade de formas, que implica uma desigualdade entre as coisas, de modo que as espécies estão como que organizadas em uma escala, de acordo com seus graus de perfeição. Por isso, o universo não seria perfeito se existisse apenas um único grau de bondade nas coisas.

Porém uma objeção poderia ser feita: Sendo Deus ótimo, ele não deveria ter criado as coisas ótimas e, portanto, iguais? Na resposta a essa objeção, aparece uma tensão entre o “bem das partes” e o “bem do todo”. De fato, a perfeição do agente implica a perfeição do efeito, contudo, não de uma parte desse efeito, mas sim do efeito total. Diz Santo Tomás: “Cabe ao agente ótimo produzir o seu efeito total ótimo; não, todavia, que faça qualquer parte do todo ótima simplesmente, mas ótima segundo a proporção ao todo”.<sup>19</sup> Portanto o universo apresenta uma harmonia perfeita na sua totalidade. Assim, o universo como um todo é ótimo, ao passo que todas as criaturas consideradas individualmente e relacionadas entre si não o são, mas sim umas melhores e outras piores. Como foi dito, é necessário que assim o seja, justamente para a perfeição do universo.

#### 1.1.2.2.1 Desigualdade entre indivíduos de mesma espécie

Cabe notar que até agora só foi dito que as espécies estão como que ordenadas em graus de bondade, mas esse também parece ser o caso dos indivíduos que pertencem a cada espécie.

---

<sup>17</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 2, c.

<sup>18</sup> *idem*

<sup>19</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 2, c., ad 1

Dentro da espécie a que pertencem, também eles parecem estar ordenados, e isso é o que se seguiria do seguinte trecho da *Suma de Teologia*: “Assim, Deus fez ótimo o universo inteiro, segundo a criatura; mas não cada criatura em particular, mas sim uma melhor do que a outra”.<sup>20</sup> Porém, cabe notar que essa desigualdade entre indivíduos de mesma espécie não é condição necessária para que haja desigualdade entre as coisas, pois bastaria uma distinção formal para isso. Sendo assim, essa desigualdade geral entre as criaturas (até entre as que pertencem à mesma espécie), parece provir unicamente de uma radicalização do que se infere da seguinte afirmação: “O universo não seria perfeito se existisse apenas um grau de bondade”.<sup>21</sup> Então, o universo só poderá ser perfeito se existir mais de um grau de bondade. Radicalizando, e há fortes indícios de que Santo Tomás fez tal radicalização, como se verá mais à frente<sup>22</sup>, o universo será mais perfeito quanto mais graus de bondade existirem. Assim sendo, se “a perfeição do universo consiste na diversidade das coisas”, essa diversidade será, principalmente, formal, porém, na medida do possível, também será material, pois esta também diversifica. Além disso, considerando que a desigualdade entre indivíduos de uma mesma espécie é algo aceitável, e se a desigualdade é algo positivo para o universo, por que não seria coerente que Deus, visando o bem do todo, também tenha levado a desigualdade para dentro da espécie?

Portanto, há desigualdade nas coisas não pelos motivos sustentados por Orígenes, nos quais se incluem uma prévia desigualdade de mérito, nem por alguma disposição da matéria, mas sim em razão da perfeição do todo.

### 1.1.2.3 Algumas conclusões

Sendo assim, inicialmente a perfeição do universo não é diretamente proporcional ao número de criaturas, como se quanto mais criaturas existirem, melhor será o universo. Mas, em um segundo momento, esse número parece influenciar em tal perfeição. Para mostrar que o número de criaturas não influencia de maneira direta e proporcional na perfeição do universo,

---

<sup>20</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 2, c., ad 1

<sup>21</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 2, c.

<sup>22</sup> Na seção 1.3 dessa dissertação

basta lembrar que a distinção formal é mais importante do que a material, diversificando mais o universo e acrescentando mais à sua bondade. Isso é dito por sto Tomás na *Suma Contra os Gentios* I, cap. 45: “A bondade da espécie precede a bondade do indivíduo, como o que é formal excede o que é material. Por isso, a pluralidade das espécies acrescenta mais à bondade do universo do que a bondade dos indivíduos, em uma só espécie”. Disto se segue que um universo em que existisse somente um grau de bondade, seja de uma única criatura ou de várias criaturas iguais, seria pior do que um universo constituído por diversas criaturas de diversos graus, mesmo se no primeiro caso as criaturas possuíssem o máximo grau de bondade que lhes fosse possível e se fossem em maior número. Por isso é melhor um universo em que haja somente um cão e uma pedra, por exemplo, do que um universo com três cães, ou então um em que haja um homem e uma planta do que dois homens. Indo além, pode-se dizer que como a variedade de espécies ultrapassa em “acréscimo de bondade” a variedade dos indivíduos, ainda é melhor um universo com um cão, uma pedra e um homem do que o universo só com dois homens e um cão. Porém, cabe notar que como a distinção material também diversifica, embora menos que a formal, então haver cinco homens é melhor do que haver quatro, por exemplo. Sendo assim, supondo dois universos com uma diversidade igual de espécies, é melhor aquele onde houver mais diversidade entre indivíduos de mesma espécie. Nesse caso, e somente nesse, o universo com o maior número de criaturas representa o melhor universo. Portanto, se há no universo a máxima diversidade de espécies possível que nele pode haver, então a diversidade meramente numérica dos indivíduos também acrescenta algo à bondade do universo.

Nesse sentido, Santo Tomás diz que “pertence, pois, à perfeição do universo haver não só muitos indivíduos, como também muitas espécies e, por conseguinte, diversos graus nas coisas”.<sup>23</sup> Nessa passagem, Santo Tomás inclui a diversidade de indivíduos como pertencente à perfeição do universo e isto pode ter como motivo tanto o que acaba de ser dito sobre diversidades iguais de espécies, quanto o seguinte fato: A diversidade de graus de bondade inclui as coisas corruptíveis. Sendo assim, como foi dito antes<sup>24</sup>, a diversidade de indivíduos seria necessária para manter a diversidade de espécies, pois, nas coisas corruptíveis, “existem muitos indivíduos de uma única espécie para a conservação da espécie”. Portanto, seja para “acrescentar

---

<sup>23</sup> *Suma contra os Gentios* II, cap. 45

<sup>24</sup> Ver p. 12 dessa dissertação.

bondade” ao universo, seja para manter a diversidade de espécies, a diversidade de indivíduos aparece também como um fator positivo para o universo.

Segundo o que foi dito, a perfeição do universo inclui tanto a existência de coisas corruptíveis, quanto a de coisas incorruptíveis. Ora, as coisas incorruptíveis são aquelas “que não podem perder o próprio ser”<sup>25</sup>, enquanto que as corruptíveis podem perdê-lo. Isso vale também com respeito à bondade. Sobre isso, diz Santo Tomás: “Há um primeiro grau de bondade em que uma coisa é de tal forma boa que não pode deixar de ser. Há um outro em que uma coisa de tal modo é boa, que pode deixar de ser”.<sup>26</sup> Se a perfeição do universo “requer que haja desigualdade entre as coisas, a fim de que se completem todos os graus de bondade”<sup>27</sup>, então a perfeição do universo requer que haja tanto as coisas que podem falhar quanto à bondade como as coisas que não podem falhar, isto é, que não podem deixar de ser boas. Nas palavras de Santo Tomás: “Portanto, assim como a perfeição do universo requer que não haja só realidades incorruptíveis, mas também realidades corruptíveis, assim também a perfeição do universo requer que haja certas coisas que podem deixar de ser boas”.<sup>28</sup> Um dos modos pelos quais certa coisa pode “deixar de ser boa” é se corrompendo, pois “a própria corrupção é uma espécie de mal”.<sup>29</sup> Portanto a perfeição do universo requer que exista a possibilidade da corrupção.

No que diz respeito à necessidade da desigualdade entre as coisas para a perfeição do universo, o mesmo se lê na *Suma Contra os Gentios* II, cap. 45. Cabe fazer um breve comentário sobre esse capítulo pois, mesmo havendo o risco de repetições, servirá tanto para melhor fundamentar textualmente na obra de Santo Tomás o que foi dito acima, quanto para trazer à tona um novo ponto a ser investigado: Se Deus criou o máximo de entes possíveis e, em caso afirmativo, qual é a extensão precisa desse “máximo”. Além disso, servirá como um breve resumo do que foi dito acima.

---

<sup>25</sup> *Suma de Teologia* I, q. 48, a. 2, c.

<sup>26</sup> *idem*

<sup>27</sup> *idem*

<sup>28</sup> *idem*

<sup>29</sup> *idem*

## **1.2 Comentário à *Suma Contra os Gentios II*, capítulo 45: Mais sobre a diversidade de graus de bondade.**

Nesse capítulo, Santo Tomás argumenta em prol da necessidade da multiplicidade das criaturas. Sendo Deus o agente perfeitíssimo, cabe a ele introduzir nas coisas criadas a sua semelhança de modo perfeitíssimo, conforme a conveniência da coisa criada. Tal semelhança perfeita não pode ser conseguida com uma só espécie de criatura. Assim, foi preciso ter havido multiplicidade e variedade nas coisas criadas, para que, a seu modo, houvesse perfeita semelhança de Deus no total dessa diversidade. Com isso, Santo Tomás está tentando defender que, mais do que um grande número de indivíduos de uma mesma espécie, é melhor que haja uma variação de espécies. Assim, pode-se dizer que é melhor que Deus crie somente um homem e um cão, por exemplo, do que somente dois homens. A diversidade de espécies, portanto, é melhor do que a diversidade apenas de indivíduos. E isso é dito expressamente também no capítulo 45: “A bondade da espécie excede a bondade do indivíduo, como o que é formal excede o que material”. A conclusão dessa passagem acima é: “Por isso a pluralidade das espécies acrescenta mais à bondade do universo do que a pluralidade dos indivíduos, em uma só espécie”. Assim, vê-se que à perfeição do universo pertencem “não só muitos indivíduos, como também muitas espécies e, por conseguinte, diversos graus nas coisas”.

Cabe notar que este é um ponto crucial: Santo Tomás propõe que a perfeição do universo requer que haja diversos graus nas coisas. É com ele que poderemos entender por que Deus não criou um mundo só com a melhor das espécies, ou então, por que Deus criou algumas coisas “piores” e outras coisas “melhores”. Além disso, embora essa diferença de grau se dê principalmente entre espécies diferentes, também podemos encontrá-la em indivíduos de mesma espécie. Que exista tal diversidade, como vimos, é coisa melhor do que se não existisse. Assim, entende-se por que Deus criou homens melhores e outros piores ou, mais precisamente, por que Deus não criou, dentre todos os “homens possíveis”, apenas os mais perfeitos. Portanto, pode-se dizer que o pecador (e não o pecado) e o santo representam graus diversos na espécie humana, e, pela perfeição do universo, é bom que haja tal diversidade. Por isso, Deus não criou apenas o

homem que, pela onisciência, ele sabia que seria santo, mas criou também aquele que sabia que seria pecador.

E, sobre a diversidade de graus nas criaturas, Santo Tomás diz:

Muitos bens são melhores do que um só bem finito, pois aqueles contêm este e ainda mais. A bondade da criatura é finita. Logo, é mais perfeito o universo se há muito graus nas coisas, e não só um. Cabe ao sumo bem (Deus) fazer o que há de melhor. Logo, lhe foi conveniente instituir muitos graus nas criaturas (*Suma Contra os Gentios* II, cap. 45).

Santo Tomás, ainda relacionando a diversidade de graus com o bem da ordem do universo, diz:

Na obra do artista sumamente bom (que é Deus), não deveria faltar a suma perfeição. O bem da ordem de diversos é melhor do que o bem de cada um dos ordenados considerados em si mesmos, pois ele é formal em relação aos singulares (como a perfeição do todo é em relação às partes). Logo, não devia faltar o bem da ordem na obra de Deus. Mas, tal bem não poderia haver se não houvesse a diversidade e a pluralidade das criaturas (*Suma Contra os Gentios* II, cap. 45).

Nota-se, com isso, que o bem da ordem do universo “não poderia haver se não houvesse a diversidade e pluralidade das coisas”. Como vimos, essa diversidade implica diferentes graus nas criaturas. A diferença entre as criaturas, portanto, se justifica pela ordem do universo, “que é a perfeição última e suprema do universo”.

Para terminar essa exposição do capítulo 45 do livro II da *Suma Contra os Gentios*, cabe notar uma curiosa passagem em que Santo Tomás parece sustentar que (1) Deus cria muitos graus de criaturas, (2) Deus cria muitas criaturas de todos os graus e (3) Que Deus cria o máximo possível de criaturas (limitando esse número, como se verá a seguir<sup>30</sup>, segundo o bem da ordem do universo).

---

<sup>30</sup> Na seção 2.2 dessa dissertação.

Tudo o que age pelo intelecto representa a espécie que estava no seu intelecto na coisa feita (assim opera o artista ao pôr na obra a sua semelhança). Deus faz as criaturas, agindo pelo intelecto (e não por necessidade natural). Assim, a espécie do intelecto divino está representada na criatura feita por ele. Ora, um intelecto conhecedor de muitas coisas não é suficientemente representado por uma só. O intelecto divino conhece muitas coisas. Logo, mais perfeitamente se faz representar se produz múltiplas criaturas de todos os graus do que se produzisse somente um grau (*Suma Contra os Gentios* II, capítulo 45).

Os pontos (1) e (2) são sustentados expressamente: “(...) o intelecto divino (...) mais perfeitamente se faz representar se produz múltiplas criaturas de todos os graus do que um só”. Já o ponto (3) parece poder ser inferido se aceitamos que “o intelecto divino conhece *muitas coisas*”, onde “muitas coisas” significa “todas as coisas”. Assim, o intelecto divino não seria representado suficientemente por uma coisa só, nem por duas, mas sim por muitas, entendendo-se “muitas” como sendo “todas”. Se for assim, não estaria Santo Tomás sustentando que Deus cria todos os entes possíveis? Esse pergunta merece uma análise mais profunda.

### **1.3 Introdução a um problema**

“A perfeição do Universo consiste na diversidade das coisas”. Eis um princípio que Santo Tomás toma por verdadeiro. Na questão 47 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, artigo 1, Santo Tomás evoca este princípio para mostrar que a multiplicidade e distinção das coisas provêm de Deus.

Porém qual é exatamente a relação entre a diversidade das coisas e a perfeição do universo? Será tal relação diretamente proporcional, de maneira que quanto mais diversidade nas coisas existir, mais perfeito será o universo? Se a resposta for sim, não haveria Deus de criar infinitas criaturas, se isso fosse possível? Mas, se a resposta for não, então por que Deus não criou apenas dois homens e nada mais, por exemplo? Dois homens já representariam diversidade no universo. Estas são algumas questões que aparecem ao refletirmos sobre o princípio citado

acima. No fim das contas, ele servirá para explicar, na medida do possível, o porquê de o mundo criado ser assim como é, principalmente, como será dito, mais adiante, no que tange à existência dos males.

Para que Deus produziu as coisas no ser, isto é, para que Deus as criou? Ainda no artigo 1 da questão 47 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, Santo Tomás responde “para comunicar a sua bondade às criaturas (...)”. Tal explicação não apresentaria maiores problemas, se não fosse a observação feita como complemento a essa resposta: “(...) Bondade que elas (as criaturas) devem representar”. Ora, será possível que uma única criatura possa representar a bondade divina por si só? Será isso o que Santo Tomás está querendo propor? Evidentemente que não. Uma única criatura jamais poderia representar a infinita bondade divina através da sua finita bondade individual. E isso Santo Tomás diz expressamente na mesma passagem da *Suma de Teologia*: “Uma única criatura não seria capaz de representá-la (isto é, a bondade divina) suficientemente”.

Porém o grande problema parece surgir da conclusão tirada deste último trecho citado acima. Ora, se uma única criatura não é capaz de representar suficientemente a bondade divina, será que duas seriam? Ou então três? Ou algum número finito delas? Santo Tomás parece querer propor algo parecido, isto é, que se uma única criatura não consegue representar a bondade divina, mais de uma conseguem. Cito o argumento que aparece no artigo 1 da questão 47: “Uma única criatura não seria capaz de representar a bondade divina suficientemente. Assim, Ele (Deus) produz criaturas múltiplas e diversas, a fim de que o que falta a uma para representar a bondade divina seja suprido por outra”.

No mínimo, tal argumento é estranho, pois parece sugerir ou que a bondade de Deus é finita ou que existem infinitas criaturas. Isto é sugerido principalmente pela expressão “o que falta” e pelo termo “suprido”. “O que falta” para representar a bondade divina, por parte de uma criatura, é “suprido” por outra. Ora, se é “suprido” então podemos concluir que é “completo”, isto é, as bondades das criaturas, quando combinadas em uma espécie de soma, “alcançam a bondade divina”, representando-a completamente. Já que a o que “o que falta” é “suprido”, segue-se que não falta mais, ou seja, está completo. Mas, se é assim, como uma bondade infinita pode ser



representada por finitas bondades finitas? Parece que isso não é possível. Assim, aparentemente ou se conclui que a bondade de Deus é finita, ou que existem infinitas criaturas, isto é, infinitas bondades finitas.

Na verdade, essa seria uma posição radical quanto ao que foi dito acima, mas que parece, a primeira vista, estar de acordo com o pensamento de Santo Tomás, principalmente em passagens como esta: “(...) a bondade que está em Deus de modo absoluto (*simpliciter*) e uniforme, está nas criaturas de forma múltipla e distinta”. Poderíamos perguntar novamente: Como uma bondade infinita pode ser “distribuída” entre finitas criaturas de bondade finita? Seja como for, o ponto central que Santo Tomás está querendo expor aqui é o seguinte: O universo inteiro, formado de muitas criaturas (no sentido de “mais de uma”) “participa da bondade divina e a representa mais perfeitamente que uma criatura, qualquer que seja ela”.<sup>31</sup> No entanto, o problema aparece quando dizemos que quanto mais criaturas o universo possuir, mais a bondade divina estará representada e, conseqüentemente, mais perfeito será este universo. Será, então, que Santo Tomás aceitaria que Deus criou um universo com infinitas criaturas (sob o ponto de vista da eternidade, isto é, não é necessário que existam “agora” infinitas criaturas, mas sim que sejam infinitas as criaturas que são, foram ou serão criadas)?

Na *Suma Contra os Gentios*, encontram-se textos ainda mais contundentes sobre esse ponto. No livro I, capítulo 74, Santo Tomás pretende ter demonstrado que o objeto principal da vontade divina é a própria essência divina. No capítulo 75, Santo Tomás mostra que Deus, ao querer a si, quer também as outras coisas. O ponto a ser investigado aqui é o que quer dizer “outras coisas”: Estaria Santo Tomás se referindo a todos os entes possíveis e, com isso, os infinitos modos de imitabilidade da essência divina seriam atualizados, ou o termo “outras coisas” se refere não a todos os entes possíveis, mas somente a alguns deles? Algumas passagens desse capítulo 75 parecem sugerir que Deus criou todos os entes possíveis, isto é, que não existem “possíveis não realizados”:

---

<sup>31</sup> *Suma de Teologia* I, q. 47, a. 1

Cada um deseja a perfeição disso que, pelo próprio bem deste, quer e ama: porque as coisas que amamos, pelo próprio bem delas, desejamos (...) que sejam multiplicadas tanto quanto possível. Ora, Deus quer e ama Sua essência pelo próprio bem dela. Porém, essa essência não é em si passível de ser aumentada ou multiplicada, mas pode ser multiplicada só em sua semelhança, da qual muitos podem participar. Deus, portanto, quer que as coisas sejam multiplicadas, visto que quer e ama sua essência e sua própria perfeição (*Suma Contra os Gentios* II, cap. 75).

Aqui, vê-se que, do fato de amar e querer a si, ou melhor, a sua essência e perfeição, Deus quer, na medida do possível, multiplicar a sua essência. Porém, em si mesma ela não pode ser multiplicada, mas pode ser multiplicada através dos outros entes, pois estes participam do ser de Deus (que é a Sua essência). Sendo assim, isto é, se Deus deseja multiplicar a sua essência através da semelhança desta essência, semelhança esta que se encontra nas criaturas, visto que elas participam do ser de Deus, então Deus quer que as criaturas, na medida do possível, sejam o mais numerosas. Assim, se seguiria que, se Deus quer multiplicar a Sua essência, o único modo de fazer isso seria através da participação dos outros entes nessa mesma essência. Portanto, quanto maior a multiplicidade de entes, mais a essência divina é multiplicada, isto é, quanto mais numerosas as criaturas, mais a essência divina é multiplicada através delas. Assim, aparentemente Deus quer a máxima multiplicidade das coisas, tanto quanto for possível, isto é, quer que os entes sejam o mais numerosos possíveis (ou seja, na medida do possível), a fim de que Sua essência seja multiplicada. Ainda no mesmo capítulo:

(...) Deus, ao querer a si, quer tudo o que há em si. Ora, todas as coisas de certo modo preexistem em Deus pelos seus conceitos (*rationes*). Logo, Deus querendo-se a si próprio, quer também as outras coisas (*Suma Contra os Gentios* II, cap. 75).

Aqui, Santo Tomás é enfático ao afirmar que Deus quer tudo o que há em si. Ora, se em Deus estão todos os entes possíveis, pois “todas as coisas de certo modo preexistem em Deus pelos seus conceitos”, entendendo “todas as coisas” como sendo “tudo o que não é contraditório”, então Deus quer todas as coisas, sem exceção. Assim, dessa passagem poderíamos concluir que Deus quer realizar todos os entes possíveis. Dessa forma, tomando somente essa passagem, pareceria que Deus “esgota” todos entes, não existindo, por isso, algum possível não realizado. Mas esse não é o caso, como se verá mais à frente. Para finalizar:

Além disso, a vontade segue o intelecto. Mas Deus, entendendo a si mesmo primeiramente, entende todas as outras coisas. Portanto, uma vez mais, querendo a si mesmo primeiramente, quer todas as outras coisas (*Suma Contra os Gentios* II, capítulo 75).

É preciso notar que essas “outras coisas” são as coisas que Deus conhece porque conhece a si mesmo, que são todas as coisas possíveis, sem exceções. Assim, essa passagem parece sustentar, assim como as outras, que Deus quer *todos os entes* possíveis, sem exceção de nenhum, na medida do possível. Assim, parece certo que se não determinarmos essa “medida do possível”, teremos que concluir que não existem possíveis não realizados (pelo menos em algum momento, todos os entes possíveis existirão), pois Deus os quer todos. Assim, com todas essas passagens, aparentemente seria correto sustentar que Santo Tomás defende a idéia de que Deus, ao querer a si mesmo, quer e cria todos os entes possíveis.

Essas dúvidas sobre tais passagens não são originais. Na verdade, Arthur Lovejoy já as havia citado no seu livro *A Grande Cadeia do Ser* (2005, p. 77), ao analisar, justamente, se Santo Tomás sustenta ou não que Deus esgota todas as possibilidades na criação. Mais precisamente, usando os termos do próprio Lovejoy, o ponto que pretende determinar é se Santo Tomás aceita ou não o Princípio de Plenitude. Mas, o que diz esse princípio?

## 2 O PRINCÍPIO DE PLENITUDE

### 2.1 O problema

Uma das noções mais polêmicas do pensamento medieval<sup>32</sup> é aquela que A. Lovejoy chamou de “Princípio de Plenitude”. Tal princípio estabelece que Deus, por sua própria natureza, criou todos os entes possíveis. Mais precisamente, o princípio de plenitude sustenta tanto que “a extensão e abundância da criação devem ser tão grandes quanto a possibilidade de existência e comensurada com a capacidade produtiva de uma Fonte Perfeita e inesgotável” (Lovejoy, 2005, p. 57), quanto que “o mundo é melhor quanto mais coisas contiver” (*idem*). Junto com suas eventuais conseqüências, esta noção “forneceu a base principal para a maioria das tentativas mais sérias de resolver o problema do mal” (*idem*, p. 10).

Este princípio gera problemas, pois parece implicar, entre outras coisas, que a criação é algo que decorre da própria natureza de Deus, isto é, que Deus, justamente por ser Deus, necessariamente deve criar o mundo. Assim, ao invés de Deus ser livre para criar ou não criar, seria por necessidade que Deus cria o mundo. Além disso, Deus só poderia criar esses entes que criou, a saber, todos os entes possíveis.

Para a teologia cristã, esta é uma conseqüência inaceitável. Sustentar que a criação é algo necessário figura como uma heresia. Porém, o princípio de plenitude parece ser bem aceito por essa mesma tradição cristã, segundo o Lovejoy. O problema, então, é como conciliar essas duas posições.

Lovejoy acusa Santo Tomás de oscilar na aceitação do princípio de Plenitude, ora aceitando-o, “onde quer que sirva aos seus propósitos” (Lovejoy, 2005, p. 85), ora recusando-o, “por meio de distinções espúrias ou irrelevantes, quando estava prestes a levá-lo à heresia de admitir a completa correspondência entre os reinos do possível e do atual” (Lovejoy, 2005, p.

---

<sup>32</sup> Embora não seja exclusiva dele.

85). De fato, há passagens, principalmente na *Suma Contra os Gentios*, que parecem sustentar a tal indefinição de Santo Tomás. Porém, uma leitura mais atenta dos escritos deste autor pode revelar que ele, em vez de aceitar o princípio de plenitude sem restrições, aceita uma espécie de variação menos radical desse princípio.

Da *Suma Contra os Gentios* Lovejoy separa os mesmo trechos citados acima<sup>33</sup>, nos quais, segundo ele, Tomás de Aquino parece, antes de tudo, “afirmar o princípio de plenitude de maneira bastante inequívoca e sem restrições”.

