

UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE

DANIEL DE ATHAYDE QUÉLHAS

O papel da causalidade na resposta de Tomás de Aquino ao problema do mal natural

Niterói

2013

DANIEL DE ATHAYDE QUÉLHAS

**O PAPEL DA CAUSALIDADE NA RESPOSTA DE TOMÁS DE AQUINO AO
PROBLEMA DO MAL NATURAL**

Dissertação de mestrado apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal Fluminense, como parte dos requisitos para a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

ORIENTADOR: Dr. Guilherme Louis Wyllie Médici

Niterói

2013

DANIEL DE ATHAYDE QUÉLHAS

O PAPEL DA CAUSALIDADE NA RESPOSTA DE TOMÁS DE AQUINO AO
PROBLEMA DO MAL NATURAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa
de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade
Federal Fluminense, como requisito parcial para a
obtenção do grau de Mestre em Filosofia.

Aprovado em dezembro de 2013

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Guilherme Louis Wyllie Médici
Universidade Federal Fluminense – UFF (Orientador)

Prof. Dr. Carlos Frederico Gurgel Calvet da Silveira
Universidade Católica de Petrópolis – UCP (Arguidor)

Prof. Dr. Sergio de Souza Salles
Universidade Católica de Petrópolis – UCP (Arguidor)

Niterói

2013

À Causa Primeira de todos os meus esforços. Porque dEle, por Ele e para Ele são todas as coisas.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Guilherme Louis Wyllie Médici pela gentileza e paciência em me orientar e por despertar em mim um renovado interesse pela filosofia medieval.

Aos professores: Dr. Carlos Frederico da Silveira e Dr. Sergio Salles, modelos de maestria e labor filosófico que têm inspirado tantos a amar a sabedoria.

À Profa. Dra. Eleonore Stump, que tão solícitamente atendeu-me e enviou-me sua mais recente obra, cuja leitura me levou para além dos limites deste trabalho.

À Profa. Bonnie Kent, por me fornecer seu artigo e pelas sugestões de leitura.

Aos amigos Rogério Oleniski e Ulisses Carrati, que tantas vezes me tiraram das sombras do problema do mal e me fizeram viver a alegria de diversas tertúlias.

Ao companheiro de jornada teológica, um amigo mais chegado que um irmão, Wallace Correa, pelo incentivo e grande força que me deu em momento de aflição; além de abrir as portas para que eu exerça o ministério pastoral.

Ao amor de minha vida, Bruna, cuja beleza inspira minha atenção a se voltar para as coisas belas da Criação.

À Eliana Athayde, digníssima causa da minha existência.

Ao Eterno, Perfeito, Princípio e Fim, louvores sejam dados ao seu nome.

“As coisas temporais aparecem e desaparecem para dar lugar a outras, e em seu gênero isso é belo; e as coisas que perecem ou deixam de ser não turvam nem perturbam o modo, a espécie e a ordem do conjunto das criaturas. Dá-se aqui o mesmo que num discurso bem composto, cuja beleza resulta de as sílabas e sons nascerem e morrerem sucessiva e harmoniosamente.”

Agostinho de Hipona, A Natureza do Bem.

RESUMO

Nesta dissertação pretende-se apresentar a solução do problema do mal natural elaborada por Tomás de Aquino. A partir da análise da argumentação contemporânea sobre o problema do mal nota-se uma lacuna na explicação sobre o mal natural. Neste ponto a solução tomista se mostra promissora, pois através da síntese filosófica entre a doutrina platônica da participação e a da causalidade aristotélica, o Doutor Angélico harmonizou de modo sistemático a teologia cristã e a filosofia grega, e justificou que o mal natural não tem em Deus a sua causa, mas é ocasionado pela defectibilidade das coisas criadas, que, apesar de sua imperfeição, compõem a bondade e a beleza do universo. A solução tomista bem engendrou a causalidade com a providência divina, ela será examinada conforme o itinerário filosófico do *Compêndio de Teologia*, enquanto que especificamente sobre o mal será necessária a comparação com os textos paralelos da *Suma Teológica*, da *Suma Contra os Gentios*, e das *Questões Disputadas Sobre o Mal*.

Palavras-chave: Causalidade, Participação, Mal natural, Tomás de Aquino.

ABSTRACT

The aim of this research is to present the solution of the problem of natural evil elaborated by Thomas Aquinas. From the analysis of contemporary arguments about the problem of evil is noticed a gap in the explanation of natural evil. At this point the thomistic solution shows promissory, because through philosophical synthesis between the platonic doctrine of participation and of aristotelian causality, the Angelic Doctor harmonized systematically christian theology and greek philosophy, and explained that natural evil is not in God their cause, but is caused by defectibility of created things, which, despite its imperfection, make up the goodness and beauty of the universe. The thomist solution well engineered causality with divine providence. This will be analised in accordance with the philosophical itinerary of the *Compendium of Theology*, while specifically about evil, will be necessary a comparison with the parallel texts of the *Summa Theologica*, the *Summa Contra Gentiles*, and *Disputed questions About Evil*.

Keywords :Causality, Participation, natural evil, Thomas Aquinas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
1. ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS AO PROBLEMA DO MAL.....	14
1.1. Caracterização do problema do mal.....	14
1.2. A versão lógica.....	16
1.3. A versão probabilística.....	18
1.4. A defesa do livre-arbítrio.....	20
1.5. O problema do mal gratuito.....	24
2. A ABORDAGEM TOMISTA AO PROBLEMA DO MAL.....	30
2.1. O princípio de causalidade e as causas segundas.....	30
2.1.1. O problema da causalidade.....	30
2.1.2. O princípio de causalidade em Tomás de Aquino.....	35
2.1.3. A Causa Primeira e a dignidade das causas segundas.....	42
2.1.4. A síntese tomista: Existência, causalidade e criação.....	46
2.2. A abordagem tomista ao problema do mal.....	50
2.3. A noção de mal e seu lugar na metafísica tomista.....	54
3. O MAL NA CAUSA SEGUNDA.....	59
3.1. A origem do mal nas causas segundas.....	59
3.1.1. O governo divino e as causas ordenadas.....	61
3.1.2. A redução do mal à causa segunda e a providência divina.....	65
3.2. A compatibilidade entre a existência de Deus e a presença do mal no mundo.....	68
3.2.1. O mal nas coisas e a perfeição do universo.....	68
3.2.2. O mal no mundo como evidência da bondade divina.....	70
3.3. O problema do sofrimento.....	71
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	75
REFERÊNCIAS.....	77

INTRODUÇÃO

O problema do mal tem sido tratado pela filosofia e pela religião desde tempos primordiais e, assim como outras questões que incomodam a mente humana, continua a estimular o desenvolvimento de respostas tanto na filosofia como na teologia. Importantes contribuições de pensadores de ambos os ramos do saber promoveram um diálogo entre razão e fé, até mesmo intercâmbios que produziram soluções relevantes para a tão antiga questão do mal.

As indagações têm diversas origens, sejam elas motivadas pelas ações de maldade do próprio homem, ou pelo espanto diante das devastadoras forças da natureza, pelo sofrimento que abala a qualquer um ou pela morte, que inevitavelmente chegará a cada indivíduo. Possivelmente Epicuro (341-270 a.C.) foi o primeiro a formular o problema do mal em relação à existência de um deus onipotente e amabilíssimo. Plotino (204-270 d.C.) identificou o mal com o não-ser, noção que foi determinante para a construção das soluções filosóficas cristãs subsequentes.

No período patrístico algumas interpretações do problema do mal seguiram a influência neoplatônica, como foi o caso de Agostinho. Após ter abandonado o maniqueísmo, Agostinho elaborou uma perspectiva sobre o problema do mal que tem como alicerce a concepção plotiniana do mal não como um ser, mas como privação ou deficiência no ser. A partir daí Agostinho esmiúça a questão analisando três aspectos: o mal metafísico; o mal moral; e o mal físico, ou natural. Sobre o mal metafísico Agostinho seguiu a tese plotiniana, como descrito acima. Quanto ao mal moral, sua origem e causa ficam relegadas à vontade humana, isto é, circunscreve-se ao mau uso do livre-arbítrio. Agostinho argumenta que o mal moral é uma aversão a Deus ao mesmo tempo em que é uma conversão à criatura; é a escolha de um ser inferior em detrimento do superior. Em outros termos, o mal moral é um resultado da influência do pecado sobre o livre-arbítrio, o que resulta no mau uso da vontade. Por consequência do mal moral e do pecado original surgem os males físicos; morte, sofrimento, doenças têm sua origem na transgressão humana, embora no cristianismo o sofrimento possa ganhar contornos positivos e aspectos pedagógicos que redundariam em crescimento espiritual.

Em sua obra *A consolação da filosofia*, Boécio também dá indícios de uma influência neoplatônica ao identificar os termos Uno, o Bem e Deus entre si. Nesta obra ele

também se debruçou sobre o problema do mal, questão que surge inevitavelmente quando é proclamado o governo divino sobre o mundo, isto é, como pode existir o mal em um mundo governado por um Deus todo-amoroso? E como acontece de os bons serem punidos enquanto que os maus permanecem impunes? A explicação para essa conjuntura emerge da doutrina da providência. Boécio afirma a limitação da razão humana para entender a providência de Deus, ou seja, sua razão divina e ordem suprema que orienta todas as coisas, embora aos homens elas pareçam confusas e subvertidas. Então, o problema estaria também relacionado à percepção humana dos acontecimentos.