Uma das conseqüências do princípio de plenitude é algo aceito por Santo Tomás. Como já foi visto anteriormente, Santo Tomás apresenta uma concepção do universo como sendo uma “grande cadeia do ser”, onde as criaturas se apresentam dispostas em uma ordem hierárquica, “em que cada uma delas difere daquela imediatamente superior e da imediatamente inferior pelo menor grau de diferença possível” (Lovejoy, 2005, p. 64), desde a mais inferior das criaturas até a mais perfeita. Afirmar isso parece ser equivalente a afirmar que, considerando tal ordenação hierárquica, entre uma criatura e outra imediatamente superior ou inferior a ela, não há criatura possível, ou seja, “se há entre duas criaturas um tipo de intermediário possível, esse intermediário deve ser realizado”. Assim, não haveria “lacunas” nessa ordem hierárquica de criaturas.

Porém, quando se chega nesta tese através do princípio de plenitude, tal “cadeia do ser”, mais do que ser grande, seria infinita, pois todas as infinitas criaturas possíveis seriam criadas e ordenadas segundo seus graus de bondade. Sendo assim, se o princípio de plenitude fosse aceito sem restrições e se fosse derivado da própria bondade divina, então deveria ser aceito que Deus somente pode criar o que criou, a saber, todas as coisas possíveis. Portanto, haveria aqui uma espécie de otimismo, cuja conclusão sustentaria que este é o melhor dos mundos possíveis, justamente por ser, dada a bondade do seu criador, o único mundo possível que é compatível com tal bondade.

---

<sup>33</sup> *Suma Contra os Gentios* I, cap. 75

Entretanto, não é isso que Santo Tomás aceita ao investigar se Deus poderia ter feito as coisas melhores do que fez. Isso levou Lovejoy a sustentar que, na seguinte passagem da *Suma de Teologia*, “a terceira sentença é a negação formal da primeira” (Lovejoy, 2005, p. 83):

Deve-se sustentar que, sendo supostas as coisas existentes, o universo não pode ser melhor do que é, por causa da ordem supremamente conveniente que Deus atribuiu às coisas, em que consiste o bem da ordem do universo. Se qualquer dessas coisas fosse [separadamente] melhor, a proporção que constitui a ordem do todo seria corrompida. (...) No entanto, Deus poderia produzir outras coisas ou acrescentar outras às coisas que produziu; e esse outro universo seria melhor (*Suma de Teologia* I, q. 25, a. 6, ad. 3).

## 2.2 A solução

Parece que a suposta “negação formal” ocorre entre as seguintes sentenças: “(...) o universo não pode ser melhor do que é (...)” e “(...) esse outro universo seria melhor”. Porém, cabe notar que uma leitura mais atenta dessa passagem, principalmente da última sentença, revela onde está o erro cometido por Lovejoy: Este entendeu que se Deus produzisse outras coisas ou se acrescentasse outras às coisas que produziu, então esse universo seria melhor, o que iria contradizer a primeira premissa. Porém, Santo Tomás não diz que esse universo seria melhor, mas sim que esse outro universo seria melhor. O ponto central da resposta, então, é notar que um universo com outras (ou com mais) criaturas não seria esse universo, mas sim outro.<sup>34</sup>

No que se refere ao governo das coisas criadas, o bem maior que Deus visa é o bem da ordem do universo. Prova disso é que Deus pode querer o mal das partes, isto é, das criaturas em particular, tendo em vista o bem do todo, isto é, do universo. Assim, o bem da ordem do universo é aquilo que define quão bom é um dado universo. Nota-se, no entanto, que considerando este universo criado e o bem da sua ordem, este universo não poderia ser melhor. E é justamente isso o que Santo Tomás diz na passagem acima: “(...) supostas as coisas existentes, o universo não

---

<sup>34</sup> Lovejoy (1964, p. 79) apresenta a seguinte tradução: “*It is to be maintained that, these things being supposed, the universe cannot be better than it is, because of the supremely befitting order which God has assigned to things, wherein the good of universe consists. If any one of these things were [separately] better, the proportion which constitutes the order of the whole would be vitiated... Nevertheless, God could make other things than he has, or could add others to the things he has made; and this other universe would be better*”. Nota-se que, mesmo na tradução apresentada por Lovejoy, aparece a expressão “*this other universe*”, isto é, o texto faz referência a um outro universo. Pasnau (2002, p. 463, nota 5) fez uma crítica semelhante a essa, ao sugerir uma revisão na tradução feita por Lovejoy.

pode ser melhor do que é, por causa da ordem supremamente conveniente que Deus atribuiu às coisas, em que consiste o bem da ordem do universo”. Porém, este não é o melhor dos mundos possíveis. Sendo Deus onipotente, ele sempre poderia criar um outro mundo melhor do que o que criou. Isso Santo Tomás também expressa na passagem acima, quando diz que “Deus poderia produzir outras coisas ou acrescentar outras às coisas que produziu; e esse outro universo seria melhor”. Mas, nota-se que, agora, não estamos mais falando do mesmo universo, portanto o bem da ordem desse outro universo, que é diferente do universo realizado, seria também outro. Assim, o bem da ordem do universo realizado não é o mesmo bem da ordem de um universo melhor possível que não foi realizado. Desta forma, vê-se que o bem da ordem de um certo universo é sempre o melhor possível para este universo, porém isto não implica que tal universo seja o melhor universo possível, já que Deus poderia criar um outro universo possível com um outro bem da ordem, que fosse melhor do que o primeiro.

Sendo assim, dilui-se a suposta contradição que Lovejoy enxergou na passagem acima, pois não há contradição entre sustentar que, no que se refere ao bem de sua ordem, este universo não pode ser melhor, ao mesmo tempo em que se sustenta que Deus poderia criar um outro universo, com uma outra ordem, melhor do que este que foi criado.

As considerações feitas acima sobre o bem da ordem do universo também são de grande valia para responder à acusação, feita por Lovejoy, de vacilação por parte de Santo Tomás no que se refere à aceitação do princípio de plenitude. De fato, Santo Tomás não aceita nem pode aceitar tal princípio sem restrições. Assim, se, em alguma medida, ele o aceita, será uma espécie de variante desse princípio.

As passagens da *Suma Contra os Gentios* que Lovejoy cita realmente são impactantes. Elas realmente expressam uma tese fiel ao pensamento de Santo Tomás, pois são de clareza inegável. Assim, se não for feita uma restrição à aceitação do princípio de plenitude, passagens do tipo “(...) a vontade segue o intelecto. Mas Deus, entendendo a si mesmo primeiramente, entende todas as outras coisas. Portanto, uma vez mais, querendo a si mesmo primeiramente, quer todas as outras coisas”, devem implicar a tese de que Deus quer todas as coisas possíveis, ou seja, que Deus cria, na medida do possível, todo os entes. Deste modo, parece certo que se não for

determinada essa “medida do possível”, deve-se concluir que não existem possíveis não realizados (pelo menos em algum momento, todos os entes possíveis existirão), pois Deus os quer todos. Assim, aparentemente poderíamos sustentar que Santo Tomás defende a idéia de que Deus, ao querer a si mesmo, quer e cria todos os entes possíveis.

Mas uma coisa é dizer que, se Deus cria alguma coisa, deve necessariamente criar todos os entes possíveis, e outra coisa é dizer que Deus necessariamente deve criar alguma coisa, seja somente um ou todos os entes possíveis. A segunda opção é, definitivamente, rejeitada por Santo Tomás. De modo algum será sustentado que é necessário que Deus crie algo, e isso é afirmado por Santo Tomás na seguinte passagem da *Suma Contra os Gentios*:

Deus quer as outras coisas enquanto estão ordenadas para o fim da bondade divina. Ora, a vontade divina não se aplica necessariamente às coisas ordenadas para o fim, quando este pode existir sem elas. Assim, por exemplo, o médico, supondo que quer curar, não tem necessidade de ministrar remédios ao enfermo sem os quais este pode ser curado. Assim, como a bondade divina pode existir sem as outras coisas (...), ela não tem necessidade alguma de as querer. (...) A vontade, por sua natureza, somente não pode querer a não existência daquele bem sem o qual fica eliminada toda razão de bem. Ora, tal bem não pode ser senão Deus. Por conseguinte, a vontade, por sua natureza, pode querer que não exista coisa alguma, exceto Deus (...). Assim, Deus pode querer que não exista coisa alguma, menos o próprio Deus. Logo, não quer necessariamente as outras coisas (*Suma Contra os Gentios* I, cap. 81).

Assim sendo, não seria por necessidade que Deus cria todos os entes possíveis, pois Deus poderia não criar coisa alguma. Porém resta ainda saber se Deus, embora pudesse não criar algo, ao decidir criar, ele deva, graças ao princípio de plenitude, criar todas as criaturas possíveis. Em outras palavras, mesmo que Deus possa não criar algo, será que, se criar, não pode criar outra coisa que não seja todos os entes possíveis?

Como foi dito acima, este universo criado possui um bem da ordem específico. Em relação a este bem da ordem, este universo é o melhor possível. Porém um outro universo, com outra ordem, poderia ter sido criado, e este poderia ser melhor do que o universo atual. Assim, o universo que de fato foi criado não pode ser chamado de “o melhor possível” quando comparado a outros mundos possíveis. Portanto, se é possível que Deus criasse todas as criaturas possíveis, por que não criou? A resposta só pode se basear nas considerações feitas sobre o bem da ordem



do universo: Porque existem criaturas que são contraditórias com o bem da ordem do universo. Em outras palavras, o bem da ordem desse universo é contraditório com a existência de infinitas criaturas. É por querer este bem da ordem do universo que Deus não quer que todos os possíveis se realizem. Assim, parece estar determinado aquilo que foi chamado acima de a “medida do possível”: Deus quer que as criaturas sejam tão numerosas quanto permite o bem da ordem do universo criado.

Relembrando a seguinte passagem: “(...) Com efeito, as coisas que amamos pelo que são, queremos-las ótimas, cada vez melhores e mais numerosas na medida do possível. Ora, Deus quer e ama a sua essência pelo o que ela é. (...)”. Como a essência de Deus só pode ser multiplicada através da participação das criaturas, isto é, de modo diretamente proporcional ao número de criaturas, e como a essência de Deus é infinitamente participável, segue-se que Deus quererá, não fosse uma certa restrição, criar infinitas criaturas. Em outras palavras: Deus quer, na medida do possível, criar seres para que participem de sua bondade. Se Deus quisesse somente isso, criaria infinitos seres. Porém, Deus também quer criar um mundo que seja de determinado modo ordenado, isto é, um mundo em que haja uma certa harmonia entre todas as partes. Isso significa que Deus quer criar um mundo em que haja um determinado bem da ordem do universo. Portanto deve-se concluir que Deus quer que sua bondade seja partilhada ao máximo, tanto quanto for possível, sem que se perca, com isso, o bem da ordem do universo criado por Ele.

### **2.3 Uma conclusão paralela obtida**

Pelo que foi dito, percebe-se que a noção de “melhor dos mundos possíveis” é, na verdade, uma “pseudo-noção”. Isso é o que se segue do fato de existirem infinitos mundos possíveis e do fato de Deus ser onipotente, como se verá a seguir.

Sendo Deus onipotente, então dado um mundo com um grau de bondade  $N$ , Deus poderia criar um outro mundo com um grau de bondade  $N + 1$ . Em outras palavras, dado qualquer mundo bom, Deus poderia criar um melhor. Isso significa que a noção do melhor mundo dos mundos

possíveis é uma noção incoerente, pois existem infinitos mundos possíveis e infinitos graus de bondade. Querer que Deus crie o melhor dos mundos possíveis é equivalente a querer que Deus pronuncie o maior dos números naturais, por exemplo. Há uma evidente impossibilidade lógica nisso, portanto o conceito de melhor dos mundos possíveis é, na verdade, um pseudo-conceito.

Mas, o fato de Deus não poder criar o melhor dos mundos possíveis não termina com a sua onipotência? Se onipotência for a capacidade de fazer qualquer coisa possível, então a resposta é não, pois isso o que Deus não pode criar é algo impossível de ser criado. Nota-se, portanto, que ao invés de dizer que Deus não pode criar uma impossibilidade lógica, seria mais exato dizer que uma impossibilidade lógica não pode ser criada.<sup>35</sup>

Assim, vê-se que a perfeição de Deus não implica a necessidade de Deus criar o melhor dos mundos possíveis, visto que isso é algo impossível de ser feito, pois Deus sempre poderia criar um mundo melhor do que o mundo que criou. Este mundo criado, então, não é o melhor dos mundos possíveis.

Porém, deve-se fazer uma observação quanto à noção de melhor possível. Deus criou este mundo. Comparado com outros mundos, este mundo não é o melhor possível, pois sempre há um mundo melhor a ser criado. Porém, considerado em si mesmo, este mundo é o melhor possível, isto é, este mundo não poderia ser melhor do que é, embora um outro mundo possa ser melhor do que este. Isso significa que Deus não poderia ter criado este mundo melhor, mas sim um outro mundo melhor. Portanto, nesse sentido, pode-se afirmar que Deus criou este mundo o melhor possível, mas não se pode afirmar que criou o melhor dos mundos possíveis.

---

<sup>35</sup> Para maiores detalhes sobre esse ponto, ver a seção 3.2 desta dissertação.

### **3. SOBRE OS ENTES POSSÍVEIS: O QUE DEUS CONHECE E O QUE ELE PODE FAZER?<sup>36</sup>**

Deus é onipotente, onisciente e sumamente bom. Esses atributos são imprescindíveis a Deus, isto é, ele não pode deixar de os possuir. Como é à luz da reunião desses atributos que o mal apresenta alguns problemas, nada mais natural do que os analisar brevemente. A caracterização de Deus como sumamente bom é analisada ao longo desse trabalho, portanto não cabe tratar dela agora. Basta dizer que, do mesmo modo que é puramente ser, Deus é puramente bem. Sendo o ser máximo, Deus é o bem máximo.

Além disso, a noção de “ente possível” foi muito usada acima, sem ser, contudo, bem definida. Portanto, a fim de evitar uma compreensão errônea sobre essa noção, uma definição mais precisa é necessária.

Para tanto, será analisada, inicialmente e mais profundamente, a noção de onisciência, simplesmente porque, através dela, pode-se tanto obter a definição de ente possível, quanto esclarecer alguns pontos sobre a noção de onipotência.

#### **3.1 Sobre a ciência divina**

Quando se diz que Deus é onisciente, o que isso significa? Simplesmente que ele tem um perfeito conhecimento sobre todas as coisas, sem exceções. Para entender melhor essa definição, segue-se uma breve análise sobre a ciência divina (no sentido de “a ciência que Deus possui”).

Sobre esse assunto, dois pontos serão comentados: (1) Se há ciência em Deus e (2) se Deus possui ciência sobre as criaturas. Na *Suma de Teologia I*, Santo Tomás trata desses itens na Questão 14.

---

<sup>36</sup> Este capítulo tem como referências principais os livros de Wippel (1984) e Pasnau (2002).

### 3.1.1 *Se há ciência em Deus*

O artigo 1 da questão 14, na *Suma de Teologia I*, tem por título, justamente, “Se em Deus existe ciência”. A resposta será afirmativa. De fato, Santo Tomás afirma que Deus, mais do que ter ciência, possui a ciência maximamente perfeita. Para demonstrar isso, Santo Tomás começa distinguindo os entes cognoscentes dos entes não-cognoscentes. Os não-cognoscentes só possuem a sua própria forma, enquanto que os cognoscentes são aptos a receber a forma também de outras coisas. Aqui, cabe notar que se trata da espécie inteligível ou sensível, pois a “espécie do conhecido está no cognoscente”<sup>37</sup>. Obviamente, ao “possuirmos a forma” de outra coisa, não nos transformamos em outra coisa. Disto tudo, segue-se que “a natureza das coisas não-cognoscentes é mais limitada” do que a das coisas cognoscentes.

Após isso, faz-se uma relação entre imaterialidade e cognição: A imaterialidade de alguma coisa é a razão de que é cognitiva. Quanto mais imaterial, mais cognoscente. Ora, “estando Deus no cume da imaterialidade, segue-se que Ele está no cume da cognição”. Nota-se, portanto, que Deus possui ciência porque ela está ligada à imaterialidade, e possui a máxima ciência porque possui a máxima imaterialidade. Sendo assim, como em qualquer outro nome, quando aplicado a Deus, deve-se excluir tudo aquilo que pertence ao modo imperfeito da ciência que compete às criaturas. Onde, diz Santo Tomás na resposta à primeira objeção, “a ciência de Deus não é qualidade ou hábito em Deus, mas substância e ato puro”. Com isso, termina-se o comentário sobre o ponto (1).

Agora que é sabido que existe ciência em Deus, deve-se mostrar como se dá essa ciência, a fim de se responder o ponto (2). O intelecto divino é puro ato. Ele não comporta de maneira

---

<sup>37</sup> *Suma de Teologia I*, q. 14, a. 1, c.

alguma a potência. Além disso, Deus não pode ser afetado pelas criaturas, a fim de conhecê-las. Mas, como pode Deus ser onisciente, ou mesmo conhecer qualquer outra coisa, se não pode ser afetado por nada? Na questão 14 da primeira parte da *Suma de Teologia*, no artigo 5, Santo Tomás trata da ciência divina em relação a outras coisas que não Ele mesmo. Na resposta desse artigo citado acima, encontraremos uma espécie de Deus solipsista que, embora tenha um conhecimento fechado em si mesmo, ao conhecer a si conhece também todas as outras coisas. Para explicar melhor a ciência divina, é recomendável traçar o caminho mais prudente: Começar por aquilo que é mais manifesto para nós para depois chegarmos àquilo que nos é menos manifesto. Por isso, para entender como se dá a ciência divina, começa-se por expor como se dá a ciência humana.

### 3.1.2 *Sobre o modo de inteligência humano*

Quando o assunto é o inteligir humano, um dos pontos mais evidentes é a distinção que Santo Tomás faz entre a sensibilidade e o intelecto. Embora ambos sejam necessários para a inteligência, há, no mínimo, uma grande diferença que separa a sensibilidade do intelecto. Para determinar tal diferença, comecemos por expor o processo de inteligência humano.

Antes de tudo, porém, cabe notar uma condição inicial para que possa haver o inteligir: É preciso que exista um sujeito para conhecer e que exista um objeto para ser conhecido. Chamemos, então o tal sujeito de sujeito inteligente e o objeto de objeto inteligido. Portanto, pode-se dizer que o sujeito inteligente intelige o objeto inteligido. Como se dá tal processo é justamente o que será visto.

Toma-se como ponto de partida a sensibilidade. O sujeito inteligente, por meio dos seus sentidos, capta (ou recebe) a espécie sensível do objeto inteligido. Essa espécie sensível é uma imagem mental, chamada também de fantasma, que é individual, ou seja, é ainda de um indivíduo. Como exemplo, pode-se supor um sujeito inteligente que intelige o que é um homem a partir do conhecimento sensível de Sócrates. Através dos sentidos, esse sujeito recebe a espécie

sensível de Sócrates, que é individual, isto é, ainda é uma imagem mental de Sócrates. Este ponto é importante, pois o que diferencia a sensibilidade do intelecto, entre outras coisas, é que a sensibilidade trata do individual, enquanto que o intelecto do universal.

Sendo, então, recebida através dos sentidos a espécie sensível de Sócrates, é agora que o intelecto entra em ação. Santo Tomás fará, entretanto, uma diferenciação dentro do próprio intelecto: Falará em intelecto ativo e intelecto possível. Para entender tal diferença, cabe continuar com a exposição do processo de inteligência humano. Recebida a espécie sensível de Sócrates, o intelecto ativo “ilumina-a” e, por um processo de abstração, atualiza apenas o que é nela universal em potência. Tem-se, agora, a chamada espécie inteligível, que, como acaba de ser dito, é universal. Agora, não se está mais falando da espécie sensível de Sócrates, por exemplo, mas sim da espécie inteligível de homem.

O intelecto ativo, então, “grava” ou “imprime” essa espécie inteligível no intelecto possível. Usando uma metáfora, pode-se dizer que o intelecto possível é como uma tábua de cera onde são impressas as espécies inteligíveis. Porém, é importante fazer uma observação aqui, para que os termos usados não enganem: Embora se esteja falando aqui de “gravar espécies inteligíveis” ou então que essas são “impressas” no intelecto possível, de modo algum deve ser entendido que está se tratando de algo material. Tanto a espécie inteligível quanto o intelecto possível são imateriais<sup>38</sup>. Trata-se, portanto, de uma “marca imaterial” em uma “tábua imaterial”. Propriamente falando, o intelecto possível está em potência e é a espécie inteligível que o põe em ato. Isto significa que o intelecto possível é informado pela espécie inteligível. Portanto, é a espécie inteligível que atualiza o intelecto possível.

Tem-se, então, um certo intelecto atualizado (“marcado”, ou melhor, informado) por uma espécie inteligível. Esse intelecto em ato, por sua vez, é causa de um novo “item” para a lista conceitual em formação: A concepção do intelecto. No *De Potentia*, Santo Tomás diz que “quem

---

<sup>38</sup> *Suma de Teologia I*, q. 75

intelige, ao inteligir, pode ter ordem a quatro itens”.<sup>39</sup> Sobre três deles já se falou: O primeiro foi o objeto inteligido, o segundo a espécie inteligível, o terceiro foi ato do intelecto, isto é, o inteligir. O quarto é, justamente, a concepção do intelecto. A concepção do intelecto é também chamada de verbo interior, ou simplesmente verbo. Em contraste ao verbo interior, podemos falar do verbo exterior, ou palavra. O verbo exterior significa uma concepção do intelecto (que é o verbo interior) e este, por sua vez significa algo exterior, que é o objeto inteligido. Em outras palavras, pode-se dizer que a palavra (verbo exterior) significa a coisa (objeto inteligido) mediante o conceito (verbo interior). Ainda no *De Potentia*, Santo Tomás diz que esse verbo interior (sempre lembrando que é o que estamos chamando aqui de concepção do intelecto) pode ser tanto um conceito como uma proposição afirmativa ou negativa.

Dito isso, salienta-se que a concepção do intelecto é, em última instância, o conteúdo da espécie inteligível. Nota-se, no entanto, que a espécie inteligível é o início do processo de intelecção humano, enquanto que a concepção do intelecto é o termo (no sentido de término) de tal processo. Uma coisa, portanto, é falar da espécie inteligível, enquanto outra é falar da concepção do intelecto.

Cabe dizer, agora, que dentre as diferenças entre a espécie inteligível e a concepção do intelecto, a mais ilustre é o fato de a espécie inteligível ser um ente real, ao passo que a concepção do intelecto é um ente de razão. Voltando para a metáfora da “marca feita na cera”, pode-se dizer que a marca realmente existe, enquanto que o “conteúdo da marca” é um ente de razão. Nota-se, porém, que embora cada um tenha as suas “próprias marcas”, que diferem de indivíduo para indivíduo, elas podem se referir, no que diz respeito ao “conteúdo”, às mesmas coisas. Isso significa que, embora duas espécies inteligíveis em dois sujeitos diferentes sejam sempre diferentes (pois são entes reais), elas podem, no entanto, ser iguais no conteúdo, que é a concepção do intelecto (e é um ente de razão). Assim, dois sujeitos podem ter duas espécies inteligíveis diferentes que tornem em ato seus intelectos possíveis, causando, assim, a concepção do intelecto, que podem ser iguais, como, por exemplo, a concepção do intelecto “Homem”. É

---

<sup>39</sup> Questão 8, artigo 1

justamente essa concepção do intelecto, chamada também de verbo interior, que receberá o nome de idéia.

Portanto, idéia e espécie inteligível não são a mesma coisa. A espécie inteligível é o início do processo de intelecção e é um ente real. A idéia é o termo do processo de intelecção e é um ente de razão.

Retomando os pontos percorridos até aqui, foi dito que, em primeiro lugar, o sujeito conhece sensivelmente Sócrates, por exemplo. Tal sujeito forma uma imagem mental (*phantasma*) de Sócrates, ainda individual. Depois disso, o intelecto ativo “ilumina” essa imagem mental (*phantasma*) e abstrai dela o universal (isto é, atualiza nela o que é potencialmente universal), imprimindo no intelecto possível essa “imagem trabalhada”, que chamamos de espécie inteligível. Essa espécie inteligível, ao ser “impressa”, faz em ato o intelecto possível, isto é, o intelecto possível é informado pela espécie inteligível. Além disso, deve-se dizer que há um conteúdo nessa espécie inteligível que foi impressa no intelecto possível. Tal conteúdo recebe o nome de concepção do intelecto (ou verbo interior). É esta concepção do intelecto que Santo Tomás entende por “idéia”. Como já foi dito, tal concepção é um ente de razão, diferentemente da espécie inteligível, que é um ente real.

Cabe notar que aqui já é possível vislumbrar a argumentação de Santo Tomás para defender que a multiplicidade de idéias em Deus não exclui a Sua simplicidade. Sendo essas idéias entes de razão, a multiplicidade delas não faz com que um ente que as possua seja composto. O problema, portanto, estaria na existência de múltiplas espécies inteligíveis<sup>40</sup>. Estas sim acrescentam composição no ente que as possui, pois a espécie inteligível é um ente real. Para tratar de tal problema, deve ser dito algo mais sobre a relação entre espécie inteligível e concepção do intelecto.

---

<sup>40</sup> *Suma de Teologia* I, q. 15, a. 2: “Ora, não é contra a simplicidade do intelecto divino que entenda muitas coisas, mas seria contra a sua simplicidade se o seu intelecto fosse formado por muitas espécies (inteligíveis)”.



Todo conhecimento humano natural recorre, em última instância, ao exterior. Por isso, para uma pessoa conhecer algo, ela deve recorrer ao exterior. Porém, depois que algo é conhecido, pode-se “evocar” posteriormente esse conhecimento, sem que, com isso, se tenha que remeter ao exterior novamente. Isso se dá pela imaginação e pela memória. Portanto, depois de impressa a espécie inteligível no intelecto possível, pode-se “evocar” tal conhecimento já adquirido. O intelecto ativo não precisa iluminar outra espécie sensível para o sujeito poder pensar na idéia novamente (embora seja necessária uma conversão aos fantasmas). Tal idéia fica como que armazenada no intelecto possível. Propriamente falando, quando não se está pensando em algo, sua idéia fica em hábito no intelecto. Isso significa que, embora não esteja em ato, também não está simplesmente em potência. Está em hábito. Tal fato se deve a uma limitação do intelecto humano: Só é possível pensar um pensamento por vez. Se uma idéia está em ato, as outras estão em hábito. Cada espécie inteligível só corresponde a uma idéia. Como é a espécie inteligível que informa o intelecto possível, isto é, o faz em ato, é fácil ver que, estando o intelecto possível atualizado por uma espécie inteligível, não pode estar por outra. Sendo a idéia (ou concepção do intelecto) o conteúdo da espécie inteligível, percebe-se por que só se pode ter uma idéia de cada vez (já que só uma espécie inteligível por vez atualiza o intelecto).

Assim, vê-se que é possível evocar do intelecto um conhecimento sem que, com isso, se tenha de recorrer a algo externo, desde que já se tenha conhecido isso antes. Um sujeito, portanto, pode “resgatar” tal conhecimento, através da memória inteligível, ou melhor, atualizar tal conhecimento que estava em hábito no intelecto possível. Assim, para exemplificar, pode-se dizer que um intelecto em potência é o de uma criança que não sabe o que é um cão. Um intelecto em hábito, no que diz respeito à certa idéia, é o de alguém que saiba o que é um cão, mas não está pensando em um cão (pois está pensando em outra coisa, digamos). Um intelecto em ato, por sua vez, é o de alguém que sabe o que é um cão e está pensando em um cão.

Sobre a relação que há entre espécie inteligível, coisa inteligida e concepção do intelecto, deve-se dizer que a concepção do intelecto não existe por si mesma, mas sim remete a algo exterior, que é justamente a coisa inteligida. A espécie inteligível, portanto, remete à concepção do intelecto que, por sua vez, remete à coisa inteligida. Cabe dizer que, conforme afirma Santo

Tomás no *De potentia*<sup>41</sup>, a concepção do intelecto pode ser tanto um conceito (“animal racional”, por exemplo), como uma proposição, e esta pode ser tanto afirmativa (“O homem é animal”, por exemplo) quanto negativa (“O homem não é irracional”, por exemplo).

Uma outra noção também usada é a de “palavra exterior” (*vox exterior* ou *verbum exterior*). A palavra exterior significa a concepção do intelecto (que é o *verbum interior*). Esta última significa a coisa inteligida. Nota-se, portanto, que a palavra exterior não significa nem o ato de inteligir nem a espécie inteligível, mas sim a concepção do intelecto.

Agora, cabe a seguinte observação: O verbo (interior), embora se origine do intelecto (ou melhor, pelo ato deste), é similitude da coisa inteligível. Relacionando com o que já foi exposto, pode-se dizer que tanto a espécie sensível, como a espécie inteligível, assim como a concepção do intelecto (o verbo interior), são semelhantes à coisa inteligida. A coisa inteligida é causa do ato do intelecto, por meio da espécie inteligível. O intelecto, pelo seu ato, é causa do verbo interior (ou “concepção do intelecto”). Suponha-se o seguinte princípio: O efeito se assemelha à causa pela sua forma (isto é, as formas do efeito e da causa são semelhantes). Assim, a forma do intelecto é semelhante à coisa inteligida (pois esta é a causa do ato daquele), enquanto que o verbo interior é semelhante ao intelecto. Por transitividade, chega-se à conclusão de que o verbo interior (ou “concepção do intelecto”) é semelhante à coisa inteligida. Dito tudo isso sobre a ciência humana, pode-se voltar para a ciência divina.

### 3.1.3 *Sobre o modo de intelecção divino*

Tudo o que existe foi criado por Deus. Todas as coisas, de alguma forma, participam da essência divina. Esta essência é o fundamento mesmo das coisas: Qualquer ente é um dos modos segundo os quais a essência divina pode ser imitada. Assim, a essência divina pode ser imitada como uma árvore, como um homem, como um cão ou como qualquer outro ente. Disto se seguirá que Deus, porque conhece perfeitamente a si, conhece todas as coisas, pois conhece todos os

---

<sup>41</sup> Questão 8, artigo 1

modos pelos quais sua essência pode ser imitada (por exemplo, como “Sócrates”). Por isso, Santo Tomás diz, na resposta do artigo 5 da questão 14 (*Suma de Teologia I*), que: “Deve-se dizer que é necessário que Deus conheça outras coisas, pois é manifesto que entende perfeitamente a si mesmo”. No mesmo sentido, afirma Gilson:

Cada criatura é um certo modo de participação e semelhança à essência divina. Assim, pois, na medida em que Deus conhece a sua própria essência como imitável por uma criatura, ele a conhece a título de modelo próprio e idéia dessa criatura (2005, p. 215).

Ainda na questão 14, Santo Tomás diz que, em Deus, a substância é o seu próprio intelecto. De fato, se no nosso caso se distinguem sujeito inteligente, intelecto, entender e objeto entendido, em Deus todas essas coisas devem se identificar. Em Deus, portanto, essas coisas não se diferenciam realmente. Deus, então, conhece a sua essência. A sua essência é o fundamento de todas as coisas, pois todo ente é um modo pelo qual a sua essência pode ser imitada (imitação essa que é infinitamente menos perfeita do que o original).

Cabe assinalar, portanto, uma distinção entre dois modos possíveis de algo ser conhecido: Ser conhecido em si mesmo e ser conhecido em outro. Conhecer algo em si mesmo é conhecer mediante a sua própria espécie inteligível. Por outro lado, conhecer algo em outro é conhecer este algo não pela sua própria espécie inteligível, mas sim pela espécie do que o contém. Como exemplo: O homem é conhecido no espelho pela espécie do espelho. Também é esse o caso quando a parte é conhecida no todo (ela é conhecida na espécie do todo). Sendo assim, deve-se dizer que Deus conhece a si mesmo em si mesmo, enquanto que conhece as outras coisas “em outro” (que, na verdade, é o próprio Deus). Portanto, Deus não conhece ou vê as coisas nelas mesmas, mas sim em si mesmo<sup>42</sup>. Nota-se, então, que o correto a ser dito é “Deus conhece em si mesmo as outras coisas”, e não “Deus conhece as outras coisas em si mesmas”.

---

<sup>42</sup> Nota-se que “em si” e “em outro” se referem à coisa conhecida, e não ao sujeito que conhece. É “a coisa conhecida em si mesma” e “a coisa conhecida em outro”.

Sendo assim, pode-se dizer que a essência divina é uma “superespécie” inteligível. Diferentemente do caso humano, onde cada espécie inteligível expressa somente uma idéia, a superespécie inteligível de Deus, que é o próprio Deus, expressa a idéia de todo e qualquer ente. Assim, Deus possui múltiplas idéias sem que, com isso, sua simplicidade seja atingida, pois não possui múltiplas espécies inteligíveis<sup>43</sup>. Isto porque, embora a espécie inteligível seja um ente real, a idéia não o é. Além disso, o intelecto humano só pensa em uma coisa de cada vez porque só pode se ater a uma espécie inteligível de cada vez. No caso de Deus, ele tem todas as idéias em um único ato de intelecção. Deus entende a sua essência e, com isso, possui as idéias de todas as coisas. Isso garante o caráter impassível de Deus. Cabe ressaltar que a distinção entre as idéias divinas e a sua essência é apenas de razão e não real. As idéias divinas não são criaturas, mas sim o conhecimento que Deus tem da própria essência divina segundo os modos pelos quais ela pode ser imitada.

Acaba de ser explicado como Deus conhece todos os entes. Porém, será que há em Deus também um conhecimento dos não-entes? O artigo 9 da Questão 14 (*Suma de Teologia I*), cujo título é “Se Deus tem ciência dos não-entes”, trata exatamente sobre esse ponto.

Santo Tomás responde ao artigo 9 dizendo que sim. De fato, Deus conhece os não-entes. Na verdade, é dito também algo ainda mais forte: “Deus conhece todas e quaisquer coisas que existem, de todo e qualquer modo”. Aqui, está-se fazendo referência ao ser em ato e ao ser em potência. Nas palavras de Santo Tomás, as coisas “que não existem em ato, existem em potência”.<sup>44</sup> Como essas potências ou são do próprio Deus ou são das criaturas, e como Deus conhece perfeitamente a si e conhece perfeitamente as criaturas, então Deus tanto conhece todas as coisas que Ele mesmo pode fazer, quanto todas as coisas que podem ser “feitas, cogitadas ou ditas pela criatura, mesmo que não existam em ato”. Portanto, conclui Santo Tomás, “pode ser dito que Deus tem também ciência dos não-entes”.

---

<sup>43</sup> *Suma de Teologia I*, q. 15, a. 2: “Assim, portanto, enquanto Deus conhece a sua essência como imitável assim por tal criatura, conhece-a como noção própria e a idéia desta criatura. E de maneira similar, quanto às outras”.

<sup>44</sup> *Suma de Teologia I*, q. 14, a. 9

Porém, há certa diversidade nas coisas que não existem em ato nesse exato momento: Algumas já existiram ou existirão, e outras nunca existiram nem existirão, isto é, algumas destas potências se atualizarão ou já se atualizaram, enquanto que outras nunca se atualizaram e nunca se atualizarão. Por isso Santo Tomás faz uma distinção na ciência divina. Chama de ciência de visão a ciência das coisas que estiveram, estão ou estarão em ato (as coisas que existiram, existem ou existirão). Porém, chama de ciência de simples inteligência a ciência do que jamais esteve em ato e jamais estará em ato. Assim, com respeito às coisas que não existem, nem existiram, nem existirão, não se diz que Deus tem ciência de visão, mas sim de simples inteligência. Portanto, seja qual for o modo de existência de algo, Deus o conhece.

Cabe notar que a ciência de visão corresponde à ciência de aprovação, visto que esta diz respeito às coisas que são, foram ou serão. Assim, pode-se dizer que Deus, porque conhece a sua essência, tem idéias de todas as coisas. Destas idéias, algumas ele aprova e outras não, isto é, algumas são ou serão e outras nunca serão. Desse modo, podemos dizer que Deus aprova a idéia de Sócrates, mas reprovava a idéia de unicórnio.

Com isso, chega-se a conclusão de que a ciência divina, assim como a potência de Deus, se estende a todos os entes possíveis, sem exceções, isto é, até mesmo àqueles que poderiam ter sido criados, mas não foram.

### **3.2 Algumas conclusões sobre as noções de “ente possível” e “onipotência”**

Percebe-se que, durante a análise dos pontos acima, o fundamento mesmo da possibilidade e o sentido da expressão “ente possível” acabou sendo trazido à tona: O fundamento da possibilidade é a essência divina, enquanto que “ente possível” significa a

essência divina na sua imitabilidade. Usando o exemplo acima, tanto Sócrates, quanto um unicórnio são modos pelos quais a essência divina pode ser imitada. Portanto tanto um quanto o outro são “entes possíveis”.

Sendo a essência divina imitável de infinitos modos, e sendo que, dentre esses infinitos entes possíveis, Deus escolhe e cria alguns deles, segue-se que a possibilidade e a potência criadora divina têm a mesma extensão. Em outras palavras, dados os infinitos entes possíveis, Deus pode criar qualquer um deles; ou então, Deus pode criar todo e qualquer ente possível. O poder divino, então, se estende a todos os entes possíveis.

Uma conclusão que se pode extrair do que foi dito acima é que Deus não pode criar aquilo que é impossível. Se o possível é aquilo que não é incompatível com o ser em ato, isto é, aquilo que é capaz de existir (aquilo que pode ser criado), o impossível será o que for contraditório com isso. O impossível, então, é aquilo que não pode ter existência, ou melhor, aquilo cuja existência é contraditória. Como diz Santo Tomás, “nada, a não ser o não-ente, se opõe à razão de ente”.<sup>45</sup> Assim, impossível é “aquilo que em si implica simultaneamente o ser e o não-ser”. Portanto o impossível é aquilo que é contraditório ou que implica contradição.<sup>46</sup> Inversamente, o possível é aquilo que não é contraditório, isto é, aquilo cujos termos que o exprimem não se excluem mutuamente.

Porém duas definições de “ente possível” foram mencionadas acima: (1) Um modo de imitação de essência divina e (2) aquilo cuja noção não é contraditória. Dessa maneira, há uma definição lógica e uma definição ontológica. Assim sendo, a noção de possibilidade apresenta dois princípios: O ontológico, que é a essência divina, e o lógico, que é o princípio de não contradição (embora o fundamento primeiro do possível seja ontológico, ou seja, é a essência divina, pois uma criatura sempre será um dos modos pelos quais a essência divina pode ser imitada).

---

<sup>45</sup> *Suma de Teologia* I, q. 25, a. 3

<sup>46</sup> *De Potentia* 2, 14

Portanto “tudo o que não implica contradição está compreendido entre os possíveis com os quais Deus é dito onipotente”.<sup>47</sup> No que diz respeito àquilo que implica contradição, “isso não está compreendido na onipotência divina, pois não pode possuir razão de possível. Por esse motivo, é preferível dizer que *não podem ser feitos* do que dizer que *Deus não pode fazer*”.<sup>48</sup>

---

<sup>47</sup> *Suma de Teologia* I, q. 25, a. 3

<sup>48</sup> *idem*

## 4 SOBRE O MAL

### 4.1 O mal como privação<sup>49</sup>

Há que se observar que ente e bem se convertem: Todo ente, enquanto ente, é bom. Essa convertibilidade é essencial para um bom entendimento sobre o que é o mal. Nas questões 5 e 6, da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, Santo Tomás trata do bem. A questão 5 tem por objetivo responder à pergunta “o que é Bem?”, e nela investiga-se o bem em geral. Já a questão 6, pretende responder “o que é Deus em relação ao bem?”, em que a bondade de Deus é analisada. Nesta última, Deus é identificado como sendo o Sumo Bem.

Santo Tomás, ao responder se ente e bem diferem realmente, utiliza-se da diferença entre a distinção real e a distinção de razão (*ratio*). Enquanto a distinção real se dá “entre coisa e coisa”, a distinção de razão se dá entre duas noções de uma mesma coisa. Dadas tais distinções, pode-se dizer que a distinção entre ente e bem não é real, mas sim de razão, isso é, que um não difere realmente do outro, mas apenas diferem quanto às suas noções (*rationes*). Mas em que sentido bem difere de ente segundo sua noção? A diferença é que bem “acrescenta” algo à noção de ente: o de ser apetecível.

Bem é tudo o que é apetecível, ou seja, bem é o que todas as coisas apeteçam. Como todo ente apetece seu ser e a sua perfeição, então estes são bens. Além disso, algo é perfeito se e somente se (e na medida em que) é em ato. Mas algo é em ato se e somente se (e na medida em que) é ente. Portanto, aquilo que todas as coisas apeteçam (que é o bem), ou seja, aquilo que é apetecível, somente o é na medida em que for ente. Assim, pretende-se mostrar que ente e bem se convertem. Disto se segue que, na medida em que todas as coisas são, elas são boas. Logo, todo ente, enquanto ente, é bom.

---

<sup>49</sup> No *De Potentia* III, q. 9, a. 7, *ad* 11, Santo Tomás faz referência a três usos do termo “privação”. Há o uso no sentido próprio do termo, que é quando um ente não tem um bem que, por natureza, deveria ter. Há o uso no sentido extenso, que é quando um ente não tem um bem que é devido, não para a sua espécie, mas sim para o seu gênero (Santo Tomás exemplifica este uso dizendo que a toupeira está privada de visão). Por último, há o uso no sentido muito largo, que é quando um ente não tem um bem que não lhe é devido ter, nem mesmo segundo o gênero (nesse caso, diz-se que a planta está privada da visão). Nesta dissertação, quando se fizer uso do termo privação, este deve ser entendido no seu sentido próprio, pois é somente neste sentido que o mal é dito ser privação de bem.



Portanto, dada a convertibilidade entre ente e bem, e sendo o bem o oposto do mal, infere-se que o mal de modo algum pode ser um ente. Por isso, diz Santo Tomás, “é impossível que o mal seja um certo ser ou natureza (ou forma)”. Assim, ao invés de um ente ou natureza, conclui Santo Tomás, “resta que o mal seja certa ausência de bem”, e, por conseguinte, uma ausência de entidade, de ser. O mal, então, é uma espécie de não-ser (ou não-ente), e é nesse sentido que é dito não existente, nem um bem, “pois, sendo o ente, enquanto ente, um bem, não se nega que o mal é um ente sem negar que seja um bem” (assim como não se nega que é um bem sem negar que seja um ente).

Porém isso não significa que o mal seja uma espécie de ilusão, como se Santo Tomás sustentasse um otimismo radical e negasse a existência de males no mundo. De fato, o mal é real, podendo ser até chamado de existente. No entanto, se o mal existe não é como certo ente ou como certa forma ou natureza, pelos motivos expostos acima, mas sim como falta ou ausência destes. O mal, portanto, ao invés de ser uma coisa, é a falta de uma coisa. E essas faltas existem realmente no universo.

O mal, então, é uma espécie de não-ser. No entanto, deve-se observar que este “não-ser” pode ser entendido de dois modos: O primeiro deles é entender o não-ser de forma absoluta, isso é, como “pura negação”. Isso equivaleria a considerar o não-ser como sendo absoluta ausência de ser. O outro modo é considerar o não-ser privativamente, isso é, como privação. Dizer que o mal é privação, diferentemente do primeiro modo, não é dizer que o mal não-é simplesmente (negação absoluta), mas sim que é a falta de algo que não devia faltar. Mais exatamente, é uma privação de um bem devido, um bem que certo ente deveria ter. O mal, portanto, entendido desse modo, é a privação em um ente de um bem que lhe é próprio. Sendo assim, qual sentido deve ser aplicado ao mal?

Santo Tomás defende que o mal deve ser caracterizado como sendo uma privação. Caso contrário, se o sentido correto fosse o de negação absoluta, dois absurdos se seguiriam. Cabe, então, mostrar esses absurdos.

Cada coisa possui bens que lhe são devidos, segundo a sua forma. Assim, há certos bens para humanidade (forma do humano), para a “eqüinidade” (forma do eqüino), para a “petreidade” (forma da pedra), etc. Deste modo, há bens que são exclusivos do homem (só ele possui), e há bens exclusivos da pedra. Porém, segundo a forma do homem, não é próprio do homem possuir certos bens que a pedra possui. No entanto, se o mal fosse tomado como sendo uma ausência absoluta de ser, uma pura negação, então se teria que considerar um homem como sendo mau por “não possuir a velocidade da cabra ou a força de um leão”<sup>50</sup>, ou então, a dureza da pedra, pois a noção de pura negação se aplica a qualquer coisa negada, e não só àqueles bens que um ente deveria ter. Assim, entendendo o mal desta forma, se teria de admitir que qualquer falta de qualquer bem em um ente seria um mal, mesmo que este bem não fosse devido a este ente. Do fato do homem não ser uma pedra, por exemplo, se seguiria que ele não tem os bens exclusivos da pedra. Assim sendo, caso o mal fosse isso, o homem, por não possuir tais bens exclusivos da pedra, seria mau. Portanto todas as coisas, por serem somente elas e não outras coisas, isso é, por não possuírem os bens que não lhes é próprio possuir, seriam más, e isso é absurdo.

O segundo absurdo é mais simples e contundente do que o primeiro: Se o mal fosse não-ser absolutamente entendido, se seguiria que aquelas coisas que de modo algum existem (ou são) seriam más. Tudo aquilo que não existe e que, por isto mesmo, é não-ser de forma absoluta, seria mau. Ora, isto é outro absurdo.

Portanto o mal não é uma ausência de ser no sentido absoluto do termo. Desta forma, resta que o mal seja uma privação de algo que o ser deveria ter, mas que não tem. Portanto, o mal não é um ente (ou natureza), mas sim uma privação. Um exemplo de privação é a cegueira de um homem, pois é próprio do homem ter visão. Aqueles que não a têm não possuem certo bem que é próprio da sua espécie. Desta forma, a cegueira no homem é um mal.

Porém, como a privação é a falta em um ente de um bem que lhe é próprio por natureza, nota-se que ela não deve ser entendida somente como aquilo que um ente tem “a menos”, mas

---

<sup>50</sup> *Suma de teologia* I, q. 48, a. 3

também como aquilo que tem “a mais”. Um exemplo disto é um homem que possui uma mão com seis dedos, sendo que a mão deveria ter cinco dedos. O fato de esta mão não possuir cinco dedos, mas sim seis, seria um mal. Nesse caso, ainda haveria privação de um bem: Uma mão estaria privada daquele bem que lhe é próprio, a saber, ter cinco (e apenas cinco) dedos (pois ela teria seis). Assim, é um mal que uma mão tenha seis dedos quando deveria ter apenas cinco.

Ora, se a privação é a falta em um ente de um bem que este deveria possuir, então vê-se que só pode haver privação se há um sujeito que é privado. Em outras palavras, só há privação se algo, isso é, um ente, é privado de algo. Portanto a privação sempre será em um ente, como se este fosse o sujeito dela. Como ente e bem são conversíveis, segue-se que a privação, então, é a falta de um bem próprio em um bem. O sujeito da privação, portanto, é um bem e pode ser chamado de bem adjunto. Sendo assim, o mal existe de forma “parasitária” no bem adjunto, privando-o de algum outro bem.

Com isso, percebe-se que o mal jamais corrompe totalmente o bem, pois sempre haverá, em última instância, aquele bem adjunto que lhe serve como sujeito. Portanto, uma “entidade totalmente maligna”, em que não houvesse nada de bom, é algo fora de cogitação. Até mesmo um demônio, por exemplo, na medida em que é um ente, é bom.

Essa caracterização do mal como sendo privação em um bem adjunto de um bem próprio exclui que seja aceito o chamado “mal metafísico”. Se o mal metafísico for um mal que se segue do próprio estatuto ontológico das criaturas perante Deus, de modo que todas elas seriam más, justamente por não serem Deus, então não há lugar para o mal metafísico, ou, se há, ele não pode ser dito propriamente um mal. Sendo que não é devido a nenhuma criatura ser Deus, o fato de nenhuma delas ser Deus não constitui privação alguma para elas. Assim sendo, o “mal metafísico” não representa uma privação, mas sim uma “pura negação”, isso é, uma ausência absoluta de ser. Retomando a divisão feita mais acima entre não-ser, entendido como simples negação, e não-ser, entendido como privação, o “mal metafísico” estaria dentro do primeiro caso, pois este “mal”, embora seja uma ausência de um bem em um ente, não é a ausência de um bem próprio a esse ente. Portanto não é um mal.

## 4.2 O mal e as suas causas

É necessário que todo mal tenha uma causa. Porém não tem uma causa própria (*per se*), mas sim uma causa accidental. Pois, “tudo o que está em algo com em um sujeito, é preciso que tenha alguma causa, já que ou é causado pelos princípios do sujeito ou o é por alguma causa extrínseca”.<sup>51</sup> Como o mal está em um bem como em um sujeito, segue-se que ele deve ter alguma causa. Porém, como o mal sempre será produzido em função do bem que parasita, segue-se que o que é causado por si é esse bem, enquanto que o mal é acidentalmente causado.

### 4.2.1 *Causa final*

Que o mal não é causa final nem tem causa final pode-se ver tanto nos agentes naturais quanto nos agentes voluntários. Inicialmente, se falará sobre os agentes naturais. Todo ente apetece a sua perfeição, seja pelo apetite natural, sensitivo ou racional. O agente natural, então, é movido pelo seu apetite natural. Porém, se o seu apetite é atraído, é preciso haver algo que o atraia, já que é impossível ser atraído por nada, e esse algo deve ser um bem, já que representa a perfeição da coisa. Sendo o mal privação de bem, não pode atrair. Portanto, não pode *ser* causa final. Além disso, para ter um fim é preciso ser algo. Como o mal é “falta de algo”, ele também não tem um fim. Portanto, não pode *ter* causa final. Agora, se falará sobre os agentes voluntários.

Como foi dito acima, o bem é o que todas as coisas apetezem. Todo agente age por um fim, e age por esse fim, porque o toma como sendo um bem. O mal,

---

<sup>51</sup> *Suma contra os Gentios* III, capítulo 14

então, por se opor ao bem, não pode ter razão de fim, nem ser apetecido por algo. A situação mais próxima de o mal ter razão de fim seria na medida em que ele aparentasse ser um bem ao agente, mas, nesse caso, o agente estaria agindo, porque tomou esse mal como sendo um bem. Portanto, se todo agente age por um fim e se esse fim tem razão de bem, então nenhum agente age por um mal, enquanto mal. Em outras palavras, o mal está fora da intenção.