Para Anselmo de Cantuária, a reflexão sobre o problema do mal tem como fundamento a ideia de pecado original. Segundo a concepção anselmiana, o pecado original não é apenas um desvio de Deus, antes, é uma ofensa a Ele; caracterizada pela recusa do homem em dar a Deus a devida honra. Além disso, é pelo pecado original que a morte, o sofrimento e o mal entraram no mundo. Embora a teoria anselmiana tenha se tornado um referencial para a teologia posterior, alguns de seus aspectos foram alvo de críticas; principalmente devido à redução do problema do mal ao pecado original, do qual se originam todos os tipos de males.

Na modernidade bastaria citar a figura de Leibniz para indicar a mais significativa contribuição à análise do problema. É bom lembrar que o termo *teodiceia* foi cunhado por Leibniz e se refere à justificação da existência de Deus de modo a harmonizá-la com a presença do mal no mundo e a liberdade humana; o que já é sugerido pelo título de sua obra: *Teodiceia: ensaios sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. Leibniz influenciou sobremaneira as abordagens posteriores; apesar de ter mantido os traços da solução tradicional de não encarar o mal como uma realidade subsistente, cuja responsabilidade não pode ascender até Deus. A argumentação leibniziana na *Teodiceia* tem por esteio o princípio de não-contradição (ou identidade) e o da razão suficiente, que unidos à ideia de “mundos possíveis” explicarão a existência e a natureza de Deus.

No contexto da filosofia contemporânea o problema do mal tem sido usado como argumento contra a existência de Deus. O argumento do mal, como ficou conhecido, colocou em xeque a ideia da existência de Deus a partir da incontestável presença do mal no mundo. Daí argumenta-se que é contraditória a coexistência de Deus, todo poderoso e todo amoroso, e o mal no mundo. Pesquisadores influenciados pelo pensamento de Tomás de Aquino deram

novo fôlego ao debate sobre o problema, principalmente no que tange à relação com a existência de Deus e a natureza de seu ser.

Eleonore Stump além de se deter em estudos sobre a obra de Tomás de Aquino e sobre a Idade Média em geral, tem se concentrado particularmente sobre o problema do mal na narrativa filosófica concentrando-se no sofrimento humano. Também é uma das que defendem a importância filosófica dos comentários bíblicos de Tomás de Aquino. Por este motivo, o comentário bíblico ao Livro de Jó figura como um importante capítulo em sua recente obra *Wandering in Darkness*, que trata do problema do sofrimento.

Dentre as abordagens contemporâneas, o problema probabilístico do mal talvez tenha sido a mais relevante refutação à existência de Deus. No entanto, esta argumentação foi refutada com sucesso através da “defesa do livre-arbítrio”, elaborada por Alvin Plantinga. Ele demonstrou que todo o argumento baseia-se numa premissa implícita na qual Deus é a causa do mal. Premissa esta que é admitida, mas não evidenciada, na qual se concentrou Plantinga, para elaborar sua “defesa do livre-arbítrio”.

Diante das diversas abordagens ao problema do mal, Tomás pareceria apenas mais um pensador se não fosse o suporte filosófico que ele dá a um ponto específico que os pensadores citados pouco desenvolveram, a exceção talvez seja Agostinho. Trata-se do mal natural, tema deste trabalho. A abordagem de Tomás revela um dos traços característicos de suas obras, uma harmoniosa arquitetura filosófica. Sobre ela também é possível afirmar que se trata de um entrelaçamento de princípios teológicos e filosóficos, o que torna o edifício filosófico resistente às mais severas críticas.

Ao examinar o problema do mal, Tomás de Aquino o faz sob três aspectos fundamentais: o mal natural, o mal moral e o mal metafísico. Sob o aspecto metafísico, Tomás segue a solução agostiniana. Entende que o mal não pode ser um princípio intrínseco ao ente, pois identificado com o não-ser, e como uma ausência de bem, não é possível que constitua essencialmente aquilo que é, que tem razão de ser, ou razão de bem. O mal moral é resultado de um defeito na vontade humana, um problema no livre-arbítrio. Consistindo em uma deficiência da ação, o mal moral tem como causa a deficiência do agente. Resta perguntar sobre o mal natural, aquele tipo de mal cuja causa não é necessariamente humana, mas que tem presença no mundo. Em concordância com os atributos divinos e sem contradizer os princípios do ser divino, Tomás relega a origem deste mal às causas segundas.

Este mal seria ocasionado pela contingência e corruptibilidade das coisas. Sua ocorrência é justificada pela perfeição do universo e explicada em relação com a providência divina. Apesar de ser em primeiro lugar um teólogo, Tomás dá à questão do mal natural um tratamento eminentemente filosófico e nele demonstrará seu domínio da teologia cristã e também da filosofia grega.

A fim de se acompanhar com acuidade a síntese metafísica do Aquinate, neste trabalho o *Compêndio de Teologia (CTh)* será usado como um guia do itinerário filosófico e teológico de Tomás de Aquino, com a intenção de seguir o próprio conselho dele a Reginaldo de Piperno, seu fiel confrade: “um compêndio da doutrina cristã de modo a tê-lo sempre diante dos olhos”.

No primeiro capítulo serão expostas as principais abordagens contemporâneas ao problema do mal. Inicialmente a versão lógica e a probabilística, que procuram demonstrar a incompatibilidade da existência de Deus e o mal. Em seguida, a defesa do livre-arbítrio na qual Plantinga apresenta uma argumentação que compatibiliza a existência de Deus e o mal no mundo. Finalmente, o problema do mal gratuito, ou mal natural, que também é usado por alguns contemporâneos para defender a inexistência de Deus. A este argumento a solução tomista oferece uma resposta razoável.

No capítulo dois será exposta a síntese tomista entre a doutrina da causalidade e a da participação, entre a causalidade transcendental e a predicamental, que forma a concepção geral de Tomás sobre o funcionamento das causas ordenadas, o relacionamento entre a causa primeira e as causas secundárias e destas entre si. A esta altura as contribuições da filosofia grega para a teologia cristã se tornaram evidentes, pois a doutrina da causalidade aparecerá articulada à criação e à providência. Logo após, serão apresentadas as concepções tomistas fundamentais sobre o mal e seus diversos aspectos.

No terceiro capítulo o foco da pesquisa se concentrará no tratamento que Tomás deu à questão da origem do mal nas causas segundas. Examinar-se-á como o mal pode surgir na ordem das coisas criadas e, em meio a isso, o relacionamento entre o governo divino e as causas ordenadas, e como se mantém a providência divina em face da redução do mal à causa segunda. Os dois tópicos seguintes pretendem destacar as razões apresentadas por Tomás que explicam a existência de Deus e a presença do mal no mundo ao relacionar as privações, os defeitos nas coisas com a perfeição do universo, e ao asseverar a existência do mal como

evidência da bondade divina. Em sua última parte constará uma breve consideração sobre o problema do sofrimento, estimulada pelo comentário que Tomás fez ao Livro de Jó.

1. ABORDAGENS CONTEMPORÂNEAS DO PROBLEMA DO MAL

1.1. Caracterização do problema do mal

Atualmente há várias abordagens do problema do mal, algumas delas procuram dar conta da complexidade da questão a partir do teísmo cristão. É o caso das abordagens de John Hick, Marilyn Adams, Richard Swinburne e Alvin Plantinga.

Uma das tentativas mais conhecidas é a “soul-makingtheodicy” (teodiceia do aprimoramento da alma) do filósofo da religião John Hick. Ele procurou explicar o papel que o mal representa no plano divino para a vida humana acentuando um aspecto pedagógico dado ao mal e ao sofrimento.

Marilyn Adams, também a partir do teísmo cristão, trata do problema promovendo uma revisão da tradicional doutrina do inferno. Em sua obra, *The problem of Hell: a problem of evil for Christians*, ela desenvolve a ideia de que o amor de Deus por suas criaturas é tão imenso que Ele proverá uma vida que, no final de tudo, será um grande bem para todos. Desse modo ela rejeita a visão tradicional de uma danação eterna em favor de um universalismo no que se refere à salvação. Apesar desta aparente apocatástase, Adams teve o cuidado de discutir a possibilidade de que algumas pessoas, pelo exagerado mau uso do livre-arbítrio, não deixam escolha para Deus a não ser condená-las a um tormento eterno. Sua argumentação segue fundamentando-se num olhar cuidadoso que ela desenvolveu em sua experiência como sacerdote da Igreja Anglicana. Com atenção sobre o modo pelo qual as pessoas existem no mundo, ela argumenta que há uma parte significativa de pessoas que não escolhe livremente viver uma boa vida ou uma má vida, pois o fato de terem sido vítimas de abusos ou produto de lares desfeitos tornaria irrealista uma teoria de danação eterna. Ela, então, insiste no amor de Deus e à objeção de que sua teoria levaria a uma frouxidão moral e religiosa responde que sua experiência pastoral tem demonstrado o contrário. Mas se for considerado que uma boa parcela de pessoas falha na tarefa de aproximar-se de Deus, Adams deve supor que há um estado de vida após a morte no qual, lentamente, se dá uma progressão até Deus e, por isso também, ela adota uma perspectiva pedagógica em relação ao sofrimento, que seria um importante componente para o progresso a Deus.

Com relevo diferente, mas igualmente imerso no teísmo cristão, Richard Swinburne sustenta que há males necessários para que se obtenha algum tipo de bem. É o caso da compaixão, que nasce em resposta a um estado de sofrimento. Ele também repara que há criaturas que foram criadas com a possibilidade de produzir o mal. Os críticos de Swinburne logo despertaram para o problema contido em sua declaração quando se analisa a questão do Holocausto. Não se pode achar razoável sustentar que a compaixão produzida nos outros seres humanos justificaria tamanha tragédia, sobretudo por sua desproporção. Seus críticos até admitem que certos estados de coisas boas demandam um estado de coisas más. No entanto, rejeitam a ideia de que, para um estado de coisas boas, Deus tenha que permitir tamanha quantidade de terríveis males. Mas Swinburne rebate afirmando que a retirada de um mal, ou sua possibilidade, leva consigo um mal atual ou sua possibilidade¹.