Porém, “mesmo estando fora da intenção, o mal é voluntário, ainda que não diretamente, mas sim indiretamente”.<sup>52</sup> Para explicar melhor esse ponto, deve-se atentar para a diferença entre “intenção” e “volição”.<sup>53</sup> A intenção se refere àquilo que por si mesmo é querido e apetecido, isso é, “a intenção versa sobre o fim, e o fim, enquanto tal, sempre é querido por si mesmo”.<sup>54</sup> A volição, por sua vez, versa não só sobre “aquilo que é apetecido e querido por si mesmo, mas também sobre o que é querido por outra coisa”<sup>55</sup>, isso é, versa não só sobre o fim, que é querido por si, mas também ao que se quer em função do fim. Nas palavras de Santo Tomás, “a intenção se dirige ao fim último, querido por si mesmo. A vontade (*ou volição*), por sua vez, tende também aos meios que se quer em ordem a outra coisa”.<sup>56</sup> Assim, vê-se que a noção de volição é mais ampla do que a da intenção.

Tanto a intenção quanto a volição são atos da vontade. Assim, o fato de o mal estar fora da intenção não implica que não seja voluntário. Como está incluído na volição, esse mal na ação é voluntário, bastando para isso que ele seja “previsível”.<sup>57</sup>

---

<sup>52</sup> *Suma contra os Gentios* III, capítulo 6

<sup>53</sup> Essa nomenclatura se baseia nos comentários da edição da *Suma contra os Gentios* da B.A.C (1953), p. 11. Santo Tomás, ao invés de “volição”, usa simplesmente o termo “vontade”.

<sup>54</sup> Comentário da *Suma Contra os Gentios* da B.A.C (1953), p. 11.

<sup>55</sup> *idem*

<sup>56</sup> *Suma contra os Gentios* III, capítulo 6

<sup>57</sup> Para maiores comentários sobre esse ponto, ver a seção 6.1.3 dessa dissertação.

Portanto o mal nunca é querido por si mesmo, já que não tem razão de fim, mas sempre em função de outra coisa, que, por sua vez, tem razão de bem. O mal, então, “é voluntário, ainda que não diretamente (*per se*), mas sim indiretamente (*per accidens*)”.<sup>58</sup> Para ficar ainda mais claro, segue-se um exemplo.

Suponha-se um caso de vingança. O vingador, ao fazer a vingança, intenciona o prazer pessoal que terá ao se vingar, pois a intenção diz respeito ao fim, ao que é querido por si mesmo. Porém a volição, diferentemente da intenção, engloba não só o que é querido por si, o fim, mas também o que é querido em função do fim. O mal da vítima faz parte da vingança. Nesse sentido, o mal que a vítima sofre é querido em função do que se quer por si, a saber, o prazer da vingança, e, por isso, é dito ser querido acidentalmente. Portanto, embora o mal esteja fora da intenção, não está fora da volição, pois é querido por acidente. Esse mal, então, não está fora da intenção.

Santo Tomás também apresenta um exemplo: A ação de jogar uma carga ao mar para se salvar de um naufrágio. Nesse caso, não se intenta jogar a carga ao mar, mas sim se salvar. Não se quer jogar a carga ao mar por si, mas sim em virtude da salvação. O “jogar a carga” é querido, então, apenas por acidente, e isso é voluntário. Portanto “o pecado e a maldade são voluntários, assim como é o jogar a carga ao mar”.<sup>59</sup>

---

<sup>58</sup> *Suma contra os Gentios* III, capítulo 6

<sup>59</sup> *Suma contra os Gentios* III, capítulo 6

Assim, Santo Tomás conclui: “É impossível que o mal, enquanto tal, seja apetecido, pelo apetite natural, pelo animal, ou pelo racional”.<sup>60</sup> O mal, portanto, não pode ser causa final. Além disso, como o mal nas ações voluntárias não tem ordem quanto ao fim, mas sim desordem quanto ao fim, segue-se que, ao invés de ter um fim, o mal na ação tem falta de um fim. Portanto, também não tem causa final.

#### 4.2.2 *Causa material e causa formal*

O mal foi caracterizado acima<sup>61</sup> como sendo privação de um bem devido, e não como sendo alguma forma ou natureza. O mal, então, é a carência daquilo que se devia ter. Nesse sentido, o fato de o homem não ter asas, usando o exemplo de Santo Tomás, não representa uma mal para ele, pois não é próprio da sua natureza possuir asas, mas sim é próprio não possuir. Do mesmo modo, não é um mal que não seja ruivo, pois, embora ser ruivo não contrarie a sua natureza, ela não exige que assim seja. Por outro lado, possuir uma mão com quatro dedos é um mal para o homem, pois sua natureza exige uma mão com cinco dedos. Portanto este homem estaria privado de uma mão com cinco dedos, o que é um mal para ele.

O mal, então, é certa falta da forma devida. Nesse sentido, é dito que não *tem* causa formal, pois é, justamente, falta de forma. Pelo mesmo motivo, o mal não pode *ser* causa formal, pois não pode ser forma o que é falta de forma.

Além disso, foi dito que, se o mal é privação, então é privação de alguma coisa em alguma coisa. Em outras palavras, se o mal é privação, então é necessário

---

<sup>60</sup> *Suma de Teologia* I, q. 19, a. 9

<sup>61</sup> Ver a seção 4.1 desta dissertação.

que esteja como que parasitando um bem, o tendo como sujeito. O mal pode estar tanto em uma substância quanto na ação de uma substância. No primeiro caso, tem-se a chamada “coisa má”, isto é, um ente, e por isso um bem, que está privado de algum bem próprio, enquanto que no segundo tem-se a “ação má”, isto é, uma ação que está privada da ordem devida. Tanto na substância quanto na ação, tudo o que nelas houver de entidade, será dito ser um bem, ao passo que tudo o que tiver de privação, será dito um mal. Nesse caso, tanto em um quanto em outro, o mal, que é a privação, sempre tem o bem como sujeito. Por isso, pode-se dizer que o mal *tem*, e precisa ter, uma causa material, que é, justamente, o bem adjunto que lhe serve como sujeito. Além disso, dado o próprio caráter de privação, que é falta de algo, o mal não pode *ser* causa material.

#### 4.2.3 *Causa eficiente*

Aqui será visto que o mal não pode, em hipótese nenhuma, ter causa por si (isso vale não só para a causa eficiente, mas também para a material, formal ou final), mas apenas por acidente. Também se verá que o mal não pode ser causa (nem eficiente, nem material, nem formal, nem final), restando, portanto, que a causa do mal seja um bem. Além disso, se mostrará que o bem pode ser tanto causa deficiente do mal, quanto causá-lo através de sua perfeição. Nesse último caso, como será visto, não se pressupõe nenhuma deficiência no agente.

##### 4.2.3.1 O bem causa acidentalmente o mal

O mal, de modo algum, pode *ser* causa. Isso porque toda causa é ou material, ou formal, ou eficiente, ou final (é matéria, forma, agente ou fim). Porém, “o mal não pode ser matéria nem forma, pois tanto o ente em ato quanto o ente em potência são bens. Também não pode ser



agente, pois todo agente age enquanto está em ato e tem forma”.<sup>62</sup> Também não pode ser fim, pois todo fim tem razão de bem. Já que o mal não pode ser causa, resta que seja o bem a causa do mal.

O bem, por sua vez, pode ser causa do mal tanto por uma certa deficiência que possui, quanto pela sua perfeição ou virtude. No entanto, em ambos os casos, ele é dito ser causa apenas por acidente, no mesmo sentido em que se diz que “a cavação de uma sepultura é causa por acidente do achado de um tesouro”.<sup>63</sup>

Que o mal não pode ter causa por si é algo que se segue da sua própria noção, pois, sendo que o mal é uma privação que parasita um certo bem, isso é, que tem como sujeito um bem, ele só será causado na medida em que tal bem for causado. É por um bem deficiente ser causado, por exemplo, que a deficiência desse bem também o é. O que possui causa por si, então, é o bem, ao passo que o mal só possui causa por acidente.

Como foi dito, pode haver ou não uma deficiência no bem que causa por acidente um mal. Sendo assim, inicialmente se analisa o bem enquanto causa deficiente, para só depois tratar da causalidade pela virtude do agente.

#### 4.2.3.2 O bem enquanto causa deficiente

Se na causalidade eficiente há algo que produz algo, e se o mal, por ter caráter de privação, é “falta de algo”, então vê-se que o mal não pode *ser* nem *ter* causa eficiente. Porém, pode acontecer de uma causa deficiente causar um efeito deficiente. Nesse caso, já que o efeito é deficiente, porque a causa é deficiente, pode se dizer que o mal nesse efeito *tem* uma causa deficiente, ao invés de eficiente.

Essa causa deficiente, no entanto, só é causa por acidente do mal, pois o que é por si causa e causado é o bem. Mesmo que o agente seja deficiente, ele só é dito ser causa por si enquanto é

---

<sup>62</sup> *Suma contra os Gentios* III, capítulo 10

<sup>63</sup> *De Malo*, q. 1, a. 3, c.

eficiente, e não enquanto é deficiente.<sup>64</sup> Nesse caso, vê-se que aquilo que é dito *ser* ou *ter* causa por si é a coisa deficiente, que é um bem, e não a deficiência da coisa, que é um mal. Esta última é causada apenas acidentalmente, enquanto se causa, por si, o bem.

Porém, quando um agente deficiente causa um efeito deficiente, é pela deficiência desse agente que o efeito é assim. Nesse sentido, tal agente pode ser dito causa deficiente desse mal do efeito, pois, à ação de causar deficientemente um certo bem, segue-se que nesse bem haverá, de forma parasitária a ele, uma deficiência. Em outras palavras, na medida em que um bem deficiente causa um bem deficiente, ao causar esse bem, causa, por acidente, a deficiência dele.

No entanto há de se notar “que o mal é causado de um modo nas coisas naturais, e de outro nas voluntárias”.<sup>65</sup> Portanto, se o bem é causa acidental do mal, tal causalidade se dá de um modo nos agentes naturais e de outro nos agentes voluntários. Assim, será visto um caso e depois o outro, mostrando como se dá essa causalidade acidental.

#### 4.2.3.2.1 Nas coisas naturais

Nas coisas naturais (incluindo o homem, considerado enquanto agente natural), essa causalidade acidental pode provir tanto da deficiência do agente quanto da deficiência da matéria envolvida. Por aquilo que já foi dito sobre a noção de “causa deficiente”, é possível perceber como se dá o caso em que há um defeito no agente. Porém é preciso deixar alguns pontos mais claros.

Será da parte do agente quando este é deficiente na sua virtude, o que resulta em uma ação defeituosa e em um efeito deficiente. Porém um agente não age por aquilo que tem de falta de virtude, como já foi dito, mas sim por aquilo que tem de virtude. Por isso deve-se dizer que o mal é causado apenas acidentalmente pelo agente, pois a deficiência diz respeito à falta de virtude e, na ação de causar, essa falta de virtude é apenas acidental em relação à virtude mesma. Desse modo, se diz que o mal, ao invés de ter causa eficiente, tem causa deficiente, porque provém da

---

<sup>64</sup> Caso fosse imaginado um certo agente completamente deficiente, ele não poderia causar nada.

<sup>65</sup> *Suma de Teologia I*, q. 49, a. 1, ad 3

causa enquanto esta é deficiente e, portanto, enquanto não é causa eficiente. E o mesmo vale para quando o defeito da ação é produzido por causa de uma deficiência nos instrumentos requeridos para se realizar essa ação, isso é, no agente instrumental.

Portanto essa deficiência da parte do agente pode estar tanto no agente principal, quanto no instrumental. Um exemplo de defeito no agente principal seria o de uma criança recém-nascida que possui os instrumentos para andar (as pernas), mas possui uma debilidade na virtude motora, pois não consegue usar tais instrumentos. Por outro lado, um homem que claudica por possuir uma perna mais curta do que a outra, embora não tenha defeito na virtude motora, é debilitado quanto ao instrumento, pois possui uma perna defeituosa. Nesse caso, não haveria defeito na virtude motora, porque, caso a perna desse homem não fosse defeituosa, ele andaria normalmente. O defeito, então, estaria no agente instrumental.

Dito isso sobre o caso em que há um defeito no agente, fala-se sobre o caso em que há uma matéria deficiente (ou indisposta). Se a matéria não está disposta a receber adequadamente a forma do agente, então se segue um defeito no efeito da ação desse agente, não por culpa dele, mas sim da matéria defeituosa. Esse é o caso, por exemplo, dos partos monstruosos, em que, por indisposição do sêmen, a forma recebida é defeituosa. Nesse exemplo, então, o mal teria como causa a matéria deficiente, e não o agente em questão. Dito isso sobre os agentes naturais, passa-se aos agentes voluntários.

#### 4.2.3.2.2 Nas coisas voluntárias

Nas coisas voluntárias, a questão é um pouco diferente, pois o vício moral não se pode seguir de um defeito na virtude, pois “a debilidade da virtude elimina ou, pelo menos diminui, a gravidade do mal moral cometido”.<sup>66</sup> Também não pode ser por alguma debilidade no instrumento utilizado, debilidade essa que seria não voluntária, e por isso “o mancar do coxo não é um mal moral, mas sim natural”.<sup>67</sup> Por isso, dado o caráter mais complexo do mal nas ações voluntárias, ele será visto mais adiante, em uma seção à parte.<sup>68</sup>

---

<sup>66</sup> *Suma contra os Gentios* III, capítulo 10

<sup>67</sup> *idem*

<sup>68</sup> Ver a seção 4.4 desta dissertação.

#### 4.2.3.3 O bem enquanto é causa pela virtude

Por último, fala-se de um modo especial pelo qual o mal pode ser causado, pois ele não se dá por uma deficiência no agente nem na matéria, mas sim pela virtude e perfeição do agente. Um agente perfeito, portanto, pode ser causa do mal desse modo.

Esse mal causado pela virtude do agente se dá quando, da forma produzida por esse agente, se segue a privação de outra forma. Assim, certas coisas implicam a privação de outras. Por exemplo: a forma do fogo implica a privação da forma da água. Assim, quanto mais perfeita for a virtude do fogo, mais perfeitamente a água será corrompida. Dessa maneira, é pela perfeição do agente que o mal é causado.

Nesse caso, nota-se que o mal em questão não é o efeito pelo qual o agente age. No exemplo, o efeito próprio seria transmitir a forma do fogo e não a corrupção da água. O que se causa propriamente, então, é o fogo, e não a privação da água. Esse mal, por isso, também é dito ser causado acidentalmente pelo agente, que, ao imprimir a sua forma, causa a privação de outra.

### **4.3 Divisões do mal**

A definição de mal como privação é a mais geral possível. Assim sendo, se há o objetivo de desenvolver melhor tal definição, o mais aconselhável é distinguir as várias “espécies” de mal. Por isso, seguindo Santo Tomás, o mal será dividido em:

- (A) Mal *simpliciter* e Mal *secundum quid*
- (B) Mal físico e Mal moral
- (C) Mal de pena e Mal de culpa

Pode-se dizer que há uma ordem entre esses três grupos acima, que diz respeito à amplitude das definições do mal, segundo a qual a distinção feita entre os pares de (A) é mais ampla do que a feita nos pares de (B) e a feita em (B) é mais do que (C). Como será visto, os pares de um grupo mantêm relações com os pares dos outro grupo. Por exemplo, o mal físico pode ser definido nos termos de um mal *secundum quid*, e o mal de culpa, nos termos de um mal moral. Como a distinção entre mal *simpliciter* e mal *secundum quid* é a mais ampla delas, será a primeira a ser analisada.

#### 4.3.1 *Mal simpliciter e Mal secundum quid*

Como já foi dito, o universo é um todo ordenado. Este todo é perfeito, embora isso não implique que as partes que o formam também o sejam. Na verdade, a perfeição desse todo requer que haja desigualdade entre as partes, isto é, que haja nas criaturas diversos graus de bondade. A perfeição do universo, então, inclui a existência não só de entes incorruptíveis, como também de corruptíveis, para que a diversidade seja alcançada. Estes últimos, estão fadados a se corromperem.

Além disso, também foi visto que essa diversidade entre as coisas criadas implica que o bem de alguns delas acarrete o mal de outras. Um exemplo seria o caso em que o bem do leão representa o mal do asno, pois este serve de alimento para aquele.

Estes males que são resultado da realização de algo que é bom em si mesmo (*simpliciter*), isso é, que são causados acidentalmente quando um certo bem se realiza, são os chamados males *secundum quid*.

O mal *secundum quid* não é “mal em si mesmo” (*simpliciter*), mas sim em relação a outra coisa, como o próprio nome já sugere. Um bom exemplo seria a pena justa que pode ser imposta por Deus: O bem da ordem da justiça implica a privação de algum bem particular a alguém que peca, pois a justiça requer que quem peque seja privado de um certo bem que apeteça. Essa pena que causa privação, para o pecador, é um mal. Porém, é apenas acidentalmente má, pois a pena é a realização do bem da justiça, o que é um bem. Assim sendo, a pena é boa em si mesma

(*simpliciter*), mas é má para o pecador. Por isso, ela é dita ser um mal apenas *secundum quid*, pois, na verdade, é a realização de um bem em si mesmo (*simpliciter*) que, para o pecador, é um mal. Do mesmo modo, a forma do fogo, que é um bem *simpliciter*, pode ser o mal da água (mal *secundum quid*).

Assim, vê-se que nada impede que o que é um bem *simpliciter* seja um mal *secundum quid*. Além disso, vê-se que o mal *secundum quid* pode ser segundo a ordem natural, como no caso do asno que serve de alimento para o leão, e no da água, que é corrompida pela forma do fogo. Sendo Deus o criador da ordem da natureza, pode-se dizer que é o “criador” desse mal *secundum quid*. Porém, quando se diz que “Deus criou o mal”, deve ser entendido que esse mal não foi criado enquanto mal, mas sim enquanto é um bem *simpliciter*. O que Deus cria, então, é um bem *simpliciter*, o que pode ser, às vezes, um mal *secundum quid*. Por isso, esse mal só é criado e querido acidentalmente por Deus, pois é a criação de um bem o que é principalmente visado.

Em contrapartida ao mal *secundum quid*, há o mal *simpliciter*. Nesse caso, não há um bem *simpliciter* que é causado e que representa um mal para uma criatura, mas apenas uma criatura privada de algum bem particular de que dependa a sua perfeição. Assim, o mal *simpliciter* não é em nenhum aspecto e para nenhuma criatura um bem *simpliciter*, como ocorre no outro caso. Na verdade, pode acontecer o contrário do outro caso, pois uma criatura racional pode realizar um bem *secundum quid*, como o prazer imediato que certo pecado pode oferecer, mas que é um mal *simpliciter*, pois seria um afastamento da criatura em relação a Deus. Como o mal *simpliciter* afasta de Deus, então também afasta da ordem natural das coisas. O mal *simpliciter*, então, representa uma desordem em relação à ordem devida.

Assim sendo, pode ser observada uma outra diferença entre o mal *secundum quid* e o mal *simpliciter*, no que diz respeito aos seus “modos de corromper”: Enquanto que a corrupção do mal *secundum quid* ocorre pela “atualização” de algo (um bem), no mal *simpliciter* ocorre pela não atualização de algum bem, ou seja, por defeito da virtude efetiva. Assim, no primeiro caso,

por exemplo, é forma do fogo que “atua” e corrompe a água. Já, no segundo caso, é o fato da ordem devida “não atuar” que leva ao efeito mau.<sup>69</sup>

#### 4.3.2 *Mal físico e Mal moral*

Essa distinção é entre os males que se encontram na ordem da natureza e os males que se afastam dela, que destroem tal ordem. Os que são de acordo com a ordem são os males físicos, enquanto que os males morais se afastam dela.

“O mal físico é uma privação de qualquer bem nos entes que carecem de razão”.<sup>70</sup> Dada essa definição, pode-se ver que a morte do asno, por exemplo, ao servir de alimento ao leão, pode ser enquadrada nela. Esse mal também seria o da água, ao ser corrompida pelo fogo. Seria possível citar aqui o mal físico nos homens, porém, todo mal físico humano pode ser caracterizado como sendo um mal de pena, pois, em última instância, só ocorre depois do pecado original.

O mal moral, por sua vez, é uma desordem na ação voluntária de uma criatura livre, isto é, um afastamento da ordem moral devida. De certo modo, o mal moral vai ser identificado com o mal de culpa, pois, em última instância, qualquer transgressão da ordem moral será uma transgressão da ordem criada por Deus.

Dito isso, nota-se que há uma semelhança nessa distinção com a distinção entre mal *simpliciter* e mal *secundum quid*. Assim como o mal *secundum quid* ocorre segundo a ordem da natureza, o mal físico também. Da mesma forma, assim como o mal *simpliciter* significa um “afronta” à ordem devida, o mal moral também. Além disso, lembrando que as “as partes” do universo se combinam de tal forma a criar uma ordem do todo perfeita, e que tal ordem inclui certos males físicos (vide o caso da sobrevivência do leão), então se poderia dizer que os males físicos são males *secundum quid*, pois só são males para as criaturas em particular que o sofrem,

---

<sup>69</sup> Para maiores detalhes sobre esse ponto, ver a seção 4.4 desta dissertação.

<sup>70</sup> “*Introducion a las cuestiones 48-49*”, *Suma Teológica* II, B.A.C, p. 552

enquanto que, na verdade, eles representam um bem *simpliciter*, a saber, o bem da ordem do universo. Se é assim, então o mal *simpliciter*, aquele que é uma afronta à ordem estabelecida, se identifica com o mal moral, pois, diferentemente do mal físico, ele não contribui em nada para a perfeição do todo. Se o mal *simpliciter* é um mal maior em relação ao *secundum quid*, então o mal de culpa será o grande mal, quando comparado ao mal físico.

### 4.3.3 *Mal de pena e Mal de culpa*

Essa distinção é entre o mal na integridade da criatura voluntária e o mal na ordem devida da operação dessa criatura. Todo mal, nas coisas voluntárias, é ou mal de pena, ou mal de culpa, e essa distinção se aplica somente a elas.

O mal de pena “consiste na subtração da forma ou integridade da criatura”,<sup>71</sup> ou seja, um mal físico imposto à criatura como pena de algum mal de culpa. Esse mal de culpa cometido por um homem pode ser, em última instância, o pecado original, de modo que certos males físicos humanos podem ser entendidos como uma pena pelo pecado original, pois somente após esse pecado é que o homem passou a sofrer esses males (como, por exemplo, a cegueira).

Nota-se que o mal de pena, assim como os males físicos das criaturas não racionais, pode ser dito mal *secundum quid*, pois, ao punir uma criatura, Deus está visando ao bem da justiça, que exige a punição dos pecadores. Assim, a pena do pecador consiste em um bem *simpliciter*, que é o bem da justiça.<sup>72</sup> Desse modo, o mal de pena só é querido por Deus acidentalmente, pois o que quer principalmente é um bem.

O mal de culpa, por sua vez, “consiste na falta da operação devida nas coisas voluntárias”<sup>73</sup>, isto é, em uma desordem na ação de uma criatura voluntária. O mal de culpa, então, é uma transgressão voluntária da lei divina por parte de uma criatura racional. Ele é um afastamento da ordem criada por Deus. Já que Deus quer preservar esse bem da ordem, então se segue que o mal de culpa Deus não quer de nenhum modo, nem por acidente, pois este é uma

---

<sup>71</sup> *Suma de Teologia* I, q. 48, a. 5

<sup>72</sup> Há outros tipos de males que poderiam ser enquadrados aqui, como o mal de provação, por exemplo, que, embora seja um mal *secundum quid*, tem por objetivo o crescimento espiritual da criatura, o que é um bem *simpliciter*.

<sup>73</sup> *Suma de Teologia* I, q. 48, a. 5



destruição de tal ordem, mas apenas permite este mal.<sup>74</sup> Como foi dito, o mal de culpa se identifica com o mal moral, sendo o pecado a ação voluntária que padece de tal mal. Dada a importância do pecado para se entender o problema do mal, na próxima seção ele será analisado atentamente.

#### **4.4 Sobre o mal moral: Intenção, ordenação e pecado**

O termo “agir” pode ser empregado em mais de um caso. Na *Suma de Teologia* I, q. 83, a. 1, Santo Tomás determina três modos de agir: (1) Certos entes agem sem discernimento. Esse é o caso de todos os entes que não possuem conhecimento. (2) Outros agem com discernimento, mas sem liberdade. Esse é o caso dos brutos, animais que possuem apenas um conhecimento sensível. Neste caso, diz-se que agem por “discernimento natural”, e tal modo de agir não é livre, porque esse discernimento não provém da reflexão racional, mas sim do “instinto natural”. Assim, a ovelha vê o lobo, e o instinto a faz fugir. (3) Outros, ainda, agem com discernimento e com liberdade. Este modo é exclusivo dos entes racionais. Pela virtude cognoscitiva, discernem que devem evitar ou buscar alguma coisa. Este discernimento é capaz de visar a múltiplas possibilidades, diferentemente daquele proveniente do instinto natural, que é relativo apenas a um ato particular determinado. Tal discernimento, portanto, não provém do instinto, mas sim da reflexão racional.

Toda ação visa a um fim. Uma pessoa só deseja certo fim, porque esse fim se lhe afigura como sendo um bem. Portanto uma pessoa só deseja certo fim na medida em que este fim lhe aparenta ser um bem. Assim sendo, se uma pessoa age, é porque há um movimento da sua vontade em direção a um fim, isto é, tendendo a um fim, e este lhe parece ser um bem. Este movimento da vontade tendendo a um fim recebe, justamente, o nome de intenção.

Ora, se o fim de uma ação só é desejado na medida em que o agente que a realiza o toma como sendo um bem, então fica claro que, de algum modo, esse agente deve conhecer esse fim, pois, caso contrário, não poderia considerá-lo um bem (como se poderia achar bom algo que se desconheça absolutamente?). Por isso, embora a intenção possa ser definida como um ato da

---

<sup>74</sup> Para maiores detalhes sobre esse ponto, ver a seção 6.1.3.1 dessa dissertação.

vontade, o elemento racional não está excluído, pois o indivíduo cuja vontade tende para certo fim deve, de algum modo, conhecer esse fim.

Porém, tender a um fim não basta. É preciso alcançar esse fim. Para isso, a vontade precisa escolher o melhor meio para alcançá-lo. Novamente, embora a escolha seja um ato da vontade, não se exclui o elemento racional, pois, como diz Gilson:

O homem tende a seus fins (...) mas, para alcançá-los, ele necessita escolher os meios de seus fins. Essa escolha pressupõe, por sua vez, uma deliberação racional, (...), que dura até que a vontade, considerando-se suficientemente esclarecida, decida escolher tais meios de preferência a tais outros (2006, p. 424).

Portanto, além de a vontade tender a seus fins, ela ainda deve escolher, após deliberação racional, os melhores meios para esses fins.

Assim sendo, fazendo uma analogia com os termos “parte inicial”, “parte média” e “parte final”, a intenção seria como a parte inicial de uma ação, enquanto que a deliberação e a escolha seriam a “parte média”. A “parte final”, por sua vez, seria a consumação dessa ação.

Isso serve para salientar que a intenção é o ponto inicial da ação e, portanto, faz parte da ação. Assim, com este ato inicial da vontade, com este movimento dela tendendo a um fim, a ação já começou a ser realizada, mesmo que não venha a ser consumada. É por ser essa espécie de ponto de partida da ação que a intenção já determina a qualidade moral dessa mesma ação. Em outras palavras, se na base da ação encontra-se uma intenção má, então a ação será moralmente má. No caso de haver uma intenção boa, sempre há algo nesta ação pelo qual ela pode ser dita boa. Sobre essa relação entre “intenção boa” e “ato bom”, Gilson (2006, p. 424) nota que, “mesmo nos casos onde a escolha dos meios não seja tão boa, pois pode acontecer de calcularmos mal nossos atos ou falharmos na sua execução, ainda resta algo de bom no ato realizado”.

A mesma relação poderia ser feita entre uma intenção má e uma má ação, pois, se a intenção é uma espécie de começo ou fundamento do ato bom, também será do ato mau. Nesse sentido, afirma Gilson (2006, p. 422) que: “Ao pecado que se comete em ato, ao pecado que se comete em palavra, vai se acrescentar doravante o pecado que se comete em pensamento”. Este último “é aquele que se comete no coração do homem” e é a fonte dos outros dois. E é por esse

pecado fundamental ser a fonte dos outros dois que “a palavra e a ação que ele determina<sup>75</sup> apenas o conduzem a seu pleno desenvolvimento” (Gilson, 2006, p. 422).

Esse pecado “que se comete em pensamento” ou “que se comete no coração do homem” é, justamente, a malevolência da intenção. Por isso, “a essência do bem e do mal moral vai ser transferida do ato à vontade, porque é por ela (...) que nossa vida é reta ou pecadora. E por ‘vontade’ cumpre entender aqui esse movimento secreto do coração, que se dirige para certo objeto ou certo fim” (Gilson, 2006, p. 422), isto é, cumpre entender como sendo a intenção.

Mas, afinal de contas, quando a intenção é dita boa e quando é dita má? Sendo ela o fundamento da boa ou da má ação, a seguinte pergunta é semelhante: Quando uma ação é moralmente boa e quando é má? Pode-se definir essa linha divisória pela concordância ou discordância com a natureza do agente voluntário. Assim sendo, “um ato é moralmente bom quando é conforme à natureza de quem o consuma” (Gilson, 2006, p. 397), enquanto que o pecado é “contrário à ordem que a natureza de quem o comete prescreve” (Gilson, 2006, p. 398). A natureza de um ente pode ser definida como aquilo que o situa em sua espécie própria. Ora, é a forma desse ente que faz isso. Sendo assim, qual é a forma do composto humano? Gilson (2006, p. 398) responde e conclui: “É sua alma racional. Logo, é a razão que confere à nossa natureza seu caráter propriamente humano. Se é assim, definir a virtude e o bem moral como o que se harmoniza à nossa natureza, equivale a defini-los como o que se harmoniza à razão”. Por outro lado, o pecado é um ato contrário à ordem da razão, é o ato que não se harmoniza à razão.

Portanto o pecado é uma determinada ação desordenada, ou então, é uma ação praticada por um sujeito que não está regrada pela razão. Porém, considerando que a própria razão é criada por Deus e que é a “razão divina” que ordena o todo, então fica claro que esta é mais fundamental do que aquela. Sendo assim, se a vontade humana deve ser regrada pela razão humana ao agir, então ela também está sendo regrada pela “razão divina”. Nesse sentido, argumenta Santo Tomás: “Em todas as causas ordenadas, o efeito depende mais da causa primeira que da segunda, porque essa não age senão em virtude daquela (...). É em virtude da lei eterna, que é a razão divina, que a

---

<sup>75</sup> Essa seria, retomando a analogia anterior, a “parte final” da ação.

razão humana é regra da vontade humana, pela qual se lhe mede a vontade”.<sup>76</sup> Já que a razão humana “reflete”<sup>77</sup> a razão divina, então, ao agirmos sem o regramento da primeira, estamos agindo sem o regramento da segunda. Em outras palavras, ao se agir desordenadamente quanto à razão, tal desordem, além de ser quanto à razão do agente, também será em relação à razão divina, desviando-se, portanto, da ordem final e suprema. Nas palavras de Gilson (2006, p. 401), “violar as leis da razão, regra próxima dos nossos atos, é violar sua regra primeira e fundamental, essa lei eterna que de certo modo não é mais que a razão de Deus”.

A retidão da vontade humana, então, se mede pela concordância com a razão humana, mas, como esta existe em virtude da razão divina, e, como a razão divina é principal em relação à humana, então a retidão da vontade humana é medida principalmente pela razão divina ou, usando outros termos, pela lei divina. Por isso, o pecado, além de desrespeitar a própria razão de quem o comete, desrespeita principalmente a lei divina, a ordem criada por Deus. Nesse sentido, o pecado é uma afronta a Deus, uma certa destruição da obra ordenada criada por Ele. O pecador é um “adversário de Deus” (Gilson, 2006, p. 413) ao pecar. Como diz Santo Tomás: “A natureza do pecado consiste no desviar-se da ordem final”.<sup>78</sup>

Portanto fica assim definido o pecado: Uma ação não ordenada pela razão e pela lei divina. O pecador, então, é aquele que age sem considerar a regra da razão e da lei divina. Nota-se, com isso, que há dois “momentos” distintos: Um primeiro momento, em que o agente está considerando ou não a regra de razão e da lei divina, e um segundo momento, em que parte para a realização da ação e, de acordo com o primeiro momento, faz isso ordenadamente ou não. Se age considerando tal regra, então a ação é moralmente boa. Se age desconsiderando, a ação é moralmente má. Portanto, como nota Maritain (1946, pp. 216-218), vê-se que o mal moral não está no primeiro momento, mas sim no segundo. Como diz Santo Tomás, não se precisa (e nem se pode) estar sempre atento à regra da razão e da lei divina, e isso não é propriamente o problema. O problema é *agir* sem atentar à regra.<sup>79</sup> Embora não se precise atentar sempre à regra,

---

<sup>76</sup> *Suma de Teologia* I-II, q. 19, a. 4

<sup>77</sup> Com todas as limitações envolvidas na comparação.

<sup>78</sup> *Suma de Teologia* I-II, q. 21, a. 1, *ad* 3

<sup>79</sup> *De malo*, q. 1, a. 3: “[...] o fato mesmo de não se observar em ato essa regra não é um mal [...] dado que a alma não está obrigada a observar nem pode observar sempre, em ato, uma regra desse tipo”. Além disso, no mesmo texto se lê: “[...] um artífice peca não por não ter sempre uma medida, mas pelo fato de que, sem ter uma medida, procede

deve-se sempre atentar a ela ao agir. A ação, portanto, deve ser sempre regradada pela razão e pela lei divina. A privação de tal regramento é o que caracteriza o pecado<sup>80</sup>. Parte da criatura tanto a iniciativa de considerar as regras da razão e da lei divina na hora de agir, quanto a iniciativa de não as considerar. De fato, esse é o ponto inicial da qualificação moral da ação. Este é o fundamento do bem e do mal moral. Nesse sentido, “a concordância ou a discordância interna da vontade com a lei divina basta para definir uma ordem de obediência ou transgressão moral (...). É aí, antes mesmo das ações e das palavras, que se consuma o mal e se cometem os crimes”(Gilson, 2006, p. 421). Essas “palavras e ações” apenas conduzem o pecado a seu pleno desenvolvimento.

Assim sendo, vê-se que parte da criatura a iniciativa de considerar ou não a regra. Como as ações ordenadas são um bem, e como todo bem provém, em última instância, de Deus, então, nas ações moralmente boas, a causa primeira é Deus. Por outro lado, agir voluntariamente após voluntariamente não considerar a regra da razão e da lei divina é o que caracteriza o pecado. Nesse caso, a criatura tomou a iniciativa de se desviar do bem devido. Tem-se, então, não um bem, mas sim a privação de um bem. Como resultado, vê-se aqui a única afirmação da criatura como causa primeira: Ela é causa primeira do mal moral.<sup>81</sup>

Mas, como se explica essa capacidade da criatura de errar? Em outras palavras, qual a raiz do mal moral? Pelo que já foi dito, conclui-se que a origem do mal moral está um certo “defeito” da vontade. Este defeito consiste, justamente, no fato da vontade não se ater sempre à regra da razão e da lei divina, isto é, no fato de ela, às vezes, desconsiderar tal regra. Porém, tal defeito, embora seja voluntário, não é um mal<sup>82</sup>: Não é um mal natural porque, se fosse, as ações seriam sempre moralmente más, pois seria da natureza da vontade errar. Não é um mal moral porque, se fosse, não seria a origem do mal moral (ou então seria uma resposta circular): estar-se-ia explicando o mal moral por um mal moral, e este seria a raiz do primeiro. Ora, se esse defeito já fosse um mal moral, e se o objetivo é explicar a origem de tal mal, então seria preciso explicar a origem deste também. Assim, sob pena de uma regressão ao infinito, deve haver um defeito que

---

ao corte; e, semelhantemente, a culpa da vontade não reside em não observar em ato a regra da razão ou da lei divina, mas no fato de, sem ter uma regra ou medida deste tipo, proceder a uma escolha”.

<sup>80</sup> Nota-se que a caracterização do mal como privação se mantém mesmo no mal moral.

<sup>81</sup> Como bem notou Maritain (1946, p. 222)

<sup>82</sup> Conforme argumenta Santo Tomás na *Suma Contra os Gentios* III, capítulo 10, e no *De Malo*, q. 1, a. 3, ad 6.

esteja na origem do mal moral e que não seja, ele mesmo, um mal moral. Portanto, o “defeito prévio da vontade” não é um mal. Pode-se dizer, então, que o fato de a vontade não atentar sempre à regra da razão e da lei divina não representa uma privação, assim como não é uma privação para a pedra não poder enxergar, mas sim é uma pura negação.<sup>83</sup>

Porém, ainda é possível perguntar pela origem desse defeito prévio da vontade, isto é, por que há, afinal de contas, tal defeito? Seguindo a resposta apresentada por Maritain (1946), tal defeito provém da própria liberdade das criaturas que possuem vontade, ou seja, do fato de elas serem livres, segue-se que elas podem atentar ou não atentar à regra da razão e da lei divina. Mais precisamente, é justamente isso que caracteriza a liberdade das criaturas: Poder atentar ou não atentar a tal lei, agindo ordenadamente ou não. Portanto a liberdade implica uma possibilidade de agir mal: “A possibilidade do erro é o preço da liberdade”. Se é necessário que todo ente racional seja livre, e se todo homem é racional, segue-se que um homem livre da possibilidade do pecado é como um círculo quadrado (já que a liberdade implica a possibilidade do pecado).

Portanto, além da contingência radical<sup>84</sup> “que faz que toda criatura possa virtualmente cessar de existir, há, em particular, nas coisas intelectuais, uma *mutabilitas secundum electionem de bono in malus*”<sup>85</sup> (Gilson, 2006, p. 166). Portanto é necessário que haja a possibilidade do mal moral no universo se nele há criaturas livres. Por isso, Gilson afirma o seguinte sobre os entes livres:

Se fossem submetidos à necessidade de pecar, tais seres seriam monstros absurdos, por terem sido dotados de uma natureza contraditória ao seu fim; mas se não tivessem a possibilidade de pecar, seriam rigorosamente impossíveis, pois seriam criaturas imutáveis, isto é, contradições metafísicas realizadas (Gilson, 2006, p. 167).

#### **4.4.1 Razão e liberdade**

Mais acima, afirmou-se que “se é necessário que todo ente racional seja livre, e se todo homem é racional, segue-se que um homem livre da possibilidade do pecado é como um círculo

---

<sup>83</sup> Gilson (2006, p. 166) também se posiciona desse modo ao interpretar Santo Tomás, afirmando que “a origem do mal de culpa é um simples defeito; (...) esse defeito é a não-consideração pelo entendimento da regra a que a vontade deveria obedecer. Essa não-consideração é um puro não-ser” (pura negação). Portanto, ainda não está caracterizado o pecado. Só há pecado quando se age sem a consideração devida. O pecado, então, “começa com a decisão voluntária de agir sem consideração prévia da lei divina” (Gilson, 2006, p. 166).

<sup>84</sup> Essa contingência radical será analisada no capítulo 5 desta dissertação.

<sup>85</sup> Essa citação em latim feita por Gilson remete à *Suma de Teologia* I, q. 9, a. 2.

quadrado (já que a liberdade implica a possibilidade do pecado)”. Mas qual seria exatamente a relação entre racionalidade e liberdade? Lembrando o que foi dito acima sobre os três modos de agir<sup>86</sup>, Santo Tomás reserva o agir com liberdade apenas para os agentes cujo discernimento provém da reflexão racional. Corretamente, então, Gardeil (1967, p. 162) diz que, para explicar e fundamentar o ato livre, Santo Tomás recorre à natureza racional do homem, mais precisamente, à sua faculdade de julgar, pois um ato será livre quando for resultado de uma deliberação. Isso é assim porque, como aponta Gilson, a indeterminação da vontade (isto é, a sua liberdade) se deve às diversas concepções do bem que a razão lhe propõe:

Vimos, e devemos sustentar, que a liberdade reside na vontade, em que tem sua raiz, mas é igualmente verdadeiro que a razão é sua causa. A vontade se volta necessariamente para o bem, com uma necessidade que deve à natureza em que se funda; logo, é somente em relação às diversas concepções do bem que a razão lhe propõe que a vontade deve o fato de ser indeterminada (Gilson, 2006, p. 389)

Como diz Santo Tomás, “a razão, relativamente às coisas contingentes, pode decidir entre dois termos opostos”.<sup>87</sup> As coisas particulares com as quais o homem interage e os seus atos particulares, são contingentes. Assim, afirma Santo Tomás, “em relação a eles, o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só”.<sup>88</sup> Gardeil (1967, p. 163) diz que as coisas particulares “podem servir a juízos diversos” e não a um determinado. Portanto, se os homens agem por deliberação sobre coisas contingentes, e se, sobre estas, a razão pode decidir entre termos opostos, não ficando determinada a um só, então os homens são livres. Em outras palavras, “é por ter o poder de julgar e, portanto, de apreciar o que deve fazer ou não fazer, que o homem tem o livre arbítrio” (Gardeil, 1967, p. 228). Portanto, afirma Santo Tomás, “é necessário que o homem tenha livre arbítrio, pelo fato mesmo de ser racional”.<sup>89</sup> Assim, “a liberdade tem, no lado do sujeito, seu fundamento na razão, e objetivamente, no caráter contingente dos bens que se nos oferecem” (Gardeil, 1967, p. 163). Quanto aos bens contingentes ou particulares, a vontade permanece livre. Um ente racional, portanto, sempre será um ente livre.<sup>90</sup>

---

<sup>86</sup> Ver p. 60 dessa dissertação.

<sup>87</sup> *Suma de Teologia* I, q. 83, a. 1, c.

<sup>88</sup> *idem*

<sup>89</sup> *idem*

<sup>90</sup> Gilson (2006, p. 391) vê duas interpretações possíveis para expor o pensamento de Santo Tomás: Ou se dá ênfase à raiz do livre-arbítrio, que é a espontaneidade do querer, ou à sua causa, que é a razão.

## **5 A CONTINGÊNCIA RADICAL E A FALHA**

Nesse capítulo, será explicada a contingência radical de existência de qualquer criatura, mesmo aquelas que são, por natureza, incorruptíveis. Depois disso, será apresentado um princípio que Santo Tomás invoca em diversas partes de sua obra. Para analisar um pouco mais tal princípio, se fará um breve comentário, baseado unicamente na Revelação, pois, se há um modo de compreender qual a origem desse princípio, ele estará necessariamente enraizado nas Escrituras, visto que está vinculado ao pecado original. Quando isto for feito, então, se estará no domínio da teologia pura, e não mais da filosofia. Assim sendo, inicia-se, agora, a apresentação da contingência radical.

### **5.1 A contingência radical**

Há de se observar que todas as criaturas estão submetidas a uma contingência radical, no sentido de que nenhuma possui uma existência metafisicamente necessária. Qualquer ente pode deixar de existir a qualquer momento. Isso se dá pelo fato de o universo ser criado por Deus a partir do nada, do que se segue “uma dependência ontológica radical da existência de todas as coisas em relação a Deus” (Gilson, 2006, p. 176). As coisas só existem na medida em que Deus as mantém existindo.

Assim, “tudo o que existe em virtude da ação criadora, e que dura por uma criação continuada, guarda em si uma contingência radical, que coloca o existente em um perigo constante de retornar ao nada” (Gilson, 2006, p.155). Portanto tudo o que é pode deixar de ser. Tudo o que Deus cria conserva a possibilidade de se desfazer. Vê-se, então, que essa contingência radical é uma característica geral nas coisas criadas. Todo ente criado, por mais perfeito que seja, permanece radicalmente contingente em seu ser.

Sendo assim, seria impossível que Deus criasse algum ente que não pudesse deixar de ser. Mesmo se Deus mantivesse as coisas infinitamente no mesmo estado, essa possibilidade de deixar de existir continuaria. Portanto a contingência existencial é uma marca necessária de qualquer ente criado.



Desse modo, a noção de ente incorruptível deve ser bem entendida em Santo Tomás. Quando se definem as coisas incorruptíveis como sendo aquelas “que nunca podem perder o ser que têm”<sup>91</sup>, não se deve esquecer a contingência existencial da qual as criaturas não podem se livrar. Assim, supondo que Deus queira manter as coisas existindo segundo as suas próprias naturezas, isso é, supondo que Deus queira que as coisas existam da maneira que devam existir, se teria o seguinte: As incorruptíveis, por natureza, não podem deixar de ser, enquanto que as corruptíveis, por natureza, podem deixar de ser. Porém, considerando o que foi exposto acima, mesmo as coisas incorruptíveis, caso Deus não as “confirme” no ser, podem deixar de ser (e deixam). Portando, vê-se que até mesmo as coisas incorruptíveis estão submetidas a essa contingência radical.

Nesse sentido, afirma Gilson (2006, p. 154):

Essas limitações e essa mutabilidade mesma de que se acusa a natureza são metafisicamente inerentes ao estado de coisa criada. Porque, mesmo supondo-se que todas as criaturas fossem iguais e imutáveis em sua maneira de ser, elas permaneceriam limitadas e radicalmente contingentes em seu ser.

Além disso, “tudo o que, para ser, necessita ser feito, está sempre exposto a se desfazer” (Gilson 2006, p. 156). Essa contingência radical não poderia ser eliminada nem mesmo por Deus, pois “a mutabilidade (possibilidade de mudar) é tão coessencial à natureza de uma criatura contingente quanto a imutabilidade é coessencial à natureza do Ser necessário (*que é Deus*)” (Gilson, 2006, p. 165). Por isso, conclui Gilson, “Não se trata de saber se Deus poderia ter feito criaturas imutáveis, porque seria muito mais impossível do que criar círculos quadrados” (2006, p. 165).

Assim, supondo que Deus queira manter as coisas existindo da maneira que devem existir, as incorruptíveis, por natureza, não poderiam se corromper, enquanto que as corruptíveis poderiam.

Semelhantemente, quando se falou sobre o bem da ordem do universo<sup>92</sup>, foi dito que pode ser encontrado nas coisas um grau de bondade tal que elas não podem falhar quanto à bondade.

---

<sup>91</sup> *Suma de Teologia I*, q. 48, a. 2, c.

<sup>92</sup> Mais exatamente, na p. 18 desta dissertação.

Além desse, haveria um outro grau: o das coisas que podem falhar quanto à bondade. Assim sendo, nota-se que, do mesmo modo que qualquer ente criado possui necessariamente a possibilidade de deixar de ser, os entes defectíveis possuem naturalmente a possibilidade de falhar quanto à bondade. Essa possibilidade de falhar, por sua vez, pode dizer respeito somente ao plano físico, ou somente ao plano moral, ou aos dois. Um anjo, por exemplo, não é fisicamente defectível, mas é moralmente defectível, isso é, possui a possibilidade de pecar, de falhar quanto ao bem moral. Um ente que age somente por necessidade de natureza, por sua vez, não pode falhar moralmente quanto à bondade, mas o pode fisicamente. O homem pode falhar tanto fisicamente quanto moralmente, no que diz respeito à bondade.

Nota-se que, mesmo que através de uma graça concedida por Deus, por exemplo, um homem nunca atualizasse essa possibilidade de pecar, ainda assim, essa possibilidade continuaria existindo. Mesmo que não pecasse, esse homem ainda manteria a possibilidade que lhe é devida por natureza de pecar. Portanto um homem naturalmente livre do pecado, isto é, que não tenha naturalmente a possibilidade de pecar, é algo impossível.<sup>93</sup>

## **5.2 A falha**

Anteriormente<sup>94</sup> foi mostrado que a perfeição do universo requer que existam coisas que possam falhar quanto à bondade. Com isso, se poderia explicar por que existem coisas no universo que podem falhar quanto à bondade. Porém isso não é suficiente para explicar por que as coisas de fato falham. Pois, a perfeição do universo requer que haja coisas que possam falhar, o que não significa, em princípio, que falharão. Sendo logicamente possível que algo possa falhar, mas não falhe, vê-se que apenas mostrar a necessidade de coisas falíveis não explica o motivo pelo qual as coisas efetivamente falham. Assim, o fato de existirem coisas que falham ainda é algo que figura como injustificado, visto que apenas foi justificada a possibilidade que certas coisas têm de falhar.

---

<sup>93</sup> Ver pp. 65-66 desta dissertação.

<sup>94</sup> Ver o capítulo 1 desta dissertação.

No entanto, há um princípio metafísico aceito por Santo Tomás, que possui um valor fundamental sobre essa questão. Tal princípio aparece expresso em mais de um lugar nas suas obras e pode ser definido assim: Se algo pode falhar quanto à bondade, segue-se que, às vezes, falha. Em outras palavras, “o que pode falhar, falha alguma vez”.<sup>95</sup>

Na questão 48 da Primeira Parte da *Suma de Teologia*, após salientar que Deus faz o que é melhor considerando o todo criado, e não apenas uma parte, lê-se o seguinte:

[...] o todo, que é a universalidade das coisas, é melhor e mais perfeito se houver nele algumas coisas que podem deixar de ser boas, e que às vezes de fato deixam de ser, sem que Deus as impeça. Isso porque é próprio da natureza não destruir a natureza, mas salvá-la [...]; a natureza das coisas implica que aquelas que podem falhar algumas vezes falhem (*Suma de teologia* I, q. 48, a. 2).

Nessa passagem, como se pode ver, aparece o princípio citado mais acima. Porém um comentário sobre ele precisa ser feito, a fim de se evitar confusões.

Esse princípio não deve ser aplicado sobre aquela contingência radical que foi comentada mais acima, aquela possibilidade radical que todo ente criado possui de deixar de existir, mas sim sobre as coisas na medida em que Deus quer que existam segundo o modo que as suas naturezas prescrevem, isto é, que existam do modo que devam existir, modo esse que pode incluir a possibilidade de falhar quanto à bondade. Da possibilidade de elas falharem, então, segue-se que elas acabarão, alguma vez, falhando. Esse é um princípio metafísico fundamental em Santo Tomás.

Assim, vê-se que, embora seja logicamente possível que uma criatura que possa falhar quanto à bondade não venha nunca a falhar, ontologicamente não é. Além disso, deve-se notar que esse princípio citado acima vale tanto no plano físico quanto no plano moral. Por exemplo, sendo a corrupção uma forma de falhar quanto à bondade, se um ente pode se corromper segue-se que, pelo princípio, se corromperá alguma vez. No mesmo sentido, se um homem pode pecar, segue-se que, contando apenas com a sua natureza, irá pecar alguma vez, ou, mais exatamente,

---

<sup>95</sup> *Suma Contra os Gentios* III, capítulo 71. A seguir, na p. 73, será exposta a passagem completa.

irá livremente pecar alguma vez.<sup>96</sup> Em outras palavras, um homem não consegue passar a vida inteira, contando apenas com suas forças, sem pecar.