Os estudos de filosofia da religião ganharam novo fôlego quando as ferramentas da filosofia analítica passaram a ser aplicadas a questões como o problema do mal. Neste contexto a abordagem ao problema se dividiu em dois grandes ramos: argumentos lógicos do mal e argumentos probabilísticos. A primeira abordagem teve em Hume (2005) e Mackie (1986) as formulações mais influentes; enquanto que as formulações de Rowe (1979, 1996) e Draper (1989) têm sido paradigmas da abordagem probabilística.

Sobre a versão lógica do problema do mal Howard-Snyder propõe uma mudança de termos. Ele esclarece que seria mais adequado referir-se a questão como um argumento do mal. A precisão linguística se justifica pelo fato de que nem sempre o que é chamado de problema do mal é realmente um problema, na verdade o que os filósofos estudam sob esta rubrica “problema do mal” é uma série de argumentos que pretendem levantar uma dissonância cognitiva no pensamento teísta. Porém, este resultado só aparecerá se o argumento for bom, então haverá um problema. Por isso, seria mais adequado usar o termo argumento do mal² (*argument from evil*).

Nesse esteio, pode-se dividir os argumentos do mal em dois grandes grupos. O primeiro é chamado de argumento “lógico”, “dedutivo” ou “a priori”; o segundo de

¹SWINBURNE, R. *Some major strands of theodicy*. In: HOWARD-SNYDER, D. Ed. *The evidential argument from evil*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1996, p. 44.

²HOWARD-SNYDER, D. *The evidential argument from evil*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1996, p. xii

“probabilístico”, “evidencial³”, “indutivo”, “empírico”, ou “a posteriori”. No entanto, tal nomenclatura está longe de ser delimitadora, Howard-Snyder afirma que embora um grupo seja classificado como “lógico” e o outro de “probabilístico”, ambos estão fundamentados nos canons da lógica e diversos argumentos ditos indutivos tem, na verdade, uma estrutura dedutiva⁴.

Ainda que estas imprecisões no uso dos termos sejam reais, seguir-se-á a distinção mais recorrente entre os dois grupos: argumentos lógicos e argumentos probabilísticos. Tais são as duas grandes correntes de abordagem intelectual do problema do mal. De acordo com Moreland e Craig estas versões estão no âmbito interno do problema do mal, isto é, elas são apresentadas em termos de premissas próprias do teísmo cristão, que são ou devem ser comumente aceitas. Desse modo, o objetivo das argumentações é demonstrar a contradição interna concernente à cosmovisão cristã. Por outro lado, o problema também pode ser abordado externamente, ou seja, de maneira a contrapor à cosmovisão cristã evidências que não estão em seu repertório doutrinal, mas que têm uma forte razão para serem consideradas⁵.

1.2. A versão lógica do problema do mal

A versão lógica do problema do mal tem raízes na elaboração dada por Epicuro ao problema: Deus quer evitar o mal, mas não pode fazê-lo, então não é onipotente. É capaz de fazê-lo, mas não quer, então é mau. Deus pode e quer evitar o mal, então por que permite o mal? Deus não pode nem quer evitar o mal, então por que chama-lo de Deus? Daí se concluiria pela não existência de Deus. É o que os proponentes contemporâneos procuram demonstrar, a contradição lógica que há entre a existência do Deus teísta e a existência do mal no mundo.

³ O termo evidencial traduz, do inglês, a palavra *evidential*. Percorrendo-se todo o livro organizado por Howard-Snyder, nota-se que ele sempre se refere ao grupo de argumentos probabilísticos como *evidential argument*, tal qual é o título da obra. Parece que ainda não há em português um uso extensivo e precisamente claro do termo “evidencial” no que se refere ao seu âmbito probabilístico. Uma das poucas ocorrências se refere a evidências em um sentido amplo, relacionado a um determinado modo de apologética cristã que reuni provas, evidências de diversas naturezas, usadas para justificar uma tese. Este uso, que não se refere especificamente a evidências de ordem lógica ou probabilística, aparece na tradução brasileira da obra de Norman Geisler, *Enciclopédia de apologética* (São Paulo: Ed. Vida, 2002). Ricardo Silvestre também lançou mão do termo “evidencial” ao explicar e traduzir para o português parte da obra de Alvin Plantinga (PLANTINGA, A. *Deus, o mal e a metafísica do livre arbítrio*. Filosofia Unisinos set/dez 2009). Apesar destas ocorrências, neste trabalho será usado o termo “probabilística” para designar a argumentação já referida; por tratar-se do termo mais recorrente.

⁴ *op. cit.*, p. xii

⁵ MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005, p. 652.

Dito de outra forma, a versão lógica do problema do mal procura demonstrar que o conjunto de crenças religiosas do teísmo é necessariamente falso. Um dos mais importantes proponentes desta versão foi o filósofo britânico J. L. Mackie, que afirmou: “Pode-se demonstrar não que falte às crenças religiosas uma base racional, mas que elas são positivamente irracionais, que as muitas partes da doutrina teológica essencial são incoerentes umas com as outras”⁶.

De acordo com Ronald Nash⁷, esta versão do problema teria sido a mais ameaçadora argumentação contra a existência de Deus. Ele explica que o problema reside numa suposta contradição entre as seguintes proposições: a) Deus existe; b) Deus é onipotente; c) Deus é onisciente; d) Deus é onibenevolente; e) Deus criou o mundo; f) O mundo contém o mal.

De modo objetivo o ataque se concentra na incompatibilidade lógica entre as seguintes afirmações:

- 1- Existe um Deus onipotente e onibenevolente.
- 2- O mal existe.

A argumentação ateuista sustenta que as duas proposições são contraditórias. Já que a existência do mal é um fato toma-se a existência de Deus como impossível. Desse modo argumenta-se que a presença do mal no mundo implica a inexistência de Deus. Mas deve-se esclarecer que esta tal existência do mal refere-se ao mal moral, questão de ordem ética; enquanto que a existência de Deus pertence à ordem ontológica.

Plantinga argumenta que a versão lógica do problema do mal pressupõe um ônus de prova que não pode sustentar⁸. Na verdade, em seus aspectos mais relevantes os dois enunciados apresentados não são logicamente incoerentes, já que não há contradição explícita entre eles. Parece então haver alguma premissa oculta que tornaria explícita a contradição. Poderiam ser as seguintes:

- 3- Se Deus é onipotente, então ele pode criar qualquer mundo que deseje.

⁶MACKIE, J. L. Evil and omnipotence, in: MITCHELL, B. ed. *The philosophy of religion*. London: Oxford University Press, 1986, p. 92

⁷NASH, R. *Faith and reason: searching for a rational faith*. Michigan, EUA: Zondervan, 1988, p. 180.

⁸*Apud* MORELAND; CRAIG, 2005, p. 653

4- Se Deus é bondoso, então ele prefere um mundo sem o mal a um mundo com o mal.

A argumentação ateuista considera que, devido à onipotência, Deus poderia criar um mundo com criaturas livres, que voluntariamente optariam sempre por fazer o que é certo. Isento de pecado, sofrimento e qualquer mal, natural ou moral, tal mundo deve ser possível, por causa da onipotência divina e porque, em caso contrário, implicaria a necessidade do pecado. Delineia-se então a silhueta de um mundo possível no qual as pessoas optariam livremente por fazer o que é certo todas as vezes em que agem e, uma vez que Deus é onipotente, ele deve ser capaz de criar este mundo⁹.

O opositor ateuista pode também argumentar que por Deus ser onibenevolente ele naturalmente preferiria um mundo impecável a outro infectado pelo mal. Pois de outra forma, permitindo o mal, a dor e o sofrimento Deus seria maligno. Hume confrontou o problema do mal ao relacioná-lo a Deus ao mesmo tempo em que resumiu a versão lógica do problema interno do mal assim: “Estaria ele querendo impedir o mal sem ser capaz de fazê-lo? Então ele é impotente. Ele é capaz, mas não está disposto? Então ele é malévolos. Ele é tanto capaz quanto está disposto? Então de onde vem o mal?”¹⁰. Daí pode-se notar duas exigências fundamentais para uma análise adequado do problema: um amplo exame da metafísica do ser divino, da extensão de seus atributos, e uma clara definição do mal.

1.3. A versão probabilística do problema do mal

Se as explicações sobre o problema do mal, na sua versão lógica, fossem suficientes tudo estaria resolvido. No entanto, outra versão introduz a sutileza de uma dúvida razoável ao argumentar que a partir da existência do mal no mundo é improvável que Deus exista, senão impossível. Aparentemente este é um argumento mais forte que o da versão lógica, pois devido à sua conclusão não ser taxativa, “é improvável que Deus exista”, parece ser mais fácil de prová-la.

A partir da presença do mal no mundo, será mesmo improvável que Deus exista? Craig e Moreland apresentam a resposta seguindo o itinerário abaixo. O primeiro ponto refuta

⁹ MORELAND; CRAIG, 2005, p. 654.

¹⁰ HUME, D. *Dialogues concerning natural religion*, apud MORELAND; CRAIG, 2005, p. 654.

a extensão de validade do que é ou não provável. Toda probabilidade refere-se à informação prévia que um indivíduo detém. A versão probabilística do problema do mal baseia-se na presença do mal no mundo para sustentar a provável inexistência de Deus. No entanto, ao lançar mão apenas desta ideia, o argumento mostra-se insuficiente se comparado a outras evidências racionais da existência de Deus, tais como: o argumento cosmológico; o teleológico, o ontológico. O argumento também deveria dar conta de evidências de outra ordem, como a experiência existencial religiosa¹¹.

No segundo ponto, os autores procuram compatibilizar a coexistência dos termos do problema, o mal e Deus, demarcando a limitação epistemológica da razão humana. Isto daria margem para se afirmar que Deus tem razões moralmente suficientes para permitir a ocorrência do mal. Aquilo que seria considerado um mal aos olhos de um indivíduo faria parte do desígnio divino na consecução de um bem. No entanto, devido às limitações cognitivas, os seres humanos não estão em condições de dar um parecer seguro e confiável a respeito dos eventos em sua relação com o governo divino. Ações boas podem redundar num mal, enquanto que ações desastrosas podem resultar num bem maior¹².

Pode-se também afirmar que o teísmo cristão implica doutrinas que aumentam a probabilidade da coexistência de Deus e do mal. Primeiramente, de acordo com uma cosmovisão cristã geral, o propósito da vida não é a felicidade neste mundo, mas o conhecimento de Deus, que traduz a felicidade em visão beatífica. Os males deste mundo teriam uma espécie de função pedagógica, enquanto produzem um conhecimento mais profundo de Deus. Em segundo lugar, o teísmo cristão afirma que a humanidade está em estado de rebelião contra Deus e seu propósito. Sob este aspecto, os males morais seriam um indicativo da situação, de depravação e distanciamento de Deus, em que se encontra o homem. Então, devido às suas livres escolhas o homem é responsabilizado pela presença do mal no mundo, isto é, o mal moral. Deste modo, Moreland e Craig sublinham que, no teísmo cristão, Deus não se restringe a esta vida, pois projeta-se para a eternidade, ao mesmo tempo em que o conhecimento de Deus é um bem incomensurável¹³.

¹¹ MORELAND; CRAIG, 2005, p. 658

¹² *idem*, p. 660

¹³ *idem*, p. 664, 665

1.4. A defesa do livre-arbítrio

Foi através do trabalho de Alvin Plantinga que o debate sobre a versão lógica do problema do mal alcançou contornos mais significativos. Há certo consenso em reconhecer o seu trabalho como a refutação mais razoável ao problema lógico do mal (como reconhecem Edward Madden, Peter Hare e William Rowe). Plantinga afirma que para muitos filósofos a existência do mal constitui um problema para a crença na existência de Deus, tornando-a racionalmente inaceitável¹⁴.

O esforço de Plantinga concentra-se em mostrar que a proposição (1) Deus é onipotente, onisciente e onibenevolente, é consistente com (2) Há mal no mundo. Deve-se ter a devida atenção à premissa (1) já que Plantinga entende que esta implica que Deus existe. Aquele que admite que há um mundo possível no qual as duas premissas são verdadeiras é chamado por Plantinga de Defensor do Livre Arbítrio. A tarefa deste Defensor será a de encontrar uma proposição que seja consistente com (1), e que juntamente com (1) implique que o mal existe (2). Por isso Plantinga volta a atenção de sua exposição para o que ele chama de o coração da Defesa do Livre Arbítrio, que é a hipótese de que “é possível que Deus não tenha criado um universo contendo bem moral (ou com tanto bem moral quanto o que este universo contém) sem criar um mundo contendo mal moral”¹⁵. Pode-se descrever a Defesa assim:

Um mundo contendo criaturas que são, de vez em quando, significativamente livres (e, livremente, realizam, de modo quantitativo, mais ações boas do que más) é mais valoroso, se todo o resto for igual, que um mundo sem nenhuma criatura de fato livre. Não obstante, Deus pode criar criaturas livres, mas Ele não pode causar ou determinar que elas façam somente o que é correto. Se Ele assim fizesse, então elas não seriam, de fato, significativamente livres; elas não fariam o que é correto livremente. Portanto, para criar criaturas capazes de bem moral, ele deve criar criaturas capazes de mal moral e não pode deixar essas criaturas livres para realizar o mal e, ao mesmo tempo, impedi-las de fazer tal coisa. De fato, Deus cria seres significativamente livres, mas alguns deles erram no exercício da sua liberdade: esta é a origem do mal moral. O fato de estas criaturas livres, algumas vezes, errarem não depõe nem contra a onipotência de Deus, nem contra sua bondade; Ele, pois, somente poderia impedir a ocorrência do mal moral eliminando a possibilidade do bem moral¹⁶.

¹⁴PLANTINGA, A. *God, freedom and evil*. Grand Rapids, William B. Eerdmans Publishing, 1977, p. 7

¹⁵PLANTINGA, A. *Deus, o mal e a metafísica do livre arbítrio*, in Revista Unisinos n. 10, set/dez2009, p. 322

¹⁶*Idem*

Está claro que a hipótese conjuntiva de Plantinga é a de que Deus não poderia ter criado um universo que contivesse criaturas livres e o bem moral, onde não houvesse a possibilidade de mal moral. Aparentemente isto entra em contradição com a onipotência divina. Estaria então ao alcance de um Deus onipotente criar qualquer mundo logicamente possível?¹⁷. Esta é a pergunta chave para a Defesa do Livre Arbítrio, para resolvê-la Plantinga invoca o raciocínio de Leibniz sobre os mundos possíveis, que ele explica assim:

Antes de Deus ter criado qualquer coisa, Ele se confrontou com uma enorme gama de possibilidades; poderia ter criado e atualizado qualquer um dos mundos das miríades de diferentes mundos possíveis. Sendo perfeitamente bom, Ele deve ter escolhido o melhor dos mundos que poderia ter criado; sendo onipotente, Ele foi capaz de criar qualquer mundo possível que quisesse. Ele deve, portanto, ter escolhido o melhor dos mundos possíveis. Por esta razão, este mundo, o único mundo que ele criou, deve ser (apesar das aparências) o melhor possível¹⁸.

Enquanto Leibniz, de seu raciocínio, conclui que este é o melhor dos mundos possíveis, Mackie conclui que não existe um Deus onipotente e completamente bom, pois para este é muito óbvio que o mundo atual não é o melhor dos mundos possíveis.

Se Deus criou homens de tal forma que em suas escolhas livres eles algumas vezes preferem o que é bom e outras vezes o que é mal, por que então Ele não cria homens de tal forma que eles sempre escolham livremente o bem? Se não há impossibilidade lógica em um homem livremente escolher o bem em uma ou em várias ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica em sua livre escolha do bem em todas as ocasiões. Então, Deus não estava diante de uma escolha entre criar autômatos inocentes ou criar seres que, através da livre ação, poderiam algumas vezes fazer o que é errado; havia à sua disposição a possibilidade, obviamente melhor, de fazer seres que agiriam livremente, mas sempre escolheriam agir corretamente. Claramente, sua falha em se utilizar dessa possibilidade é inconsistente com sua natureza onipotente e sumamente boa¹⁹.

Para Plantinga, o defensor do livre arbítrio discorda tanto de Leibniz quanto de Mackie. Ele se pergunta se há de fato algo como o melhor de todos os mundos possíveis, ou até mesmo um melhor e pondera que para cada mundo que elegemos como o melhor talvez haja outro melhor ainda. Seguindo este raciocínio ele defende que, embora Deus seja onipotente, não poderia ter criado qualquer mundo possível que quisesse²⁰. Em sua exposição

¹⁷ PLANTINGA, 2009, p. 323

¹⁸ PLANTINGA, A. *Nature of necessity*. New York, EUA: Oxford University Press, 1982, p. 168

¹⁹ MACKIE, 1955, p. 209

²⁰ PLANTINGA, 2009, p. 323

Plantinga diferencia o ato criador de Deus de sua ação atualizadora de um estado de coisas. A ação criadora de Deus se dá no tempo, se diz que algo é criado quando há um tempo anterior no qual ele não existia. Plantinga esclarece assim a diferenciação:

O que Deus criou foram os céus, a terra e tudo o que eles contêm; ele não criou a si mesmo, os números, proposições, propriedades ou estados de coisas: estes não tiveram início. Entretanto, podemos dizer que Deus atualiza estados de coisas; sua atividade criadora resulta nestes serem ou tornarem-se atuais. Deus criou Sócrates, mas atualizou o estado de coisas que consiste na existência deste²¹.

Desse modo quando se trata de Deus como o criador do mundo isto não significa dizer que ele cria um estado de coisas possível “A”. Já se afirmou que Deus na verdade atualiza um estado de coisas possível, no entanto, deve-se notar que isto não significa que Deus necessariamente atualiza todos os estados de coisas possíveis que “A” inclui.

No que concerne ao mal natural, a abordagem de Plantinga aplica os recursos do discurso lógico aliando-os à teologia agostiniana. Ele se refere a males que não podem ser atribuídos à ação livre dos seres humanos, seriam os sofrimentos devido a terremotos, doenças e coisas semelhantes. Plantinga considera que duas linhas de pensamento surgem naturalmente ao se questionar sobre a compatibilidade entre a existência de Deus e o mal natural. A primeira se refere à possibilidade de alguns males naturais estarem de tal modo relacionados a algumas pessoas que, se não fosse pela presença do mal natural, estas produziriam menos bem moral. Ou seja, um mal natural, por pior que seja, redundaria num bem moral, que não existiria se não fosse o estímulo do primeiro. Outra linha é a seguida por Agostinho, segundo o qual atribui muito do mal que encontramos no mundo à ação de Satanás e seus seguidores. De acordo com a doutrina cristã tradicional, Satanás é um poderoso espírito não humano, criado antes dos humanos, que se rebelou contra Deus e que desde então tem produzido todo tipo de destruição que ele pode causar. O efeito desta ação maligna seria o mal natural, portanto este seria resultado da ação livre de espíritos malignos não humanos²².