Porém cabe notar que esse princípio só tem validade quando se considera uma criatura segundo é por natureza. Essa natureza, por sua vez, não exclui a graça divina. Assim, embora Deus não possa, por exemplo, criar um homem que, por natureza, não possa pecar alguma vez, poderia, no entanto, criar um homem com tal quantidade de graça que, pela graça, não irá pecar. Porém, nesse caso, não seria por natureza que o homem não pecaria, mas sim por graça. Dada a importância desse ponto quando aplicado à possibilidade do pecado, deve-se fazer um comentário mais atento sobre ele.

### 5.2.1 *Uma dose de teologia revelada*

Ao pretender responder de onde vem esse princípio, deve-se estar preparado para trazer à tona questões puramente teológicas, pois aqui estão envolvidas informações obtidas através da revelação. Porém, como esse é o único modo de iluminar essa questão, será feito um breve comentário sobre o assunto.

Segundo a Revelação, o homem foi criado em um estado de graça e, após o pecado original, saiu desse estado e, entre outras coisas, teve sua natureza corrompida: Após a queda, a sua faculdade apetitiva ficou desordenada. Se antes da queda era fácil não pecar, no estado atual é difícil não pecar, tão difícil que alguma vez o homem não resistirá e, voluntariamente, irá pecar. Antes do pecado original, isto é, antes da desordem no apetite, o homem, embora pudesse pecar, era capaz de não pecar, mesmo sem o auxílio da graça. Porém, após esse pecado original, pela desordem apetitiva que o acometeu, o homem, sem o auxílio da graça, não consegue sempre resistir ao pecado. Nesse sentido, após a corrupção de sua natureza, o homem não só pode pecar, como peca alguma vez, caso não tenha ajuda da graça. Nesse sentido, pode-se afirmar que, da possibilidade que um homem tem de pecar, segue-se que, sem a graça, irá pecar alguma vez.

---

<sup>96</sup> É mais exato dizer que ele irá *livremente* pecar alguma vez, porque, de modo algum, pretende-se dizer que ele será “forçado” a pecar. O sentido mais correto de se entender isso seria que o homem, pelas suas próprias forças, nem sempre consegue resistir a cometer certos pecados; como algum adúltero que, embora resista aos encantos da maioria das mulheres, considera uma delas tão atraente que fraqueja diante da tentação, pecando.

É sobre essa condição depois da queda que Santo Tomás está falando na seguinte passagem:

No estado de natureza corrupta, porém, o homem falha, mesmo no que poderia por natureza alcançar, de modo que não lhe é possível fazer, só pelas suas faculdade naturais, todo o bem de que sua natureza é capaz. Contudo, pelo pecado <original> não ficou toda a natureza humana corrupta, de modo a ficar privada de todo bem natural. Por isso, pode o homem, mesmo no estado da natureza corrupta e por virtude da sua natureza, fazer algum bem particular [...]. Mas, não pode fazer todo o bem que lhe é conatural, sem falhar em caso algum (*Suma de Teologia* I-II, q. 109, a. 2, c.).

No mesmo sentido, é afirmado que “no estado da natureza corrupta, <o homem> não pode cumprir todos os mandamentos divinos, sem o auxílio da graça”.<sup>97</sup> Finalmente, cita-se um texto em que Santo Tomás responde se, sem a graça, o homem pode nunca pecar, contrapondo o estado da natureza íntegra ao estado da natureza corrupta, após o pecado original: “<No estado de natureza íntegra, o homem> podia, mesmo sem a graça habitual, não pecar [...]. No estado da natureza corrupta, o homem precisa da graça habitual, que restaura a natureza, para se abster completamente do pecado”.<sup>98</sup>

Essa “corrupção da natureza”, que é um resultado do pecado original, se refere à desordem do “apetite inferior da sensualidade”<sup>99</sup>, pelo qual o homem, muitas vezes, deseja bens indevidos. Nas palavras de Santo Tomás, é dito que:

<o homem não consegue se livrar totalmente do pecado> por causa da corrupção do apetite inferior da sensualidade. Pois a razão pode certamente reprimir-lhe cada um dos movimentos, em particular [...]. Mas, não pode reprimir a todos ao mesmo tempo, porque, enquanto se esforça por resistir a um, pode surgir outro. E também porque a razão não pode estar sempre vigilante para evitar tais movimentos (*Suma de Teologia* I-II, questão 109, a. 8, c.).

Assim, sem a graça, o homem não pode evitar todos os pecados, embora possa evitar alguns deles. Além disso, Santo Tomás diz que, de certo modo, é o homem quem recusa voluntariamente a graça, quando voluntariamente não se converte para Deus, não se preparando, assim, para receber a graça. Assim, “como é por falta sua que não se prepara para receber a graça, não pode se excusar do pecado, pois, sem a graça, é incapaz de evitá-lo”.<sup>100</sup> Em outras palavras,

---

<sup>97</sup> *Suma de Teologia* I-II, q. 109, a. 4, c.

<sup>98</sup> *Suma de Teologia* I-II, q. 109, a. 8, c.

<sup>99</sup> *idem*

<sup>100</sup> *idem*

como o homem não quis se preparar para receber a graça, então ele, de certo modo, não quis evitar os pecados que poderia evitar por ela.

Portanto, através da graça, seria possível que Deus evitasse certos males nas coisas. Porém, Santo Tomás, ao analisar se Deus deveria excluir os males das coisas, através da providência, responde que não. Não seria devido a Deus, por exemplo, impedir pela providência que as coisas que possam falhar quanto à bondade, de fato falhem alguma vez. E isso pode ser visto pela seguinte passagem:

Não se daria a bondade perfeita nas coisas criadas a menos que houvesse uma ordem de bondade nelas, no sentido de algumas delas serem melhores do que outras, pois não se cumpririam todos os graus possíveis de bondade [...]. Ademais, o grau superior de bondade consiste em que algo seja bom de tal maneira que não pode falhar quanto à bondade, e o inferior é aquele em que se pode falhar quanto à bondade. Então, o universo precisa de ambos os graus de bondade. Mas, pertence à providência do governante preservar a perfeição nas coisas governadas, e não diminuí-la. Portanto, não pertence à providência divina excluir totalmente das coisas a possibilidade de falhar quanto ao bem. Mas, o mal se segue dessa possibilidade, pois o que pode falhar falha alguma vez. [...] Logo, não pertence à providência divina suprimir totalmente o mal das coisas” (*Suma Contra os Gentios* III, capítulo 71).

Nota-se, portanto, que, por algum motivo, não é indevido que Deus exclua o mal das coisas através da graça, mas o é que exclua através da providência. Porém, uma análise sobre essa diferença exigiria um estudo profundo sobre a noção de “graça divina”, entrando no terreno da revelação pura. Além disso, para a finalidade dessa dissertação, basta que se aponte que existe tal distinção: Não seria indevido a Deus que excluísse o mal das coisas pela graça, mas seria se o excluísse pela providência.

Entretanto deve-se notar que foi dito apenas que não é indevido a Deus que exclua o mal pela graça, e não que lhe é devido, no sentido de ser uma espécie de obrigação para Deus fornecer tal graça. Com efeito, Deus não tem obrigação de dar graça a qualquer criatura que seja. Fornecer essa graça não é um dever de Deus. Porém, mesmo que não seja uma obrigação de Deus fornecer graça, também não é proibido ou, de alguma forma, errado que o faça. Assim sendo, por que Deus não dá essa graça? Tal pergunta parece ultrapassar, mais uma vez, o limite de onde se possa ir antes que se dê uma resposta exclusivamente baseada na revelação. Pretender saber isso é semelhante a pretender saber por que Deus criou exatamente esse universo, e não algum outro um pouco melhor ou, até mesmo, um pouco pior do que ele. Essas questões indagam sobre os desígnios divinos tão profundamente que parece não ser humanamente possível responder a elas

sem auxílio da revelação, dado o conhecimento limitado que os homens possuem sobre Deus. Portanto, sem entrar em questões puramente teológicas, parece ser impossível responder por que Deus não impede, pela graça, a atualização da possibilidade de falha.

Porém, nota-se que, embora não tenha sido dito o motivo de Deus não dar tal graça, apontou-se, pelo menos, que Ele não tem a obrigação de a dar, pois, embora a graça não exclua a natureza das criaturas, possuir essa graça não é próprio da natureza de nenhuma delas. Mas, o que de mais importante foi exposto aqui é que, se a natureza de uma criatura é de tal modo que ela pode falhar quanto à bondade, segue-se que, às vezes, ela falha.

## 6 DEUS E O MAL

A segunda parte dessa dissertação visa a organizar tudo o que foi explicado na primeira parte sobre o mal, apresentando, com isso, uma resposta direta ao problema do mal. Porém, antes de tudo, é preciso apresentar essa problema. Para tanto, serão seguidos os passos de Plantinga (1990) e Eleonore Stump (2002) nessa apresentação.

Pode-se dizer que o problema do mal pretende mostrar que o conjunto de proposições

- (1) Deus existe e é perfeitamente bom.
- (2) Deus existe e é onisciente.
- (3) Deus existe e é onipotente.

é contraditório com a proposição

- (4) Há mal nas coisas criadas.

Entre os filósofos contemporâneos que pretendem sustentar que haja de fato uma contradição no conjunto de proposições acima, pode-se incluir, apenas como exemplo, J. L. Mackie (1990) e H. J. McCloskey (1960). Estes pretendem apontar uma inconsistência nesse conjunto de proposições. Assim, para apresentar suas posições, deve-se levar em conta a definição de inconsistência lógica, assim como a definição de consistência lógica. Portanto cabe apresentar aqui essas duas definições.

Mackie e McCloskey pretendem sustentar o seguinte: Considerando as proposições acima em conjunto, é possível que duas ou três delas sejam verdadeiras ao mesmo tempo, mas não há como *todas* elas serem verdadeiras ao mesmo tempo. As proposições (1), (2), (3) e (4) formam, portanto, um conjunto inconsistente. Assim, no mínimo, uma delas deve ser abandonada, coisa que, sem dúvida, causa dificuldades (que serão expostas a seguir). Esse problema ficou tradicionalmente conhecido como “o problema lógico do mal”. Mas, afinal, quando é que



podemos dizer que duas ou mais proposições são inconsistentes entre si? Um conjunto de proposições é logicamente inconsistente se e somente se

(a) Esse conjunto inclui uma contradição direta<sup>101</sup>, da forma “p e não-p”;

ou

(b) Uma contradição direta pode ser derivada desse conjunto.

Dito isso, deve-se relacionar a definição acima com as proposições (1), (2), (3) e (4). Dadas somente essas proposições (essas e mais nenhuma), há alguma contradição direta e explícita entre elas, isto é, elas são diretamente contraditórias entre si? Obviamente não. Esse conjunto não apresenta nenhuma contradição direta da forma “p e não-p”. Assim, não é conforme a definição de (a) que (1), (2), (3) e (4) são contraditórias. Resta, portanto, que a possível contradição desse conjunto seja conforme (b), isto é, se esse conjunto é logicamente inconsistente, é porque dele pode-se derivar uma contradição direta. Mostrar essa derivação, portanto, é a tarefa daqueles que defendem que o problema lógico do mal seja, realmente, um problema.

Por outro lado, aquele que pretende refutar o problema lógico do mal deve mostrar que as proposições (1), (2), (3) e (4) são, no fim das contas, logicamente consistentes. Cabe, então, apresentar agora a definição de “consistência lógica”. Para isso, considera-se novamente a definição de inconsistência lógica. Foi dito acima que um conjunto de proposições é logicamente inconsistente se e somente se esse conjunto inclui uma contradição direta ou uma contradição direta pode ser extraída dele. No mesmo sentido, pode-se definir a noção de consistência lógica em termos semelhantes. Um conjunto é logicamente consistente se e somente se

(a’) Esse conjunto não apresentar nenhuma contradição direta; e

(b’) Nenhuma contradição direta puder ser derivada desse conjunto.

---

<sup>101</sup> Outra tradução para este termo pode ser “contradição explícita”.

Assim, é dito que um conjunto de proposições é logicamente consistente, se e somente se é possível que todas as proposições desse conjunto sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Sobre isso, é pertinente fazer duas observações. Em primeiro lugar, a definição de consistência lógica não diz que todas as proposições de um certo conjunto devam ser realmente verdadeiras ao mesmo tempo. Elas podem ser todas falsas, ou então, algumas podem ser falsas e outras verdadeiras, por exemplo. A consistência apenas requer que seja *possível* que todas as proposições sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Em segundo lugar, a definição apresentada acima também não diz nada sobre plausibilidade. Não é requerido que as proposições de um certo conjunto sejam plausíveis para serem consistentes. Até mesmo, pode ser extremamente improvável que em um conjunto de proposições todas estas sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Porém improbabilidade não é o mesmo que impossibilidade. Enquanto não há nenhuma contradição na conjunção das proposições, é possível que todas elas sejam verdadeiras ao mesmo tempo.

Dispondo, então, das definições de consistência e inconsistência lógica, volta-se à questão inicial: As proposições (1), (2), (3), e (4) são inconsistentes? Como foi visto, se são inconsistentes, essa inconsistência só pode ser daquele tipo enquadrado no caso (b), isto é, só se uma contradição direta puder ser derivada da conjunção das proposições envolvidas. Portanto, a seguir, será visto como alguns defendem que haja essa contradição.

O processo básico é o de extrair ou derivar das proposições apresentadas outras proposições, e essas devem apresentar uma contradição direta para que torne inconsistente o conjunto inicial de proposições.

Considera-se, inicialmente, a proposição (1). Dela é possível extrair outra proposição, a saber:

(5) Um ente perfeitamente bom deve querer sempre eliminar o mal.

Essa proposição está de acordo com (1), pois se Deus é perfeitamente bom, espera-se que aja dessa forma. Agora, consideremos a proposição (2). Dela podemos derivar que:

(6) Um ente onisciente sabe tudo sobre tudo (incluindo sobre os males).

Isto é o que normalmente se entende por “onisciência”, estando de acordo, portanto, com (2). Da proposição (3), podemos derivar que

(7) Um ente onipotente pode fazer tudo o que for possível ser feito.

Sendo isso o que se entende por onipotência, então (7) está de acordo com (3). Essas três proposições novas, portanto, são derivadas das outras três. Unindo o conjunto antigo com o novo, tem-se

(1), (2) e (3): Deus existe e é perfeitamente bom, onisciente e onipotente.

(5) Um ente perfeitamente bom deve querer sempre eliminar o mal.

(6) Um ente onisciente sabe tudo sobre tudo (incluindo sobre os males).

(7) Um ente onipotente pode fazer tudo o que for possível ser feito.

(4) Há mal nas coisas criadas.

Dadas essas proposições, cabe fazer uma análise delas, a fim de se apontar ou derivar uma possível contradição explícita. Se Deus existe, ele é perfeitamente bom, conforme (1). Um ente perfeitamente bom deve querer sempre eliminar o mal, conforme (5). Logo, se Deus existe, é perfeitamente bom e deve querer sempre eliminar o mal. Além disso, se Deus existe, é onisciente, conforme (2), e sabe tudo sobre tudo, conforme (6), incluindo sobre os males, além de saber como eliminá-los e evitá-los. Por último, tem-se que, se Deus é onipotente, pode fazer tudo o que é possível ser feito, incluindo acabar com os males. Assim, supondo que Deus existe, então Ele:

(8) é perfeitamente bom e deve querer eliminar o mal.

(9) é onisciente, e sabe como eliminar e evitar qualquer mal.

(10) é onipotente e é capaz de eliminar qualquer mal existente.

Assim, se a proposição (1) é verdadeira, então Deus existe e é perfeitamente bom, devendo querer eliminar o mal, conforme exposto em (8). Se (2) é verdadeira, Deus é onisciente, sabendo como evitar qualquer mal, conforme (9). Por fim, se (3) é verdadeira, Deus é onipotente, é capaz de eliminar qualquer mal, conforme (10). Assim, se Deus *quer, sabe como e pode* eliminar qualquer mal, a única conclusão deveria ser:

(11) Não há mal nas coisas criadas.

Ora, a proposição (4) diz justamente o contrário: Há mal nas coisas criadas. Assim, há uma contradição direta ou explícita entre (11) e (4). Portanto, um conjunto de proposições que contenha as proposições (11) e (4) é um conjunto logicamente inconsistente, pois apresenta uma contradição direta.

Recapitulando, então: (11) é uma conclusão tirada de (8), (9) e (10). Estas três últimas proposições, por sua vez, provêm das proposições (1), (2), (3), (5), (6) e (7), sendo que estas três últimas são explicitações das três primeiras. Assim, partindo-se de (1), (2) e (3), e passando por (5), (6) e (7), chega-se a (8), (9) e (10), que têm como conclusão a proposição (11). Portanto, do ponto de partida (1), (2) e (3), é possível derivar a proposição (11), que é contraditória com a proposição (4). Com isso, pretende-se explicitar a contradição direta que se pode derivar da conjunção das proposições iniciais:

(1), (2) e (3): Deus existe e é perfeitamente bom, onisciente e onipotente.

(4) Há mal nas coisas criadas.

(11) Não há mal nas coisas criadas.

Dessa maneira, aparentemente ou se evita a conclusão (11) negando (1), (2), ou (3) (ou alguma de suas derivações), ou nega-se (4), tratando a evidência dos males como mera ilusão. O próximo passo, portanto, é comentar essas atitudes possíveis, começando pela atitude de negar que há males no mundo.

Poucos são os que se dispõem a negar a existência<sup>102</sup> do mal. Que há mal no mundo é algo tão evidente que, no mínimo, os que pretendem negar tal evidência terão muito trabalho. Pode-se dizer que pretender negar o mal é uma tarefa semelhante a pretender negar que exista movimento no mundo. Ambas as posições desafiam fatos que podem ser chamados de evidentes. Porém, há quem tenha defendido tal idéia. Esses diziam que o mal é apenas uma “ilusão”. Pretendiam sustentar que, embora para os indivíduos certos acontecimentos aparentem ser maus, na verdade são bons. Os indivíduos, então, se enganam ao considerar que é um mal aquilo que apenas aparenta ser mal, pois, apesar das aparências, trata-se de um bem, de tal modo velado que figura como irreconhecível. Mais exatamente, é necessário que seja um bem: sendo Deus perfeitamente bom, Ele nunca iria realizar ou permitir os males. Sendo assim, Deus só faz o bem e só há o bem no universo. Caso pareça a alguém que há mal nas coisas criadas, é porque este alguém não entendeu corretamente como as coisas são. Na verdade, haveria um mistério envolvido nesse ponto, pois simplesmente não é possível entender como só há bem no universo, dada a evidência do mal.

Portanto negar que há mal no mundo não parece ser uma boa opção, se ainda se tem por objetivo oferecer soluções para o problema do mal. Limitar-se apenas a responder que não há problema do mal algum, porque, justamente, não há males, e que, portanto, há apenas uma limitação cognitiva dos indivíduos, parece ser tanto um abandono da racionalidade, pois apela para um certo mistério que nega a evidência, quanto parece ser apenas uma intermediação do problema em questão: Sendo Deus perfeitamente bom, porque criou os entes de tal modo que vivem constantemente no erro, parecendo-lhes como evidente algo que é uma mera ilusão? Por que Deus os fez constantemente possuidores de uma falsa evidência? Isso por si só já não poderia ser considerado um mal? Assim, nesse trabalho não será utilizada a estratégia de simplesmente afirmar que o problema do mal não é, na verdade, um problema, mas sim um mistério.

Sendo a negação do mal algo tão contrário aos fatos, muitos filósofos decidiram-se a preservar a premissa (4). Entre esses, alguns, que não querem abandonar a evidência de que há males, sustentam que, já que aparentemente se há Deus não pode haver mal, concluem por negar que há Deus, isto é, do absurdo que é negar o mal, concluem que Deus não pode existir. Assim,

---

<sup>102</sup> Cabe salientar que o modo de existência do mal é meramente privativo.

muitos ateístas encontram no problema do mal uma prova da impossibilidade da existência de Deus.

Porém, a grande maioria dos teístas também não nega o mal, não aceitando, portanto, a solução por apelação ao mistério da falsa evidência do mal, apresentada há pouco. Assim, esses teístas aceitam que o mal se encontra nas coisas e, contudo, sustentam que isso não impossibilita admitir a existência de Deus. Por tudo o que já foi dito<sup>103</sup>, vê-se que Santo Tomás pode ser enquadrado como um destes. Porém é necessário, nesse caso, mostrar como poderia não haver tal impossibilidade. Isso será feito mais adiante.<sup>104</sup>

Além dessas, há outras respostas possíveis para o problema do mal tal como foi apresentado. Além de negar o mal ou negar Deus, pode-se ainda, negar, não diretamente Deus, mas sim um de seus atributos apresentados. Portanto essa solução nega uma ou mais das seguintes proposições:

- (1) Deus é perfeitamente bom.
- (2) Deus é onisciente.
- (3) Deus é onipotente.

Sendo assim, uma solução possível ao problema lógico do mal pode ser, em vez de negar simplesmente que Deus exista, afirmar que Ele ou não é perfeitamente bom, ou não é onisciente, ou não é onipotente. O motivo disso é que

- (12) Se Deus *pode* eliminar os males (onipotente), *sabe* como eliminá-los (onisciente), mas não os *quer* eliminar, então Deus não é perfeitamente bom.
- (13) Se Deus *pode* eliminar os males (onipotente), *quer* eliminá-los (perfeitamente bom), mas não os *sabe* eliminar, então Deus não é onisciente.

---

<sup>103</sup> Ver o capítulo 4 desta dissertação.

<sup>104</sup> Na seção 6.1 desta dissertação.

(14) Se Deus *sabe* como eliminar os males (onisciente), *quer* eliminar os males (perfeitamente bom), mas não os *pode* eliminar, então Deus não é onipotente.

Nota-se que (12) nega a proposição (1), (13) nega a proposição (2) e (14), por sua vez, nega a proposição (3). Porém esta solução tem conseqüências drásticas, visto que nega atributos essenciais de Deus. Santo Tomás, por exemplo, pretende demonstrar que é necessário que Deus seja, entre outras coisas, perfeitamente bom, onisciente e onipotente. Portanto Santo Tomás não poderia aceitar uma negação desse tipo. Por isso, não poderia recusar alguma das proposições (1), (2) ou (3).

Nesse mesmo caminho, ainda pode-se manter a existência de Deus compatível com o mal sem que se tenha que negar diretamente (1), (2) ou (3). Para isso, basta negar as proposições (5), (6) ou (7), que foram extraídas das primeiras:

(5) Um ente perfeitamente bom deve sempre querer eliminar o mal.

(6) Um ente onisciente sabe tudo sobre tudo (incluindo sobre os males).

(7) Um ente onipotente pode fazer tudo o que for possível ser feito.

Porém o problema desta vez seria o de negar os sentidos normalmente aceitos dos termos envolvidos (“perfeitamente bom”, “onisciência” e “onipotência”). Por isso, essa solução, embora resolva a aparente contradição entre (1), (2) e (3) com (4), tem um preço alto demais para ser aceito, que é limitar a perfeição, a ciência ou a potência divina, ou modificar os significados normais desses termos.

Sendo assim, a seguir se tentará expor uma solução para o problema do mal que mantenha todos os “atributos essenciais” de Deus, mas também sem modificar ou limitar esses atributos de maneira a descaracterizá-los. Portanto a solução não se limitará a negar (1), (2) ou (3), nem mesmo a negar (5), (6) ou (7).

Para isso, será introduzida aqui uma nova noção, mais exatamente uma hipótese, que é a de razão moral suficiente. Esta razão moral suficiente seria aquela razão pela qual Deus não excluiria os males do mundo. Portanto essa noção serviria como um motivo para Deus não acabar com o mal, pois tal mal não seria gratuito ou por acaso. Assim sendo, se há uma razão moral suficiente para que haja mal nas coisas, então será possível conciliar o mal e Deus, sem precisar recorrer aos artifícios das soluções apresentadas acima. Portanto, uma nova proposição pode ser incluída agora:

(15) É possível que haja uma razão moral suficiente para que Deus não queira eliminar o mal nas coisas

Se realmente há essa razão moral suficiente, então o mal não exclui um Deus perfeitamente bom, onisciente e onipotente, pois a proposição (12) deveria ser alterada da seguinte maneira (essa proposição alterada receberá uma nova numeração):

(16) Se Deus *pode* eliminar os males (onipotente), *sabe* como eliminá-los (onisciente), mas não os *quer* eliminar, então Deus não é perfeitamente bom, a menos que tenha uma razão moral suficiente para isso.

Portanto, por tudo o que foi dito nesse capítulo até agora, chegou-se à seguinte situação: Dado que há mal no universo, ou não se pode sustentar que Deus existe e é onisciente, onipotente e perfeitamente bom, ou é possível sustentar tal coisa, mas nesse caso, deve haver uma razão moral suficiente que legitime o mal. Portanto o próximo passo é determinar qual é exatamente essa razão moral suficiente.

## 6.1 Razão moral suficiente

Que exista tal razão suficiente é algo que decorre da primeira parte dessa dissertação. Na verdade, não há uma razão moral suficiente, mas sim mais de uma, dado que há vários tipos de males, como já foi exposto.<sup>105</sup>

---

<sup>105</sup> Na seção 4.3 desta dissertação.



No entanto, para explicar qual é essa razão moral suficiente, é preciso, antes, explicar em que medida Deus pode ser dito causa primeira dos males, pois é sabendo disso que se poderá explicar, depois, por que Deus não os quis eliminar.

Deus é causa primeira do mal físico e do mal de pena, e, em ambos os casos, o mal é causado apenas acidentalmente. Porém, de modo algum, Deus pode ser causa do mal de culpa. Sendo assim, deve-se mostrar de que modo Deus causa esses males e qual é a razão moral suficiente que Deus possui para não eliminá-los.