Como a solução soa demasiadamente religiosa e faz apelo à teologia cristã, Plantinga faz a ressalva de que a posição agostiniana é uma teodiceia, uma justificativa da doutrina da existência de Deus, onibenevolente, perante o problema do mal. Ao contrário, uma defesa, e neste caso a Defesa do Livre Arbítrio, não se preocupa com a afirmação de verdade da

²¹ PLANTINGA, 1982, p. 169

²² PLANTINGA, 2009, p. 340

solução, basta que ela seja consistente com (1) Deus é onipotente, onisciente e onibenevolente. Plantinga descreve a proposição assim:

Todo mal natural é devido à livre atividade de seres não humanos; há certa proporção entre bem e mal com respeito à ação desses seres não humanos; e não há nenhum mundo que Deus poderia ter criado que contenha uma proporção mais favorável entre bem e mal com respeito à livre atividade dos seres não humanos que tal mundo contém²³.

Dito desta forma o mal natural torna-se então consistente com (1), mas se o trecho acima está correto o mal natural não passa de uma modalidade de mal moral. Isto porque, assim como o mal moral, o mal natural é causado pela ação de seres significativamente livres. De acordo com Plantinga o mal moral e o mal natural são casos especiais do que ele chama de mal moral amplo; um mal causado pela livre ação de seres pessoais, humanos ou não. Na tentativa de facilitar a discussão, Plantinga lança outra proposição: “Todo mal presente no mundo atual é mal moral amplo; e todo mundo que Deus poderia ter atualizado, e que contém tanto bem moral amplo quanto o mundo atual apresenta, contém pelo menos 10^{13} turps de mal”²⁴.

Ao reduzir o mal natural a uma espécie de mal moral, Plantinga assume ter rebatido com sucesso as acusações de inconsistência levantadas pelo pensamento ateu e conclui que se o mal é um problema para o teísta, ele não o é no sentido de que a existência do mal – moral ou natural – é inconsistente com a existência de Deus²⁵.

Neste ponto da argumentação Plantinga se preocupa apenas com a consistência entre as proposições, mas quanto ao mal natural parece ainda mais necessário verificar o valor de verdade da afirmação. Ainda que Plantinga não esteja preocupado com o exame do valor de verdade, mas com a defesa da compatibilidade entre as diversas premissas, qualquer crítico pode reparar que a validade da explicação só tem coerência interna, com as proposições do próprio teísmo que defende. Será que a explicação tomista não forneceria uma compatibilidade e elucidação ainda mais completa sobre a relação: Deus e mal natural?

²³ PLANTINGA, 1982, p. 192

²⁴ PLANTINGA, 1982, p. 193. Esta unidade “turp” é uma quantidade hipotética imaginada por Plantinga para se referir a toda a quantidade de mal possível contida no mundo, no passado, no presente ou no futuro.

²⁵ PLANTINGA, 2009, p. 341

1.5. O problema do mal gratuito

Depois de examinar as versões que se relacionam à coerência interna das doutrinas e pressupostos do teísmo cristão, é necessário verificar como é possível coadunar as ideias teístas com os dados exteriores à dimensão teológico-doutrinária. É o que Moreland e Craig chamam de problema externo do mal²⁶.

A partir do exame do problema lógico do mal e do probabilístico, é possível perceber que um aspecto do problema não recebeu a devida atenção. Este aspecto aparece com nomenclaturas diversas, que se referem, mormente, a um mal que supostamente é desnecessário, inútil ou gratuito; também identificado como um mal natural ou físico. A questão fica ainda mais difícil devido à falta de clareza na definição do termo e de sua extensão. O que vem a ser um mal gratuito, portanto, adquire nuances diferenciadas.

Na abordagem de Craig e Moreland este tipo de ocorrência é chamado de mal desnecessário. Seria um mal sem razão aparente e consequentemente inútil, gratuito. Viu-se que nas versões anteriores do problema do mal, uma parte das soluções dadas ao problema é a ideia de que há uma razão suficiente para Deus, perfeitamente bom, permitir o mal. Nesta versão, a partir do pressuposto da existência de um certo tipo de mal sem razão aparente, retoma-se a reivindicação de que Deus não existe. Mais uma vez, estes autores apelam à limitação cognitiva do indivíduo ao alegarem que não é possível afirmar com certeza suficiente a existência de um mal desnecessário²⁷.

Ronald Nash descreve o problema do mal gratuito em três formulações²⁸: a dedutiva, a indutiva e a formulação de William Rowe. Seguindo esta exposição, a formulação dedutiva do argumento do mal gratuito pode ser resumida nestas três teses: 1) Se Deus existe, então todo mal tem uma razão que o justifique; 2) Mas nem todo mal tem uma razão que o justifique; 3) Logo, Deus não existe. Do ponto de vista lógico o silogismo é válido, se suas premissas são verdadeiras, então a conclusão é verdadeira. No entanto, é sobre este ponto que a argumentação se torna frágil, pois suas premissas não são necessariamente verdadeiras, nem evidentes em si mesmas. Na premissa 1, admite-se que pela existência de Deus todos os males têm uma razão que os justifique; na premissa 2, admite-se como certa a existência do mal

²⁶ MORELAND; CRAIG, 2005, p. 665-668

²⁷ *Id.*

²⁸ NASH, R., 1988, p. 210

gratuito. Os teístas, em geral, respondem a esta argumentação apontando a impossibilidade de se aceitar a premissa 2 como válida, devido à limitação cognitiva de qualquer ser humano em apontar que algum mal, em particular, é totalmente sem sentido e desprovido de propósito²⁹.

A formulação indutiva do mal gratuito é demonstrada por Jane Mary Trau, de um modo sutilmente diferente. Ela afirmou o seguinte:

A não ser que possa ser demonstrado que todos os casos aparentes de sofrimento gratuito possuem de fato um propósito, parece mais razoável crer que eles são o que aparentam ser, e desde que não se pode demonstrar que eles possuem, realmente, uma finalidade, é razoável crer que eles são o que aparentam ser; uma vez que tais casos parecem existir, é mais razoável crer que Deus não existe³⁰.

O que aparece nesta formulação é a transferência do ônus da prova para o teísta, embora não seja ele quem está tentando provar a inexistência de Deus. Tal responsabilidade deveria estar sobre os ombros do proponente do argumento e não de seu adversário. Há que se reparar também que o argumento contém uma falácia comum, o apelo à ignorância. Como não se pode provar que todos os males observados no mundo não são realmente gratuitos, conclui-se que alguns deles não são³¹. Trau complementa:

A posição mais razoável a se adotar parece esta: nós não podemos explicar casos de sofrimentos aparentemente gratuitos até que saibamos se, de fato, eles são gratuitos ou não. E isso jamais poderemos alegar, a não ser que estejamos certos quanto ao status ontológico de Deus. Uma vez que não podemos provar ou refutar Sua não existência [através do argumento do mal gratuito], devemos primeiro provar ou refutar Sua existência. Antes de satisfazer essa condição não podemos afirmar nada sobre tais casos³².

De acordo com o trecho acima, o único modo de provar que existe mal gratuito seria, antes, refutar a existência de Deus. Isto é, por meio do sofrimento ou mal gratuito não se prova a inexistência de Deus de maneira suficientemente razoável. Na verdade, ao traçar o caminho contrário é que se poderia chegar à conclusão da existência de mal gratuito; ou seja, ao se refutar a existência de Deus é que se concluiria a ocorrência de mal gratuito.

²⁹NASH, 1988, p. 211

³⁰ TRAU, J. M. Fallacies in the argument from gratuitous suffering. *The new scholasticism* 60, 1986 p. 487-488

³¹NASH, R. O problema do mal, in: BECKWITH, F. ed. *Ensaio apologético*. São Paulo: Hagnos, 2006, p. 260

³² TRAU, 1986, p. 489

Ao comentar esta formulação, Nash considera que o derradeiro ponto em questão diz respeito à ontologia teológica e se pergunta sobre quais atributos um ser deveria possuir a fim de saber que alguns males são realmente gratuitos. Ele afirma que certamente um deles deveria ser a onisciência³³. Pois somente alguém onisciente poderia cobrir toda uma série de eventos a ponto de comprovar que um mal ocorrido nesta série tem status de gratuito.

A terceira formulação do problema do mal gratuito destacada por Nash é a do filósofo William Rowe³⁴. Tal como Rowe o apresenta, o argumento se estrutura da seguinte forma: (1) Existem instâncias de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter evitado, sem com isso perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente ruim ou pior. (2) Um ser onipotente, totalmente bom impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso que pudesse, a não ser que não pudesse fazê-lo, sem, com isso, perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente ruim ou pior. (3) Portanto³⁵, não existe um ser onipotente, onisciente e totalmente bom.

Sobre o argumento, tanto Howard-Snyder quanto Nash comentam que ele é formalmente válido; se as premissas são verdadeiras, também o é a conclusão³⁶. No entanto, o próprio Rowe, logo no início de sua exposição, deixa claro que não é possível provar que a premissa (1) é verdadeira, embora defenda que há base racional para apoiar a afirmação. Segundo o autor, uma coisa é “saber ou provar” e outra bem diferente é ter base racional para crer³⁷. Ele sustenta que “nossa experiência e conhecimento da variedade e profusão de sofrimento em nosso mundo fornece base racional para a primeira premissa”³⁸. Daí ele conclui que o “Deus teísta” não existe. Para Rowe parece bastante improvável que todos os casos de sofrimento intenso que acontecem no mundo estejam todos relacionados à ocorrência de bens maiores ou à prevenção de males ainda piores. Ele considera ainda mais improvável

³³NASH, 2006, p. 260

³⁴ ROWE, W. *The problem of evil and some varieties of atheism*. American Philosophical Quarterly, Vol. 16, n. 4 october 1979. Ronald Nash, Daniel e Frances Howard-Snyder, dentre outros filósofos, concordam que esta foi a versão probabilística mais representativa e bem sucedida do problema do mal.

³⁵ No original em inglês, Rowe assimescreve: “There does not exist an omnipotent, omniscient, wholly good being”. Apesar da conjunção conclusiva: “portanto” não aparecer, os intérpretes de Rowe, tais como Nash, Howard-Snyder, Michael Peterson, adaptam a sentença; ou trocam o termo “there” por “so”, ou por “therefore”, ou simplesmente acrescentam este último.

³⁶NASH, 1988, p. 212; HOWARD-SNYDER, 1999, p. 115.

³⁷ ROWE, W. *The problem of evil and some varieties of atheism*. American Philosophical Quarterly, Vol. 16, n.4, (out., 1979), p. 337

³⁸*Ibid.*, p. 338

que tais eventos estejam tão conectados, de maneira que os bens maiores não possam ser alcançados por um ser onipotente e onisciente sem que se possa evitar um sofrimento ainda maior³⁹.

Uma vez que Rowe proclama ser deveras problemático para um teísta atacar a primeira premissa de seu argumento, ele afirma que um ataque indireto seria mais propício. Nash, seguindo este conselho, inverte a ordem das premissas e aparentemente refuta⁴⁰ o argumento inicial de Rowe, mas na verdade o contra-argumento já havia sido formulado pelo próprio Rowe no mesmo artigo⁴¹. Segue-se a inversão: negação de (3) “Existe um ser onipotente, onisciente e totalmente bom”. É mantida a segunda premissa: (2) Um ser onipotente, totalmente bom impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso que pudesse, a não ser que não pudesse fazê-lo, sem, com isso, perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente ruim ou pior. Portanto, negação de (1) Não é o caso de que existem instâncias de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter evitado, sem com isso perder algum bem maior ou permitir algum mal igualmente ruim ou pior⁴². Deste modo, Rowe defende o que ele chama de ateísmo amigável, pois admite que alguns teístas estão racionalmente justificados para acreditar na existência de Deus, embora ele não esteja comprometido em pensar que um teísta tem uma crença verdadeira⁴³.

Frances e Daniel Howard-Snyder reformulam a segunda afirmação deste modo: 2) Deus impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso que ele pudesse, a não ser que ele não pudesse fazê-lo sem que com isso deixasse as coisas piores do que se elas fossem de outra maneira⁴⁴. Deve-se reparar também que um mal só é considerado gratuito quando relacionado a uma série de outros pressupostos. Tais como um deus que não é onipotente ou onisciente.

Como Howard-Snyder destacou, a terminologia que divide as argumentações sobre o problema do mal em dedutivas ou indutivas é inadequada, pois elementos de uma ou de outra são intercambiáveis e transitam nos dois contextos⁴⁵. Quando os recursos lógico-

³⁹ ROWE, 1979, p. 337-338

⁴⁰ NASH, 1988, p. 214

⁴¹ *Ibid.*, p. 339

⁴² *Id.*

⁴³ *Ibid.*, p. 340

⁴⁴ HOWARD-SNYDER, 1999, p. 117

⁴⁵ HOWARD-SNYDER, 1996, p. xii

linguísticos parecem se esgotar apela-se para evidências do mundo concreto, ou para um conjunto de evidências probabilísticas cujo referencial pode até não ser o mundo concreto, mas outro, um mundo possível, e vice-versa. Parece que as abordagens contemporâneas têm uma dificuldade em comum. Ao tratar o problema teoricamente, em algum dado momento, se é levado ao confronto das proposições lógicas com as evidências do mundo real e com as limitações epistemológicas humanas. Certamente trata-se do próprio desafio filosófico que toda questão impõe. No caso do mal natural é ainda mais evidente o embate porque é uma questão que envolve elementos que tratam do funcionamento da ordem física das coisas.

Ao considerar a presença do mal no mundo, qualquer argumentação deveria buscar uma solução um tanto mais abrangente, de modo a preencher a lacuna que paira sobre a abordagem do mal natural. Nos próximos capítulos pretende-se examinar se a filosofia tomista⁴⁶ está à altura da tarefa. Como seu método é marcado pela síntese entre o transcendentalismo platônico e o imanentismo aristotélico⁴⁷, espera-se encontrar no pensamento do Aquino respostas suficientemente elucidativas sobre a questão do mal natural. Ao criar uma robusta arquitetura sistemática do ser de Deus e sua relação com o mundo criado; leva em consideração as diversas facetas e perspectivas que a questão pode apresentar⁴⁸. Diante da abrangência do pensamento tomista, algumas abordagens revelam-se um tanto estreitas, tais como a que considera que o mal existe em grande abundância e que até supera o bem⁴⁹.

Não se pretende neste trabalho passar as abordagens contemporâneas pelo crivo da filosofia tomista, pois devido às diferenças metodológicas de cada perspectiva isto extrapolaria os limites de uma dissertação. No entanto, há um ponto em particular em que Tomás poderia ser útil à elucidação do problema do mal natural e também à argumentação de Plantinga a esse respeito.

Para dar razoabilidade à sua argumentação sobre a questão da origem do mal natural, Plantinga lançou mão da explicação agostiniana, que admite a intervenção de seres espirituais

⁴⁶ No decorrer da pesquisa o termo “tomista” é sempre usado em referência ao pensamento de Tomás de Aquino e não necessariamente aos seus intérpretes, salvo qualquer exceção indicada.

⁴⁷ Como bem demonstrou Cornelio Fabro em sua obra *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D’aquino*.

⁴⁸ Veja-se, por exemplo, as minúcias que Tomás examina ao considerar as possíveis abordagens do problema através das distinções entre *simpliciter secundum quid*, *per se* e *per accidens*. Além de examinar o mal enquanto privação de uma potência, e como defeito na ordem do ser.

⁴⁹ Tais como a de MARTIN, M. *Is evil an evidence against the existence of God?*, p. 136

malignos na ordem natural. Plantinga sustenta que a veracidade da afirmação de Agostinho não é sua preocupação primeira, mas, antes, se de fato ela é coerente e razoável com o teísmo. Estruturada nestes termos a argumentação cria um certo obstáculo à sua aceitação pelo ateuista, pois faz apelo direto a uma realidade espiritual e religiosa para explicar um acontecimento estreitamente relacionado à ordem física. À primeira vista, a explicação tomista sobre a origem do mal natural forneceria maior razoabilidade à argumentação de Plantinga sobre o mal natural. Isto porque Tomás dá um tratamento filosófico à questão ao aplicar a ela o princípio de causalidade e ao admitir a causalidade secundária das coisas criadas. As concepções fundamentais deste tratamento serão vistas no próximo capítulo.

2. A ABORDAGEM TOMISTA AO PROBLEMA DO MAL

2.1. O princípio de causalidade e as causas segundas

2.1.1. O problema da causalidade.

As doutrinas filosóficas têm um devir e transformam-se de sistema em sistema, ou apenas de ideias em ideias. Por quase cento e cinquenta anos, no período de 1628 a 1781, pôde-se observar a transformação da ideia de causalidade, da concepção cartesiana à concepção kantiana. As elucubrações kantianas sobre a causalidade encontram raízes no pensamento de David Hume e tornaram-se desafios às argumentações sobre as relações de causalidade. Por este motivo importa traçar um breve resumo do percurso de algumas noções de causalidade para então examinar o pensamento de Tomás quanto a este tema.

A concepção cartesiana caracteriza-se por ser analítica, na qual a causalidade é considerada como uma relação racional de dedutibilidade do efeito a partir de sua causa. Na concepção kantiana, dita sintética, a causa e o efeito são unidos por meio de um elo acrescentado, que permanece exterior aos seus termos. A força motriz desta transformação teria sido David Hume, que, inspirado pelas reflexões sobre a física newtoniana, solapou a concepção analítica de causalidade quando trouxe à lume “a heterogeneidade irreduzível da causa e do efeito, e, por conseguinte, a impossibilidade de passar de uma a outra em conformidade com as exigências da razão apenas”⁵⁰.

O problema levantado por Hume levou Kant a formular uma nova concepção de causalidade, na qual o conceito de causa designa uma espécie de síntese, em que a uma determinada coisa é acrescentada uma outra, completamente diferente, conforme uma regra. De acordo com Alquié, a teoria cartesiana da causalidade parece reunir quatro afirmações a rigor incompatíveis: a causa é razão; compreender é descobrir um processo mecânico; os estados de alma podem causar os do corpo e vice-versa; Deus cria o mundo a cada instante. Para Descartes a causa é aquilo que engendra o efeito e contém o princípio de sua explicação racional, ou seja, é razão. Descartes rompeu com a tradição aristotélica, que distinguia quatro

⁵⁰ ALQUIÉ, F. A ideia de causalidade de Descartes a Kant, p. 187

tipos de causas, e permaneceu apenas com a causa eficiente. Esta lhe serviu como recurso para afirmar a permanência de determinados aspectos da realidade apesar das mudanças, por exemplo: através dos estados sucessivos do mundo, o movimento se conservaria como quantidade constante. O recurso à causalidade seria então inseparável do esforço de redução à unidade, pois une os elementos que aparentemente são totalmente heterogêneos⁵¹.

A relação real de causalidade que une dois fenômenos pode ser assimilada a uma relação lógica de identidade, o que é indicado pelo uso da expressão *causa siveratio*, empreendido por Descartes. Isto equivale a afirmar que a causa não é somente aquilo que produz o efeito, mas é também aquilo que funda a verdade de uma proposição: ela é a premissa da qual se pode deduzi-la.