Anteriormente foi dito que um agente pode causar o mal tanto por possuir alguma deficiência, e, nesse caso, o mal seria causado por uma causa deficiente, ou pode causá-lo através da perfeição. Esse último caso, não se pode esquecer, não pressupõe nenhuma deficiência no agente. Assim, deve-se ver de qual modo Deus causa o mal.

Se Deus causasse o mal nos moldes de uma causa deficiente, então deveria haver alguma deficiência em Deus. Ora, como Ele é a suma perfeição, não pode possuir alguma deficiência. Sendo assim, quando se afirma que Deus é causa do mal, não será nos moldes de uma causa deficiente, pois isso Deus não pode ser. Portanto resta que o mal seja causado pelo modo que não pressupõe nenhuma deficiência no agente, pois só desse modo um agente perfeito pode causar o mal.

Foi dito que esse mal causado pelo agente perfeito se dá quando, da forma produzida por esse agente, se segue a privação de outra forma, assim como ocorre quando o fogo, agindo perfeitamente, corrompe a água ao produzir seu efeito. Cabe lembrar que, nesse caso, quanto mais perfeita for a virtude do agente, mais se terá privação da outra forma.

Sendo assim, será dessa maneira que Deus é dito causa do mal, tanto físico, quanto de pena. Mas, em que sentido se diz que Deus, ao produzir uma coisa, gera a corrupção ou privação

de outra? Para responder a essa pergunta, deve-se ter em mente o que foi dito anteriormente sobre o bem da ordem do universo.<sup>106</sup>

Mostrou-se que, em relação às coisas criadas, o bem principalmente querido por Deus é o bem da ordem do universo. Além disso, mostrou-se que esse bem requer que haja uma diversidade entre as coisas criadas. Tal diversidade, por sua vez, é mais perfeita se há desigualdade entre as criaturas quanto à bondade, isto é, será mais perfeita se o universo contiver vários graus de bondade. Nestes graus, encontram-se tanto aqueles entes que não podem ser deficientes quanto à bondade, como aqueles que podem. Ora, dessa possibilidade das criaturas de falhar quanto à bondade, segue-se que, alguma vez, acabarão falhando. Esta deficiência, por sua vez, é o que caracteriza o mal.

Assim, Deus, ao causar o bem da ordem do universo, por consequência e por acidente, causa também o mal físico das coisas. Semelhantemente, tendo em vista que a justiça faz parte do bem da ordem do universo, e que a justiça requer que se inflija uma pena ao pecador, então, ao causar o bem dessa ordem, Deus causa, por acidente, o mal de pena nos pecadores.

Porém, é preciso salientar que, ao dizer que Deus é causa primeira dos males físicos e de pena, deve-se excluir desse males aquele que consiste no mal na ação. Deus, então, não pode ser causa do mal que se encontra na ação. Dada a importância desse detalhe, ele será melhor analisado a seguir.

### 6.1.2 *Deus enquanto causa primeira do mal*

Deus é causa primeira do mal físico e do mal de pena, e, em ambos os casos, o mal é causado apenas acidentalmente. Porém, de modo algum, Deus pode ser causa do mal de culpa.

Como foi dito anteriormente, um dos modos pelos quais pode ocorrer uma deficiência no efeito é a causa ser deficiente, pois uma causa deficiente causará um efeito deficiente. Nesse caso, se fosse por esse motivo que Deus causa o mal físico, então deveria haver alguma

---

<sup>106</sup> Ver os capítulos 1 e 2 desta dissertação.

deficiência em Deus. Ora, como Ele é a suma perfeição, não pode possuir deficiência alguma. Sendo assim, quando se afirma que Deus é causa do mal, não será nos moldes de uma causa deficiente, pois isso Deus não pode ser.

Nesse sentido, quando alguma criatura deficiente não consegue causar perfeitamente certo efeito, o motivo pelo qual falhou é porque ela mesmo possui uma deficiência. Embora Deus seja, por um modo ainda não explicado, causa primeira do defeito do agente, a explicação daquilo que há de “falta de eficiência” na ação desse agente remonta unicamente a esse defeito do agente, e não a Deus. Em outras palavras, a falta de eficiência do agente não se dá porque falta eficiência em Deus, mas sim porque há uma deficiência no próprio agente. Assim, embora Deus seja a causa primeira do defeito que faz, por exemplo, a ação de um agente natural falhar, essa ação falha por causa desse defeito, isso é, porque há uma deficiência no agente que a pratica, e não em Deus. Portanto a causa pela qual falta eficiência na ação de um agente é uma deficiência. Esta deficiência, por sua vez, não pode estar em Deus, restando, por isso, que esteja no agente. A falha da ação de um agente deficiente, então, não remonta a Deus como à sua causa. Portanto, se for perguntado “o que há em Deus que explique a deficiência na ação?”, deve-se responder: Nada, somente há no agente.

Porém, mesmo uma ação deficiente mantém alguma eficiência, como já foi dito. Esse “resto de eficiência” não provém daquilo que há de defeito no agente, mas sim daquilo que nele é perfeito. Portanto, aquilo que há de eficiente na ação deficiente é um bem. Ora, se algo é um bem, só pode ser porque participa da bondade de Deus. Assim, o que explica a bondade e perfeição de algo é a participação na bondade e perfeição de Deus. Por isso, diferentemente da deficiência da ação, que se dá por uma deficiência que não está em Deus, mas sim no agente que a pratica, aquilo que resta de eficiência nessa ação se dá, em última instância, por ela participar da bondade e da perfeição de Deus. Assim, Santo Tomás afirma que “tudo o que há de realidade e de ato na má ação, reduz-se a Deus como à sua causa [*primeira*], mas o que nela é deficiente, não é causado por Deus, mas pela causa segunda deficiente”<sup>107</sup>; ou seja, é porque há uma deficiência no agente, e não em Deus, que a ação é deficiente, mas é, em última instância, por participar da bondade divina que a ação é boa.

---

<sup>107</sup> *Suma de Teologia* I, q. 49, a. 1

Com isto, vê-se que Deus, ao querer e causar o bem da ordem do universo, quer e causa, por acidente, o mal físico e o mal de pena, não porém a deficiência encontrada na ação. Mas o que dizer sobre o mal de culpa?

Em primeiro lugar, há de se notar que Deus não pode ser causa do mal de culpa. Anteriormente se mostrou<sup>108</sup> que o mal de culpa é um afastamento da criatura em relação a Deus, é uma destruição da ordem criada por Ele. Ora, sendo que essa ordem é querida por Deus, isto é, sendo que Deus quer preservar a ordem do universo, não poderia ser Deus quem também destrói tal ordem. Além disso, sendo que o mal de culpa "contraria o ímpeto da divina vontade"<sup>109</sup>, e sendo que Deus não pode ser causa nem pode querer algo que contrarie aquilo que quer, então deve-se dizer que Deus não quer nem causa o mal de culpa, nem mesmo por acidente.

Além disso, se Deus não é causa do mal encontrado na ação, e se o mal de culpa é marcado justamente por um mal na ação voluntária, que é a privação da ordem que lhe seria devida, então Deus também não é causa desse mal. E isso foi explicado anteriormente, onde se detectou como sendo a origem do mal moral um certo defeito na vontade.<sup>110</sup> Cabe lembrar que tal defeito não é um mal e nem diminui o caráter voluntário da má ação que dele decorre. Portanto, diferentemente do mal físico e do de pena, o mal de culpa não é causado nem querido por Deus, nem mesmo por acidente.

Mas, se Deus não quer por si nem quer por acidente o mal de culpa, qual pode ser sua posição frente a esse mal? Deus permite esse mal. Assim sendo, percebe-se que permitir não é o mesmo que querer por si ou querer por acidente. Por isso, deve-se explicar essa diferença.

### 6.1.3 *Distinção entre “Querer por acidente” e “Permitir”*

---

<sup>108</sup> Ver a seção 4.4 desta dissertação.

<sup>109</sup> *Suma de Teologia* I, q. 48, a. 6

<sup>110</sup> Ver p. 64 desta dissertação.

Pretende-se, agora, traçar a distinção entre querer por acidente e permitir algo. Assim, se verá como é possível afirmar que alguns males Deus quer por acidente, enquanto outros não quer de modo algum, mas apenas os permite. Para isso, será feito rápido comentário sobre a forma geral da ação, seguida de uma análise sobre um tipo especial de ação: aquelas que possuem dois efeitos, onde um é intencionado pelo agente, enquanto o outro está fora de sua intenção. Além disso, mostra-se que Deus não é a causa do pecado, mas sim da possibilidade do pecado. Com isso, espera-se livrar Deus da culpa de existirem pecados no mundo.

Em geral, uma ação apresenta o seguinte quadro: Um agente S deseja um fim F. Dado esse fim F, o agente S busca os meios para alcançar tal fim. Os meios escolhidos são desejados em função do fim. Então, o agente S, realizando os meios escolhidos, produz o efeito que desejava, obtendo o fim F. Porém pode acontecer que, em virtude de certos meios realizados, ocorram outros efeitos que não são intencionados, isto é, outros efeitos além daquele pretendido. Pode-se chamar estes efeitos não intencionados de acidentais. Este efeito acidental, pode ser previsível ou imprevisível, isto é, pode ser possível de ser previsto ou pode ser impossível de ser previsto. Assim sendo, se um agente S age de certa maneira e causa acidentalmente um mal, mas se esse efeito mau era impossível de ser previsto, obviamente não se deve puni-lo por ter realizado esse mal. Por outro lado, se esse efeito acidental podia ter sido previsto, mas não foi (e ele é um mal), pode-se responsabilizar o agente por realizá-lo (até mesmo punindo-o, se assim for o caso).

A determinação de quando um certo efeito acidental devia ou não ser conhecido está intrinsecamente ligada à frequência deste efeito: Os efeitos deste tipo que ocorrem raramente são impossíveis de serem previstos por um agente humano. Já os que ocorrem frequentemente, podem ser conhecidos. Assim, se poderia ser conhecido, mas não foi, a responsabilidade disso é do agente que realizou a ação.

Porém pode acontecer que um efeito mau tenha sido previsto por um certo agente, mas, mesmo assim, este decidiu por realizar os meios em questão, com o intuito de obter um determinado fim. Nesse caso, seria legítimo que o agente assim o fizesse? A resposta imediata é:

em alguns casos sim, em outros não. Santo Tomás, ao refletir sobre uma situação dessas, acabou por determinar aquilo que ficou conhecido posteriormente como a teoria do duplo efeito.

#### 6.1.3.1 A Teoria do Duplo Efeito

A teoria do duplo efeito sustenta que certas ações podem possuir um efeito bom e outro mau. O efeito bom será aquele intencionado pelo agente, enquanto que o efeito mau estará fora da intenção do agente, embora previsto por ele. Mais exatamente, então, a teoria versa sobre a permissibilidade da realização de certos males em vista da realização de certos bens.

É na *Suma de Teologia* IIaIIae, q. 64, a. 7, que os postulados dessa “doutrina” foram estabelecidos. Nesse artigo, investiga-se se é lícito matar alguém para se defender. É aí que Santo Tomás nota que nada impede de haver dois efeitos em uma ação, e que um deles esteja na intenção do agente, enquanto o outro esteja fora da intenção. Um exemplo é, justamente, o caso da autodefesa. Esta seria legítima sob determinadas circunstâncias. Como é da natureza do ente querer permanecer no ser, então é da natureza do homem querer conservar sua vida. Assim, supondo que alguém esteja tentando matar certo homem, seria legítimo que este matasse antes seu agressor, mas somente se, entre outras coisas, o fim intencionado fosse preservar a própria vida (e não o de matar o agressor). Além disso, defender-se desse modo deveria ser o único meio para preservar a própria vida, e o defensor não poderia usar de força excessiva para isso (isto é, se fosse possível que ele não matasse o agressor, então não o deveria ter matado). Assim, o efeito mau previsto (isto é, a morte de alguém) seria um “segundo efeito” (acidental, colateral) aceitável nessas condições. Mas, quais seriam exatamente essas condições?

Pode-se dizer que são quatro, e assim foram, posteriormente a Santo Tomás, definidas (Embora se pretenda que sejam fiéis ao que ele sustentou):<sup>111</sup>

---

<sup>111</sup> *New Catholic Encyclopedia apud McIntyre* (2004)

1. O próprio ato deve ser moralmente bom ou, ao menos, indiferente.
2. O agente não pode querer positivamente o efeito mau (deve estar fora da intenção), mas pode permiti-lo. Se pudesse atingir o efeito bom sem o efeito mau, ele o faria.
3. O efeito bom deve fluir da ação ao menos tão imediatamente (na ordem da causalidade, embora não necessariamente na ordem do tempo) como o efeito mau. Em outras palavras, o efeito bom deve ser produzido diretamente pela ação, não pelo efeito mau. De outro modo, o agente estaria usando um meio mau para um fim bom, o que nunca é permitido. Portanto o efeito bom não pode ser causado pelo efeito mau.
4. O efeito bom deve ser suficientemente desejável para compensar a permissão do efeito mau, isto é, o efeito bom deve compensar o efeito mal.

Inicialmente, deve-se notar que “meio mau” é diferente de “efeito colateral mau”. Esta distinção é central para a doutrina do duplo efeito. A teoria não legitima a realização de um meio mau, mas sim de um efeito colateral mau. Assim, não é o caso de os fins justificarem os meios. Nesse sentido, não é o caráter moral da ação que está em questão, pois que a ação seja moralmente boa ou, no mínimo, moralmente indiferente, é condição para a aplicação da teoria do duplo efeito (cláusula 1, citada acima). É um meio legítimo que gera dois efeitos: Um bom e um mau. O que se pretende determinar, então, é quando é legítimo realizar, através de um meio bom, e tendo em vista um efeito bom, um certo mal, que seria efeito colateral da ação que realiza o efeito bom.

Portanto o efeito mau não pode ser um meio para o efeito bom. A teoria do duplo efeito, mais uma vez, não permite realizar um efeito bom através de um efeito mau, nem mesmo se esse efeito bom for muito bom. Na ordem da causalidade, então, o efeito mau deve ser, no mínimo simultâneo, ao bom (embora, temporalmente falando, o efeito mau possa anteceder ao bom). Isso está expresso na cláusula 3.

Tem-se, então, dois efeitos: (A) um bom e (B) um mau. Nota-se que, segundo a cláusula 2, citada cima, os efeitos (A) e (B) devem estar de tal forma relacionados que um agente não pode realizar o primeiro sem realizar o segundo. Se (B) pudesse ser evitado, então ele deveria ser evitado. Nesse sentido, se diz que o efeito (B) está fora da intenção do agente, enquanto o efeito

(A) está na intenção, isto é, é o efeito propriamente querido.<sup>112</sup> Além disso, segundo a cláusula 4, o efeito bom deve ser de tal forma bom que compense o efeito mau.

No entanto, deve-se notar que não basta que o efeito bom compense o efeito colateral mau para que seja legítimo realizar o primeiro. Nunca se pode esquecer das outras três cláusulas. Em outras palavras, que o efeito bom compense o mau é uma condição necessária para legitimar a realização do efeito mau, porém não é condição suficiente.

Para ficar mais claro, cabe analisar um exemplo sobre o que foi dito acima. Suponha-se a seguinte situação extrema: Uma cidade com muitos habitantes está prestes a ser destruída por um exército inimigo. A única forma de salvá-la é destruindo a ponte de entrada nesta cidade. Além disso, o governante que está sendo atacado sabe que, fazendo isso, todos os moradores estarão salvos. Portanto, o governante decide destruir a ponte. Como o exército inimigo já está próximo, a destruição precisa ser feita imediatamente. Porém, no momento em que a ponte vai ser destruída, descobre-se que sobre ela há três habitantes da cidade que está sendo atacada. O governante, diante dessa situação, sem poder adiar a destruição, e sem poder salvar os cidadãos desavisados, precisa decidir se destrói a ponte, salvando toda a cidade, mas com três pessoas inocentes morrendo, ou se ele não destrói a ponte, mas com o efeito da destruição e morte de todos na cidade pelos inimigos. O governante, então, decide destruir a ponte. A cidade é salva, mas os três cidadãos morrem. A pergunta a ser feita é: O governante, segundo a doutrina do duplo efeito, podia ter agido assim como agiu? Para responder, cabe relacionar o exemplo com as quatro cláusulas citadas acima.

Como se pode ver, no exemplo, o efeito bom é salvar a cidade, enquanto que o efeito mau é a morte das três pessoas. Como os atos se dignificam segundo a intenção do agente, e como a intenção do governante ao destruir a ponte era boa (salvar a cidade), então tal destruição, em tais circunstâncias, é um ato moralmente bom. Sendo assim, tem-se:

---

<sup>112</sup> Outra nomenclatura poderia ser: O efeito bom é diretamente voluntário, enquanto que o mau é indiretamente voluntário.



1. Destruir a ponte é um ato moralmente bom.
2. O efeito intencionado e querido principalmente é bom: Salvar a cidade. O efeito mau, a morte das três pessoas, por sua vez, não é intencionado (é somente querido por acidente). Além disso, não havia maneira de salvar a cidade sem destruir a ponte, assim como não havia maneira de destruir a ponte salvando as três pessoas.
3. Ao destruir a ponte dois efeitos são simultaneamente gerados: Salva-se a cidade (bom) e morrem três pessoas (mau). Assim, vê-se que, na ordem da causalidade, o efeito mau não antecede ao bom.
4. Salvar uma cidade inteira (com muitos habitantes), nessa situação, compensa a morte de três pessoas. Em outras palavras, é um bem tão grande salvar uma cidade inteira que compensa o mal gerado.

Como todas as condições foram obedecidas, conclui-se que o governante poderia ter destruído a ponte. Portanto, segundo a teoria do duplo efeito, o efeito colateral mau, citado no exemplo, pode ser realizado.

No entanto, é preciso notar uma distinção. Pode acontecer que, do efeito colateral realizado pelo agente, mesmo se este for moralmente neutro, acompanhado de outra ação de outro agente, obtenha-se outro efeito que é um mal. Nesse caso, é possível dizer que este efeito mau não é querido pelo agente que gerou o efeito duplo, nem mesmo por acidente. Assim, será dito que esse agente permite tal efeito.

Assim, vê-se que esse efeito permitido é algo que não se segue diretamente da ação do agente do efeito duplo (agente X), e nem depende exclusivamente dela para acontecer, mas sim que é causado por uma outra ação de outro agente (agente Y). Além disso, pode-se dizer que o efeito permitido, ao invés de depender do agente X para acontecer, depende dele para não acontecer (embora isso não seja condição necessária, pois, caso o agente Y esteja agindo voluntariamente, uma das maneiras pelas quais tal efeito poderia não acontecer seria esse agente Y deixar de querer realizá-lo). Para ficar mais claro e precisar melhor essa distinção, um exemplo é recomendado.

Suponha-se a seguinte situação: Um agente X está em um caminho bifurcado. Ele sabe que à direita sua cidade está prestes a ser destruída, e que à esquerda uma pessoa está prestes a ser assassinada por alguém, fato que se consumará caso não vá salvá-la. O agente X tem o poder de tanto salvar a cidade quanto salvar a pessoa que será assassinada, mas não pode fazer as duas

coisas. Assim, ele deve decidir se corre para a direita e salva a cidade, deixando a pessoa morrer, ou se corre para a esquerda e salva a pessoa, deixando a cidade ser destruída. Nesse caso, o agente X decide correr para a direita e salvar sua cidade. Essa ação de correr para a direita, então, gera um efeito duplo: Além do efeito de salvar a cidade, há o efeito de deixar a pessoa morrer. Agora, cabe analisar melhor esse exemplo.

O que o agente X quer principalmente? Salvar a cidade. A única maneira de fazer isso é correndo para a direita. Ele corre para direita, e esta ação gera dois efeitos: (1) Salva a cidade e (2) deixa a pessoa morrer. O efeito colateral, então, é deixar a pessoa morrer. Como foi dito mais acima, os efeitos colaterais são queridos por acidente. Assim, o agente X quer por acidente deixar alguém morrer. No entanto, deve-se notar que “querer deixar alguém morrer” não é o mesmo que “querer que alguém morra”. O agente X, nesse exemplo, não quer que alguém morra, nem por acidente. O que ele quer é deixá-lo morrer. Mas que queira que morra, não se segue. Qual é, então, sua atitude perante a morte da pessoa? Ele permite que ela morra. Assim sendo, querer por acidente não é o mesmo que permitir.

Então, o que o agente X quer por acidente é deixar uma pessoa morrer. Ora, que ela morra, não é algo que se siga diretamente de sua ação, isso é, apenas do fato de permitir que alguém morra não se segue que ele de fato morra, pois para isso é necessário uma outra ação que o mate. É nesse ponto que entra o agente Y, que, no exemplo, é um assassino. É este que, de fato, mata a pessoa. Como foi dito, a morte da pessoa não depende da ação do agente X, pois não é ele que mata a pessoa, mas sim depende da ação do agente Y, que é, justamente matá-la. Nota-se, então, que, sem o agente Y, a morte da pessoa não aconteceria, assim como não aconteceria somente com a ação do agente X. Portanto, a causa desse efeito permitido não é o agente X, mas sim o agente Y. O que o agente X poderia fazer, no exemplo, é impedir que a pessoa fosse morta. Nesse sentido é que foi afirmado que, ao invés de depender da ação do agente X para acontecer, o efeito permitido depende dela para não acontecer, embora não seja exclusivo do agente X evitar tal efeito, como se vê nesse exemplo, pois, assim como uma das maneiras da pessoa não ser morta pudesse provir do agente X, uma outra maneira possível seria o próprio agente Y não matar essa pessoa.

Portanto, resumindo o que foi dito, o exemplo ilustra a seguinte situação: Um agente X quer salvar uma cidade e para isso pratica uma certa ação (toma o caminho da direita). Ao fazer isso, ele não toma o caminho da esquerda, deixando que uma pessoa seja assassinada, e este é o efeito colateral de sua ação. O que ele quer, principalmente, então, é salvar a cidade, enquanto que o que ele quer por acidente é deixar que a pessoa seja morta. Porém isso não equivale a dizer que ele quer que a pessoa seja morta. Além disso, o fato de ela ser morta não é uma consequência direta da ação do agente X, mas sim de uma outra ação praticada por um outro agente. Em outras palavras, não é a ação do agente X que mata a pessoa, ele apenas a deixa ser morta. Assim, embora o agente X queira, por acidente, deixar a pessoa ser morta, não se pode dizer que ele quer que ela morra de fato. Isto ele não quer, apenas permite.

Com isso, se determina a distinção entre querer por acidente uma coisa e permitir uma coisa: O querer por acidente se refere aos efeitos colaterais à ação praticada pelo agente. O permitir se refere a um outro efeito, que poderia ser evitado pelo agente, mas que não se segue propriamente da ação deste, mas sim da ação de outro agente. Portanto querer não impedir uma morte nem sempre significa que se queira tal morte, pois ela pode apenas ser permitida.

Dito isso, pode-se transpor o caso para a ação divina da criação. Deus quer criar um universo que inclua os entes racionais e livres. Porém, se há entes livres, há a possibilidade do pecado. Além disso, se um ente pode pecar, então, alguma vez, ele livremente pecará. Assim sendo, qual a atitude de Deus perante o pecado? Por tudo o que foi dito, Deus permite o pecado. Sobre esse ponto, uma análise maior é bem-vinda.

Há uma vontade divina de criar um universo que inclua os entes livres. Ele cria esse universo. Tal ação gera esses dois efeitos (mas não só esses dois efeitos): A existência de entes livres e a possibilidade do pecado. A existência dos entes livres é o que Deus quer principalmente. A possibilidade do pecado é o efeito colateral da ação e, como tal, é querido por acidente. Ora, assim como no outro exemplo, do fato de Deus querer a possibilidade do pecado não se segue que queira o pecado, mesmo sabendo que essa possibilidade será realizada (assim como o agente X sabia que a vítima seria morta pelo agente Y). Além disso, o pecado não se

segue propriamente da ação de Deus, mas sim da ação de um outro agente, que nesse caso são os próprios entes livres. O que se segue da ação de Deus é que haja a possibilidade do pecado, enquanto que o pecado, de fato, depende da ação de outro agente, o homem, por exemplo.

Relacionando com o outro exemplo, assim como não é o agente X quem mata a vítima, mas sim o agente Y, não é Deus quem peca, mas sim o homem. Assim como da ação do agente X se segue o não impedir o assassinato, da ação divina se segue o não impedir o pecado. Mas delas não se segue nem a morte nem o pecado, pois isso depende da ação de outros agentes. Nem se segue que queriam a morte ou o pecado, nem acidentalmente, mas apenas que os permitem. Além disso, assim como a causa do assassinato é o agente Y, e não o X, a causa do pecado é o ente que peca, e não Deus.

Nesse sentido, pode-se afirmar que Deus não quer nem por acidente o pecado, ou mal moral, mas sim que o permite.<sup>113</sup> No entanto, pode acontecer que Deus queira um bem que prive outro bem, o que caracterizaria um mal de pena ou mal físico. Como exemplo, Deus poderia querer a saúde do leão, dando alimento para ele, o que implicaria o mal do cervo, que seria o alimento. Deus poderia querer o bem da justiça, o que implicaria a punição de um pecador, que seria um mal para este. Assim sendo, Deus estaria, nestes exemplos, querendo principalmente a saúde do leão e o bem da justiça, querendo por acidente o mal do cervo e o mal do pecador. Nesses casos, Deus quererá mais os bens do leão e da justiça do que os bens do servo e do pecador. Portanto, o mal físico ou o mal de pena Deus pode querer por acidente, quando tem em vista certos bens que implicam privações de outros. Nas palavras de Santo Tomás:

Donde o mal de culpa, que priva da ordem ao bem divino, Deus não quer de modo algum, mas quer o mal do defeito natural ou mal da pena, querendo algum bem a que se conjuga este mal, assim como, querendo a justiça, quer a pena e, querendo conservar a ordem da natureza, quer que certas coisas se corrompam naturalmente.<sup>114</sup>

A ação de Deus, então, de criar seres livres, respeita as cláusulas da doutrina do duplo efeito. Portanto o efeito colateral, representado aqui pela possibilidade do pecado, mesmo se fosse um mal, é legítimo.