No entanto, muito antes de Hume, Descartes admitiu alguns casos de heterogeneidade e irredutibilidade da causa e do efeito. Veja-se o exemplo da reflexão sobre o tempo, “tomado como radicalmente descontínuo e de natureza tal que aquilo que se passa em dado instante não possa conter a razão daquilo que terá lugar no instante seguinte”⁵². A partir desta reflexão pode-se afirmar que há em Descartes uma justaposição de duas inspirações contrárias, que encontrarão eco em Leibniz e em Kant. Uma inspiração é a do primeiro axioma das *Segundas Respostas*, no qual a causa é chamada de razão e Descartes afirma: “Não há nenhuma coisa existente da qual não se possa perguntar qual é a causa por que ela existe”⁵³. A outra inspiração é a do segundo axioma: “O tempo presente não depende daquele que imediatamente o precedeu: eis por que não há necessidade de uma menor causa para conservar a coisa do que para produzi-la pela primeira vez”⁵⁴.

Deste segundo axioma se origina a doutrina da criação continuada. Ela promulga que se não é possível descobrir a causa de um fenômeno num fenômeno anterior, Deus deve ser a única causa concebível, e toda explicação naturalista e intratemporal deve ser tomada como insuficiente. Por isso, Deus cria o mundo a cada instante e aquilo que se passa num dado momento não depende do que se passou no momento anterior a não ser na medida em que

⁵¹ ALQUIÉ, 1982, p. 188

⁵² *Ibid.*, p. 190

⁵³ DESCARTES, R. *Objecções e respostas* in: Coleção Os Pensadores, volume XV. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973, p. 182

⁵⁴ *Id.*

Deus o move, ele próprio, e age de acordo com regras permanentes⁵⁵. O resultado deste segundo axioma foi a teoria das causas ocasionais.

Em Malebranche as dificuldades do pensamento cartesiano parecem se diluir. Aquilo que em Descartes era dificuldade se torna argumento e o principal elemento da teoria malebranchiana das causas ocasionais. Ou seja, pelo princípio da causa como razão é que se poderá demonstrar que só Deus é causa. Portanto, de acordo com Malebranche, nenhuma causa natural pode ser chamada verdadeiramente de causa, pois não há causa natural que contenha de fato a razão de ser de seu efeito. Somente Deus, infinito e todo-poderoso, pode conter esta razão. Os fenômenos que nos aparecem nada mais são do que causas ocasionais, nas quais Deus age diretamente e de acordo com leis universais⁵⁶.

O que motivou Malebranche a situar em Deus a fonte de toda causalidade efetiva e a considerar as causas naturais como ocasiões, nas quais Deus age, foram dois princípios cartesianos, o de que toda afirmação causal deve repousar sobre a descoberta de uma razão e o princípio da descontinuidade do tempo e da criação contínua⁵⁷. Ele é direto ao afirmar: “Só há uma causa, porque só há um Deus; a natureza ou a força de cada coisa não é senão a vontade de Deus; todas as causas naturais não são verdadeiras causas, mas apenas causas ocasionais”⁵⁸.

Além de ser um desdobramento filosófico do racionalismo cartesiano, a teoria das causas ocasionais é também uma reação de Malebranche contra o espírito da Idade Média e Renascimento, que percebia na natureza seres dotados de poder e lhes conferia a qualidade de causas, o que equivaleria a “dobrar os joelhos diante de ídolos”⁵⁹. Através da análise filosófica Malebranche defenderá a impossibilidade de se encontrar entre os objetos cientificamente conhecidos qualquer um que possa ser qualificado como causa. Desse modo ele banuiu da natureza a possibilidade de qualquer causalidade eficiente, pois conceder às criaturas qualquer eficácia não serviria a propósito algum⁶⁰. Especificamente pode-se dizer que a reação de Malebranche vai de encontro à teoria aristotélico-tomista das causas

⁵⁵ ALQUIÉ, 1982, p. 190

⁵⁶ *Ibid.*, p. 192

⁵⁷ *Id.*

⁵⁸ *De la Recherche de la vérité, VI, segunda parte, 3, apud ROVIGHI, p. 172*

⁵⁹ ALQUIÉ, 1982, p. 193

⁶⁰ *Id.*

segundas, embora ele trate de causas particulares no que se refere ao domínio da ciência. Malebranche promoveu uma divisão entre os domínios da ciência e da metafísica. No primeiro, a fim de descobrir as relações constantes nos fatos é preciso procurar as causas particulares e delas tirar as regras de ação; no segundo deve-se compreender que só Deus é causa⁶¹.

O ocasionalismo malebranchiano não surge no pensamento ocidental como uma novidade. Apesar de suas inspirações cartesianas, esta teoria já havia aparecido no pensamento medieval no contexto da filosofia escolástica islâmica. A premissa fundamental da teoria é a negação de toda causalidade às causas segundas, aos entes naturais. Uma resposta completa a esta problemática pode ser lida na *Suma Contra os Gentios*, livro III, capítulo 69. Neste momento basta dizer que Tomás negou a doutrina das causas ocasionais ao defender a causalidade secundária, pois, como ele próprio afirma, se não fosse concedida esta dignidade às causas segundas estaria comprometida até a bondade divina. Um pouco mais adiante este tema será retomado.

Outra interpretação da doutrina das causas que se popularizou nos meios filosóficos foi a de Berkeley. Para este cada ideia, ou cada coisa, é o signo, ao mesmo tempo constante e arbitrário, de outras ideias ou de outras coisas. A causa se reduz à lei, e a lei a uma relação de significação. Desta maneira o encadeamento dos fenômenos não é um sistema de causas e efeitos, mas de signos e coisas significadas, por exemplo: o fogo não é a causa da queimadura, mas a percepção visual do fogo é o signo que nos informa de antemão que, ao nos aproximarmos demais, seremos queimados. “E a regularidade que permite os signos é, ao mesmo tempo, fruto da permanência da vontade de Deus e de seu desejo de nos falar uma linguagem compreensível, de constituir um mundo cognoscível, no qual se possa exercer a nossa ação.”⁶²

Enquanto que em Malebranche e em Berkeley o liame causal é atribuído a Deus, seus sucessores transferiram para o homem tal poder. No entanto, pode-se afirmar que Berkeley, com sua ideia de Deus, teria sido um dos responsáveis por tal transferência de atributo, pois ele reconheceu uma causalidade de espíritos finitos, embora atribuisse diretamente a Deus a responsabilidade pela produção da variedade de sensações. A causalidade que antes era

⁶¹ ALQUIÉ, 1982, p. 193

⁶² *Ibid.* p. 195

atribuída aos corpos dá lugar a uma causalidade do espírito, mas que se mantém como uma causalidade de ordem natural⁶³.

A partir da filosofia de Hume ocorreu uma transformação no centro da especulação filosófica, passou-se da questão ontológica à epistemológica. A pergunta filosófica que se impôs não era mais a questão do que é o ser, mas sim o que é o conhecer. Enquanto na filosofia racionalista o sujeito que conhece era antes de tudo um ser, dotado de alma que conhece, na filosofia de Hume, e também na de Kant, o sujeito é puro sujeito cognoscente. No contexto filosófico anterior a Hume a ideia de Deus ainda exercia um papel de elo fundamental e até de meio pelo qual era explicada a possibilidade da causalidade. Em Hume a ideia de Deus é retirada da equação e, assim como em Kant, foi posto o problema de saber como o sujeito humano pode ultrapassar sua experiência imediata, enquanto é afirmada a causalidade. A solução de Hume seguiu o rastro deixado pelos racionalistas já citados, pois a relação de causalidade não seria dada como tal nas coisas, mas fruto da percepção humana. Isto é, sua fonte é o espírito, através da tendência à passagem, ou deslizamento, de um termo a outro, percepção que nasce, também, da repetição⁶⁴.

Apesar da influência racionalista presente nos primeiros ensaios de Kant, na *Dissertação* de 1770 já demonstrava o distanciamento de Leibniz por estimar que o mundo sensível e o mundo inteligível têm princípios diferentes. No entanto, neste mesmo período, por influência newtoniana, Kant ainda procurava conservar Deus como causa primeira de um universo mecanicamente explicado. Na medida em que Kant prosseguiu com o seu pensamento filosófico o liame causal é deslocado para o sujeito cognoscente e fruto de sua própria consciência e espontaneidade⁶⁵. No universo da ciência, tanto para Kant quanto para Malebranche não se poderia descobrir uma causalidade primeira, uma causalidade verdadeira. Porém, tanto para Kant quanto para Berkeley, o homem, mesmo sendo pertencente ao mundo da experiência, tem uma causalidade na medida em que é um ser⁶⁶.

Em Kant, a causalidade ontológica estará separada da causalidade científica. Daí advém o problema que o separará radicalmente dos filósofos anteriores: Deus não pode ser relacionado com mais nada através da categoria da causalidade porque não é um objeto

⁶³ ALQUIÉ, p. 195

⁶⁴ *Ibid.*, p. 197-198

⁶⁵ *Ibid.*, p. 200

⁶⁶ *Ibid.*, p. 202

apreendido pelas formas *a priori* da sensibilidade, do espaço e do tempo⁶⁷. Por esta razão, em Kant, Deus se torna um postulado, uma ideia pura da razão, “um princípio geral de unificação de nossas cognições”⁶⁸.

No que tange à quarta antinomia de Kant⁶⁹, pode-se afirmar que ela só é insolúvel num idealismo crítico; ou quando não se distingue os tipos de causalidade a que se referem a tese e a antítese desta antinomia. O próprio Kant afirmou em *Prolegômenos a toda metafísica futura*, uma solução na qual as duas teses poderiam ser admitidas⁷⁰.

Para Etienne Gilson está muito claro que a solução existe, pois num racionalismo realista é evidente, *a priori*, que deve ser possível encontrar a justificação da causa necessária. “Essa justificação suporá primeiramente que seja possível encontrar uma razão concebível da produção dos seres pelo Ser e, em seguida, que a relação dos seres com o Ser possa ser apresentada sob um aspecto inteligível”⁷¹.