---

<sup>113</sup> Deus não quer o pecado, mas sim quer permitir o pecado. O próprio Santo Tomás faz uso do termo “querer permitir”, como pode ser visto na *Suma de Teologia* I, q. 19, a. 9, *ad* 3.

<sup>114</sup> *Suma de Teologia* I, q. 19, a. 9

#### 6.1.4 *Justificando os males*

Portanto, vê-se que Deus não poderia criar entes livres sem que houvesse a possibilidade de eles pecarem. Mas, segundo o que foi dito anteriormente, se um homem pode pecar, isto é, se pode falhar quanto ao bem moral, sem o auxílio da graça segue-se que, voluntariamente, irá pecar alguma vez. Como acaba de ser visto, Deus é causa por acidente dessa possibilidade do pecado, não, porém, do pecado. Além disso, sendo o pecado uma má ação, isto é, uma ação que, de certa forma, é parasitada por uma privação, que é a falta da ordem devida, então, mesmo o pecado não exclui totalmente o bem, visto que tudo o que há na ação de entidade é bom. Como todo bem provém, em última instância, de Deus, Santo Tomás afirma<sup>115</sup> que Ele é a causa de tudo o que há de entidade e ação em uma ação má, mas não é causa do mal que há nesta ação, pois Deus não é causa do mal na ação, conforme foi dito anteriormente.<sup>116</sup> Sendo o pecado uma má ação, portanto, Deus é dito ser causa primeira de tudo o que é bom nessa ação má, mas não o é daquilo que nela é mau.

Dito isso, suponham-se três mundos, cada um com uma das respectivas situações citadas a seguir:

- (1) Existem entes livres e existe a possibilidade do pecado.
- (2) Existem entes livres, mas não existe a possibilidade do pecado.
- (3) Não existem entes livres e não existe a possibilidade do pecado.

Pelo que foi visto, tanto (1) quanto (3) são mundos possíveis. O mundo (2), por sua vez, não é possível de ser feito, pois é impossível que haja entes livres mas que não haja a possibilidade do pecado. Sendo assim, somente o mundo (2) não poderia ser criado por Deus. O mundo (3), embora não seja contraditório, seria um mundo muito pior do que o mundo (1), pois apresentaria uma quantidade de bens muito menor do que o primeiro. Deixando de criar entes livres, Deus estaria deixando de criar grandes bens. Haveria uma menor diversidade entre as coisas nesse

---

<sup>115</sup> *Suma de Teologia* I, q. 49, a. 2, *ad 2*

<sup>116</sup> Ver a seção 6.1.2 desta dissertação.

universo (3), o que, em outras palavras, significa que seria menos perfeito do que o (1). Sendo assim, não haveria maiores motivos para Deus deixar de criar o mundo (1) para criar o mundo (3). Portanto nada impede que Deus crie um mundo em que haja criaturas livres e, por isso, haja a possibilidade do pecado. Na verdade, para criar um universo de tal modo perfeito, essa possibilidade do pecado é algo requerido, como já foi dito.

De fato, Deus criou um mundo conforme (1). O ponto a ser investigado em seguida é se em um mundo como (1) pode não existir o pecado, isto é, se o pecado jamais deixasse de ser uma mera possibilidade, sem nunca vir a se atualizar. Sobre esse ponto, uma dupla resposta pode ser dada, dependendo do modo que se considerar a natureza humana. Se somente se atentar ao estado atual do homem, estado esse que inclui uma certa desordem no “apetite inferior sensitivo”<sup>117</sup>, pela qual o homem, muitas vezes, deseja bens indevidos, então a resposta é não. Santo Tomás aceita isso, dizendo que “no estado de natureza corrupta [...] o homem falha, mesmo no que poderia por natureza alcançar, de modo que não lhe é possível fazer, só pelas suas faculdades naturais, todo o bem de que sua natureza é capaz”<sup>118</sup>, ou dizendo que o homem, no seu estado atual, não pode se ver totalmente livre do pecado, “por causa da corrupção do apetite inferior da sensualidade”.<sup>119</sup> No entanto, deve-se salientar que, como foi dito, não seria Deus a causa do mal moral, mas sim o próprio pecador.

Porém, se for aceito que pudesse haver um estado humano em que não houvesse tal desordem apetitiva, assim como era o estado humano antes do pecado original, que é aceito por fé por Santo Tomás, então seria possível que o pecado nunca se realizasse no mundo. Aceitar isso seria aceitar, por exemplo, que era possível que Adão nunca tivesse cometido o pecado original. E isto Santo Tomás aceita, por fé, ao dizer que, no estado de natureza íntegra, o homem “podia, mesmo sem a graça habitual, não pecar”.<sup>120</sup>

Mas, por que Deus permite o pecado? Por que Deus cria um mundo em que há pecado? Se tanto é possível um mundo em que o pecado seja realizado pela criatura, quanto um mundo em

---

<sup>117</sup> *Suma de Teologia* I-II, q. 109, a. 8, c.

<sup>118</sup> *Suma de Teologia* I-II, q. 109, a. 2, c.

<sup>119</sup> *idem*

<sup>120</sup> *Suma de Teologia* I-II, q. 109, a. 8, c.

que o pecado jamais viesse a ser realizado, por algum motivo Deus preferiu criar o primeiro mundo em vez do segundo, isto é, preferiu criar *este* mundo que criou em vez de outro. Por que, então, Deus cria uma criatura que Ele sabe que pecará? Talvez se deva dizer que essa pergunta não pode ser respondida, visto que o homem não é capaz de conhecer a vontade divina perfeitamente. Talvez se possa tentar responder dizendo que, no mundo em que não houvesse o pecado, muitos bens não seriam realizados, pois, embora o pecado não contribua para o bem da ordem do universo, Deus pode “tirar” ou extrair desses males certos bens. Assim, se não houvesse tais males, muitos bens não poderiam ser criados por Deus, e isso é algo mau. E parece ser isso o que Santo Tomás sustenta quando diz que:

Há muitos bens nas coisas que não teriam lugar se os males não existissem. Por exemplo, não existiria a paciência dos justos sem a malignidade dos perseguidores, nem haveria lugar para a justiça vindicativa se não existissem os delitos [...]. Logo, se a divina providência excluísse totalmente o mal do universo criado, seria preciso diminuir a quantidade de bens. Coisa que não deve ser feita, pois é mais poderoso <*virtuosius*> o bem na bondade do que o mal na maldade.<sup>121</sup>

A providência divina é capaz de prever os pecados que serão cometidos e, por isso, consegue como que neutralizar os danos resultantes deles, extraindo grandes bens de grandes males (bens esses que seriam “maiores” do que qualquer mal, como Santo Tomás afirma na passagem acima). Além dos exemplos dados acima, de como grandes bens podem ser tirados dos males, pode-se citar o caso bíblico de Jó, que, após sofrer muitas desgraças, tem sua fé em Deus fortalecida.

Seja como for, deve-se ter em mente que Deus não pode querer os males morais, mas apenas pode querer permiti-los. Como foi visto, querer permitir tais males é um bem. Nesse sentido, deve ser dito que, embora o mal moral não contribua para o bem da ordem do universo, a permissão do mal moral contribui. Em um mundo em que não houvesse pecados, não haveria pecado para ser permitido. Sendo assim, haveria no mínimo um bem a menos no mundo sem pecados em relação ao com pecados, que seria o próprio querer divino de permitir os pecados. Talvez nesse sentido se pudesse afirmar que, se um universo é mais perfeito quanto mais bens contiver, então o universo em que haja pecados para serem permitidos é mais perfeito do que um universo em que não haja tais males.

---

<sup>121</sup> *Suma Contra os Gentios* III, capítulo 71

Portanto, tomando como exemplo Adão, deve-se dizer que Deus quer criar Adão, não quer que ele peque, mas, sabendo que irá pecar, permite que peque (e tal permissão contribui para o bem da ordem do universo). Consumado esse pecado, que é contra a ordem criada, Deus “restaura” a ordem do universo extraíndo grandes bens desse mal causado por Adão, bens esses que são maiores do que o referido pecado, já que “é mais poderoso <virtuosius> o bem na bondade do que o mal na maldade”.<sup>122</sup> Como é um bem que Deus queira permitir os pecados, então esse mundo do Adão pecador tem, no mínimo, um bem a mais do que um mundo em que Adão não viesse a pecar, que é esse próprio querer divino, pois, como acaba de ser dito, se não há pecado, não há pecado para ser permitido. Se o universo é mais perfeito quanto mais diversidade de bens contiver, então o mundo de Adão pecador é mais perfeito do que o mundo sem Adão pecador (e sem nenhum pecado), justamente por apresentar maior diversidade de bens.

## 6.2 Considerações finais

Considerando o que foi dito acima, nota-se que ainda restam dificuldades para explicar certos males. Embora se tenham mostrado os motivos para a existência dos males físicos, que são causados acidentalmente por Deus quando Ele causa o bem da ordem do universo, o mesmo não pode ser dito de *todos* os males sofridos pelo homem, isto é, foi mostrado o motivo de quase todos os males sofridos pelo homem, mas não o motivo de todos eles. Pretende-se ter explicado os males de pena que ocorrem tanto em decorrência da própria natureza do homem ou de algum defeito dela, como são os casos da corrupção e de alguma deficiência física que porventura alguém pode possuir, males estes que ocorrem tanto acidentalmente, quando Deus cria o bem da ordem do universo (a corrupção, por exemplo), quanto é causado por alguma deficiência pré-existente no sujeito que realiza certo efeito, ou na matéria própria do efeito, que é o caso do “parto monstruoso”, por exemplo, que gera um ser humano deficiente. Porém, não se conseguiu explicar alguns males que o homem sofre. E estes são aqueles males que um certo homem sofre e que são os efeitos danosos de um mal moral que outro homem tenha cometido. Mesmo que se consiga argumentar com êxito sobre o grande valor do livre arbítrio e da permissão por parte de Deus dos pecados, mostrando as razões de eles existirem no universo, não se segue que se tenha conseguido explicar por que Deus não impede os efeitos danosos do mal moral. Eleonore Stump

---

<sup>122</sup> *Suma Contra os Gentios* III, capítulo 71



(2002, p. 396) já havia notado esse ponto, ao dar o seguinte exemplo: Se para alguém possuir livre arbítrio só precisa poder *escolher* se vai agir moralmente bem ou mal, então Deus não excluiria o livre arbítrio de um indivíduo X se impedisse que ele assassinasse um indivíduo Y, desde que o indivíduo X tivesse escolhido assassinar o Y. Em outras palavras, para haver livre arbítrio, bastaria que X pudesse querer assassinar Y, não sendo necessário que conseguisse levar a cabo o seu intuito. Nesse caso, Deus poderia impedir que Y morresse sem excluir o livre arbítrio de X.

Além disso, se o pecado já pode ser encontrado na intenção de um indivíduo, como foi dito anteriormente, sendo que a ação que dela decorre apenas desenvolve o pecado ao seu grau máximo, então Deus ainda poderia permitir os pecados mesmo impedindo que alguém sofra os efeitos danosos do pecado daquele indivíduo. Usando o exemplo do assassinato novamente, já haveria o pecado na própria intenção do indivíduo X quando este pretendesse assassinar Y, não sendo necessário que Y morresse. Portanto, não é contraditório que Deus permita o mal moral, mas evite os danos que este mal possa vir a causar em um outro indivíduo.

Eleonore Stump (2002, pp. 397-398) apresenta uma possível solução para resolver essas dificuldades, que seria aquela adotada por Swinburne. Tal solução consistiria em dizer que o livre arbítrio implica a capacidade de *realizar* efeitos maus, e não em apenas poder *escolher* realizá-los. Nesse caso, o livre arbítrio implicaria um “exercício significativo do livre arbítrio”, pelo qual o homem deve poder realizar o fim intencionado pela má vontade (no exemplo dado, o indivíduo X deveria assassinar, de fato, o indivíduo Y para que houvesse um “exercício significativo do livre arbítrio”). Porém, Santo Tomás não poderia aceitar tal solução, pois, como já foi visto, para ele um indivíduo não precisa conseguir assassinar alguém que queira assassinar para que possa ser considerado livre.<sup>123</sup> Além do mais, como nota Eleonore Stump (2002, p. 400), essa solução seria contraditória com o que Santo Tomás aceita por fé, pois no paraíso não haveria livre arbítrio, já que lá ninguém poderia fazer mal a ninguém. Portanto, Santo Tomás não poderia aceitar tal solução.

---

<sup>123</sup> Ver a seção 4.4 desta dissertação.

Por fim, tentou-se dar uma explicação do motivo pelo qual Deus quer permitir os pecados, sendo que seria possível que criasse um universo no qual não contivesse pecado. Para tanto, apelou-se para a diversidade de bens no universo, que é o que caracteriza o grau de perfeição de um universo. Nesse sentido, haveria no mundo em que haja pecado um bem a mais, que seria o próprio querer divino de permitir tais pecados. Porém, mesmo se esse argumento for aceito, ainda restaria uma dificuldade: Para haver tal permissão dos pecados, seria suficiente que houvesse apenas um único pecado, isto é, não precisaria haver dois pecados, por exemplo. Assim sendo, tal argumento justificaria a existência de apenas um pecado, e não de todos. Já que bastaria haver apenas um pecado para que houvesse a permissão do pecado, por que há mais de um? É esta a dificuldade que não foi resolvida. E aqui não se poderia apelar para a natureza corrupta pós-pecado original, pois, após permitir esse único pecado, Deus poderia restituir à natureza humana sua integridade novamente, tornando-a perfeita novamente.

Com isso, vê-se que o ponto que não foi respondido nessa dissertação pode ser resumido na seguinte pergunta: Não haveria mal em excesso no universo? Pois é isso o que parece ao se analisar o que foi dito, visto que não se explicaram os motivos de Deus não impedir que uma vítima sofra os danos causados por uma ação moralmente má de algum indivíduo, nem se explicou por que há mais de um pecado.

Uma resposta satisfatória a essa questão deveria considerar os aspectos humanos antes e depois do pecado original, além de considerar também elementos que envolvem a graça concedida por Deus, seja para se agir bem, seja para a salvação. Estes aspectos deveriam ser considerados porque seria necessário indicar os motivos pelos quais Deus não restaura, por graça, a integridade da natureza humana após o primeiro pecado, por exemplo. Seja qual for a resposta, deve-se notar que ela terá um caráter puramente teológico, isto é, terá por base aspectos de teologia revelada. Portanto, parece que, caso se queira evitar entrar no terreno exclusivo da revelação, este é o limite a que se pode chegar. Ir além disso, então, seria fazer teologia revelada, mas este não é o objetivo dessa dissertação.

## CONCLUSÃO

Pretendeu-se, nessa dissertação analisar algumas questões que envolvem o mal. Partindo de uma exposição daquilo que Santo Tomás entende por bem da ordem do universo, chegou-se à conclusão de que tal bem consiste em uma diversidade de bens individuais ordenados perfeitamente. Quanto maior for a diversidade desses bens que são ordenados, mais perfeito será o universo. Portanto, a própria diversidade de bens é um bem.

Após isso, viu-se como essa diversidade implica desigualdade quanto à bondade entre as coisas, sendo umas melhores e outras piores. Além disso, viu-se que o “bem do todo”, isto é, da ordem do universo, por vezes requer a privação de algum bem individual. Se faz parte do bem do todo que o leão mantenha a vida, por exemplo, então esse bem requer, por acidente, que o asno sirva de alimento para o outro. Nesse caso, foi dito que a morte do asno é um mal *secudum quid*, porém, se for levado em conta que é um bem que o leão mantenha a vida, e que isso reflete na perfeição do todo, então essa morte do asno, que serve de alimento para o leão, é um bem *simpliciter*, pois isso faz parte da perfeição do universo.

Portanto, da diversidade de bens apresentada inicialmente, chegou-se à conclusão de que, para haver tal diversidade, alguns males são requeridos, seja porque alguns bens implicam a privação de outros, seja porque nessa diversidade estarão contidas as criaturas corruptíveis. Estas são aquelas que podem falhar quanto à bondade, e se algo pode falhar quanto à bondade, segue-se que, alguma vez, falhará. Ora, falhar quanto à bondade é justamente estar privado de um bem que se deveria ter, e essa é a definição geral do mal. Portanto, se há coisas corruptíveis, então haverá o mal.

Porém, viu-se que o mal pode ser dividido em mais de um “tipo”. Um deles, ao invés de fazer parte da ordem do universo, é uma destruição dessa ordem. Tal mal é o mal moral, ou mal de culpa. Portanto, o mal implicado pela existência das criaturas corruptíveis não é o mal moral, mas sim o mal físico. Por isso, foi dito que Deus quer os males físicos, incluindo o mal de pena, por acidente, em vista do bem da ordem do universo. Porém, o mal moral, sendo “contrário” a

essa ordem, não pode ser querido por Deus, nem por acidente. Quanto ao mal moral, Deus apenas o permite.

Sendo assim, pretendeu-se mostrar que nada impede que Deus possa querer por acidente os males físicos e, se há pecadores, o mal de pena, isto é, não seria moralmente errado Deus assim querer. Deus não poderia impedir todos esses males sem acabar com a perfeição da ordem do universo.

Por outro lado, quando se trata do mal moral, as coisas parecem mais complicadas. Pretendeu-se mostrar que, se Deus quer criar entes livres, então ele deve querer por acidente a possibilidade do pecado. Ora, seria possível que um ente que possa pecar venha a nunca pecar, contando apenas com suas forças? A resposta para essa pergunta é dupla, pelo menos quando se trata dos homens. Aceitando por fé que o homem possuía anteriormente uma natureza “diferente” dessa atual que tem, que seria uma natureza íntegra, a resposta seria que sim. Porém, considerando apenas o estado “pós-pecado original”, isto é, considerando a natureza humana tal qual como é agora, a resposta seria que não. Portanto, segundo a natureza corrompida que o homem possui após o pecado original, não seria possível que o homem, sem o auxílio da graça, permanecesse livre do pecado.

Santo Tomás aceita por fé esse estado anterior de natureza íntegra do homem. Para ele, então, não foi Deus quem “criou” o pecado, mas sim a criatura que o cometeu. Sendo que o mal na ação de um agente não remonta a Deus como sua causa primeira, como foi dito<sup>124</sup>, então o pecado não remonta a Deus como sua causa primeira, visto que o pecado é, justamente, um mal na ação voluntária de um certo agente. Mas se poderia objetar que Deus, sendo o criador onisciente de tudo, sabia que Adão, por exemplo, iria pecar. Nesse caso, se quis criar Adão, então não teria Deus querido por acidente criar o seu pecado? Pretendeu-se mostrar que a resposta a esse pergunta deve ser que não. De fato, Deus quis criar Adão e sabia que Adão pecaria. Porém, dizer que Deus sabia que Adão pecaria não é o mesmo que dizer que Deus queria que Adão pecasse. Nesse sentido, deve-se dizer que Deus quis criar Adão, sabia que Adão pecaria, e

---

<sup>124</sup> Ver a seção 6.1.2 desta dissertação.

permitiu que Adão pecasse. Mais uma vez, cabe lembrar que permitir que Adão peque não é o mesmo que querer que Adão peque.

Mas, por que Deus permite os pecados? Apesar do desconhecimento que se tem da vontade divina, arriscou-se nessa dissertação uma resposta, baseada, novamente, na noção de bem da ordem do universo. Como Santo Tomás diz, o próprio fato de Deus querer permitir os pecados é um bem.<sup>125</sup> Assim, um universo em que haja tal permissão por parte de Deus poderia ter, no mínimo, um bem a mais do que um universo onde não haja tal permissão. O universo com pecados poderia ter todos os bens que o universo sem pecados possui mais o bem da permissão divina. Vê-se, então, que o primeiro universo possuiria mais bens do que o segundo. Levando-se em conta o grande valor da diversidade de bens, pode-se perceber o motivo pelo qual o universo com pecados poderia ser considerado melhor do que o sem.

Porém, tal solução não é capaz de justificar todos os males, como foi dito. Ela parece justificar a existência de apenas um pecado, e não de mais de um. Havendo um pecado, já poderia haver permissão de pecados. Sendo assim, por que haveria mais de um? Além dessa questão, outros pontos também não foram respondidos, como é o caso do dano resultante de um mal moral cometido por uma pessoa que uma outra pessoa possa vir a sofrer. Parece ser um excesso que o pecado vá além da intenção do pecador, isto é, parece ser desnecessário que o pecador consiga realizar aquilo que intenciona realizar.

As dificuldades acima poderiam ser resumidas em uma única pergunta: Não haveria mal em excesso no mundo? Porém, pretendeu-se sustentar que uma resposta a essa questão estaria necessariamente baseada na teologia revelada, fugindo, então, dos propósitos dessa dissertação. Por isso, pode-se concluir que uma resposta completa para as dificuldades encontradas para compreender o mal, nos termos apresentados, englobaria também um aspecto de teologia revelada.

---

<sup>125</sup> *Suma de Teologia* I, q. 19, a. 9, ad. 3

## REFERÊNCIAS

ADAMS, Marilun McCord; ADAMS, Robert Merrihew (Org). **The problem of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 1990.

AQUINO, Santo Tomás de. **O Ente e a Essência**. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. Rio de Janeiro: Vozes, 2005.

\_\_\_\_\_. **On the Power of God**. Tradução English Dominican Fathers. London: Burns Oates and Washbourne LTD, 1932.

\_\_\_\_\_. **Sobre o mal**. Tradução de Carlos Ancêde Nougé. Rio de Janeiro: Sétimo selo, 2005.

\_\_\_\_\_. **Suma Contra os Gentios**. Porto Alegre: Sulina, 1990.

\_\_\_\_\_. **Suma Contra los Gentiles**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1953.

\_\_\_\_\_. **Summa Contra Gentiles**. Tradução de Vernon j. Bourke. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001, Book three: Providence part 1.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Corrêa. Porto Alegre: Sulina, 1980.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. São Paulo: Loyola, 2002.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. Madri: Biblioteca de Autores Cristianos, 1948.

CLARKE, W. Norris. **The One and the Many: A Contemporary Thomistic Metaphysics**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 2001.

GARDEIL, H. D. **Iniciação à Filosofia de Santo Tomás de Aquino**. São Paulo: Duas Cidades, 1967.

GILSON, Étienne. **Espírito da filosofia medieval**. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

\_\_\_\_\_. **A existência na filosofia de S. Tomás**. São Paulo: Duas Cidades, 1962.

KING, Bill. Thomas Aquinas on The Metaphysical Problem of Evil. **Quodlibet Journal**, s.l, v 4, n. 2-3, 2002. Disponível em: <http://www.quodlibet.net>.

KRETZMAN, Norman. A particular problem of creation: Why would god create this world?. In: MAC DONALD, Scott Charles (Org). **Being and goodness : the concept of the good in metaphysics and philosophical theology**. Ithaca: Cornell University Press, 1991, pp. 229-249.

LOVEJOY, Arthur. **A Grande Cadeia do Ser**. São Paulo: Palíndromo, 2005.

\_\_\_\_\_. **The great chain of being: a study of the history of an idea**. Cambridge: Harvard University Press, 1964.

MACKIE, J. L. Evil and Omnipotence. In: ADAMS, Marilun McCord; ADAMS, Robert Merrihew (Org). **The problem of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 25-37.

MARITAIN, Jaques. Santo Tomás de Aquino y el Problema del mal. In: MARITAIN, jaques. **De Bergson a Santo Tomás. Ensayos de metafísica y de moral**. Buenos Aires: Club de lectores, 1946, pp. 201-211.

MCCLOSKEY, H.J. God and Evil. **The Philosophical Quarterly**, v. 10, n. 39, pp. 97-114, abr. 1960.

MCINTYRE, Alison. Doctrine of Double Effect. s.l: Stanford Encyclopedia of Philosophy, 2004.  
Disponível em <http://plato.stanford.edu/entries/double-effect/>.

MORRIS, Thomas V. Perfection and creation. In: STUMP, Eleonore (org). **Reasoned Faith**. Ithaca: Cornell University Press, 1993, pp. 234-247.

PASNAU, Robert. **Thomas Aquinas on Human Nature: Thomas Aquinas on Human Nature: A Philosophical Study of Summa Theologiae, 1a 75-89**. New York: Cambridge University Press, 2002.

PLANTINGA, Alvin. God, evil and the metaphysics of freedom. In: ADAMS, Marilun McCord; ADAMS, Robert Merrihew (Org). **The problem of evil**. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp. 83-109.

\_\_\_\_\_. **God and Other Minds**. Ithaca :Cornell University Press, 1990.

ROWE, William. The Problem of Divine Perfection and Freedom. In: STUMP, Eleonore (org). **Reasoned Faith**. Ithaca: Cornell University Press, 1993, pp. 223-233.

STUMP, Eleonore. Problem of evil. In: CRAIG, William Lane (Org). **Philosophy of religion: A reader and guide**. New Jersey: Rutgers University Press, 2002, pp. 394-425.

WIPPEL, John F. **Metaphysical Themes in Thomas Aquinas**. Washington, D.C.: The Catholic University of America Press, 1984.