2.1.2. O princípio de causalidade em Tomás de Aquino

É inegável que a metafísica aristotélica exerceu profunda influência no pensamento do Aquinate, logo a distinção clássica das quatro espécies de causa também aparece em sua obra. Igualmente notável é a presença do pensamento platônico e neoplatônico, no que tange à doutrina da participação e do aristotélico, quanto à causalidade. A estas influências Fabro classificou como causalidade transcendental e causalidade predicamental, respectivamente.

Ainda que Tomás tenha aceitado a classificação aristotélica dos quatro gêneros de causa, Etienne Gilson esclarece que, para o Aquinate, matéria e forma são causas enquanto

⁶⁷ GILSON, E. *Deus e a filosofia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002, p. 82

⁶⁸ *Id.*

⁶⁹ Esta antinomia versa sobre a possibilidade de existência, no mundo ou fora dele, de um ser necessário, como se fosse a sua causa.

⁷⁰ “No que respeita à *quarta* antinomia, resolve-se da mesma maneira que o conflito da razão consigo mesma na terceira. Com efeito, se se distinguir a *causa no fenómeno* da *causa dos fenómenos*, na medida em que ela pode ser concebida como *coisa em si*, as duas proposições podem bem subsistir uma ao lado da outra, a saber, que não existe causa do mundo sensível (segundo leis similares da causalidade) cuja existência seja absolutamente necessária e que, por outro lado, este mundo está, no entanto, ligado a um ser necessário como sua causa (mas causa de um género diferente e segundo uma outra lei); a incompatibilidade destas duas proposições baseia-se unicamente no mal-entendido em estender o que vale apenas para os fenómenos às coisas em si e, em geral, em misturar estas duas coisas num só conceito.”

⁷¹ GILSON, E. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006, p. 115

elementos constitutivos do ente, pois nem a matéria pode atualizar-se por si mesma, nem a forma pode impor-se a si mesma à matéria. Como no exemplo do mármore que não se esculpe em estátua por si mesmo, mas necessita de um outro que lhe dê a forma. Desse modo para que haja devir, atualização da matéria pela forma, é necessário um princípio ativo. Gilson pondera que se realmente Aristóteles não superou o plano da causa motriz, parece que tanto a filosofia natural quanto a teologia natural de Tomás superam as do Filósofo, devido à união da noção tomista de causa eficiente ao aprofundamento da noção de *esse*⁷².

Tomás de Aquino tinha consciência da herança grega que a concepção de causa trazia consigo, apesar de ter reparado que o termo latino *causa* não tinha necessariamente o mesmo significado que a palavra *aitia*, própria da linguagem dos teólogos cristãos gregos. De acordo com Gilson, no pensamento tomista há pelo menos um significado bem geral que o conceito tem e dois caracteres são marcantes e até o definem: consequência, e necessidade na consequência⁷³. Ele se refere à definição que Tomás dá ao termo em uma passagem da *Suma Teológica*: “causa é aquilo do qual necessariamente resulta alguma coisa”⁷⁴. Neste trecho Tomás questiona se o pecado tem uma causa; de fato o tem, mas não é uma causa necessária, pois o efeito dela, o pecado, pode ser impedido⁷⁵. Note-se então que o primeiro sentido, “aquilo do qual necessariamente resulta uma coisa”, deve ser lido com certa ressalva sabendo-se que há casos em que o efeito da causa não segue necessariamente, mas pode ser evitado.

Em acordo com Gilson, ainda se deve dizer que todo efeito depende de sua causa na mesma medida em que esta o produz. Diferentemente da concepção empirista, que reduz a causalidade a uma relação constante entre fenômenos, Tomás entende a causa eficiente como uma força ativa, ou seja, um ente produtor de ser. Por exemplo, se o existir é concebido como um ato deverá ser entendido como ato primeiro. Ato pelo qual o ente, que está primeiramente em si mesmo, se exterioriza através de seus efeitos e se estende também às operações destes efeitos⁷⁶. De modo perfeitíssimo, então, a causalidade divina estende-se ao existir de todos os entes, bem como às suas operações.

⁷² GILSON, E. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 4ª edición. Pamplona, España: EUNSA, 2002 p. 236, nota 13

⁷³ GILSON, E. *A existência na filosofia de Santo Tomás*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962, p. 88

⁷⁴ *STh I-II, q.75, a.1, ob. 2*

⁷⁵ *STh I-II, q.75, a.1, ad 2*

⁷⁶ GILSON, 2002, p. 237

É importante ter em mente algumas distinções de tipos de causalidade presentes no pensamento tomista. Tomás distingue a causalidade *per se* da causalidade *per accidens*. A primeira se refere a um tipo de causalidade essencial e a segunda a um tipo acidental. A causa *per se* é direta, principal e unívoca, enquanto que a causa *per accidens* é indireta, instrumental e equívoca. Diretamente relacionadas às noções acima são os conceitos de *causa essendi* e *causa fiendi*. A *causa essendi* se refere à causalidade da existência, do ato de ser. Causalidade na qual os efeitos dependem da causa para existir, sendo assim, cessando a causa, cessa-se também o efeito. Na *causa fiendi* os efeitos vêm a ser pelas causas, mas não dependem delas para continuar a existir.

Na relação de causa e efeito pode-se demarcar quatro propriedades: proporção entre a causa e o efeito⁷⁷; prioridade e superioridade da causa sobre o efeito⁷⁸; comunicação do ser da causa ao efeito⁷⁹; e semelhança entre a causa e o efeito⁸⁰.

Em sua magistral obra *Partecipazione e causalità secondo S. Tommaso D'Aquino*, Cornelio Fabro analisou a doutrina da causalidade e da participação em Santo Tomás e demonstrou como o Aquinate sintetizou a causalidade vertical platônica e a causalidade horizontal aristotélica. A causalidade platônica se refere aos inteligíveis e às primeiras hipóstases como causas, enquanto que o mundo físico é meramente receptivo. Na causalidade aristotélica o mundo natural tem seus princípios próprios de mudança e é a causalidade o vínculo que une o real em seu devir múltiplo e contínuo; vínculo dado pela forma substancial, ato imanente do individual⁸¹.

Tomás atribui ao Atenense a descoberta do valor do universal como fundamento da verdade do conhecer e de haver distinguido a matéria e a forma como dois princípios constitutivos do ser. E também de haver considerado, antes de Aristóteles, uma metafísica do *ipsum esse universale*, e apresentado de forma explícita a dependência de todos os seres ao *Primo Principio* que é o Uno, o Bem. O Aquinate reparou que o caráter especial do platonismo consistia na correspondência direta entre a ordem formal e a ordem real e, por

⁷⁷IV Sent., d. 1, q. 1, a. 4; STh I, q. 79, a. 13;

⁷⁸I Sent., d. 12, q. 1, a. 3, ad 4; STh I, q. 2, a. 2; q. 46, a. 2, ad 1; I-II q. 112, a. 1; III, q. 9, a. 2, resp.

⁷⁹STh I, q. 19, a. 2, resp.

⁸⁰I Sent., d. 7, q. 1, a. 1; II Sent., d. 16, q. 1, a. 2; CG., II, c. 45

⁸¹FABRO, C. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona, España: EUNSA, 2009, p. 299

consequência, entre a relação de verdade e a de causalidade⁸². Por este motivo é necessário notar a prioridade metafísica do ser, ato de todos os atos; ao mesmo tempo em que a análise do princípio de causalidade é tomada em consonância à análise da ideia de participação, que é o fundamento de toda composição, seja na ordem transcendental, predicamental ou lógica⁸³.

Estes são os dois planos de causalidade presentes no pensamento do Aquinate: o predicamental ao qual pertencem as causas particulares, o agente criado, que produz forma a partir da forma e mediante o movimento; e o transcendental, ou primordial, sem movimento e reservado a Deus, que é o único princípio criador a partir do nada, responsável pela produção das realidades originárias⁸⁴. Esta terminologia significa a tensão entre os dois momentos da causalidade que se encontra em cada processo de fundamentação ou de produção do ser das coisas⁸⁵.

Nestes dois planos causais, Tomás de Aquino propõe uma subdivisão de intermediários: na ordem transcendental, a essência e o *esse*; na ordem predicamental, a matéria e a forma. São estes intermediários que transmitem a causalidade eficiente divina nos dois planos do ser⁸⁶.

Neste momento cabe marcar as teses fundamentais do tomismo de acordo com Fabro. Quanto à origem dos seres, é a demonstração racional da criação *ex nihilo*, e também da criação dos seres espirituais. Quanto à estrutura dos seres, é a composição radical de essência e *esse*, que expressa teoricamente o fundamento da distinção entre o uno e o múltiplo, o finito e o infinito, Deus e a criatura. Quanto à causalidade dos seres, a dependência total da causa segunda à Causa Primeira, de maneira que esta seja a fonte de toda a atividade das causas segundas. Pois a Causa Primeira é também a fonte da constituição do ser das causas segundas, dos seus efeitos e também da causalidade que os une⁸⁷.

Estes três pilares da metafísica tomista encontram ponto de apoio teórico definitivo na noção de participação. No que concerne à causalidade, sua fundamentação está em duas linhas teóricas convergentes: a dialética do Bem, que deseja comunicar-se e transmitir à toda a

⁸² FABRO, 2009, p. 103

⁸³ *Ibid.*, p. 285

⁸⁴ *Ibid.*, p. 328, 331

⁸⁵ *Ibid.*, p. 341

⁸⁶ *Ibid.*, p. 335

⁸⁷ *Ibid.*, p. 177

criação; e a dialética do ser, *esse*, indicado pela redução intensiva do múltiplo ao uno, ou dos seres ao *esse*⁸⁸.

CornelioFabro assevera que Tomás resolve a estrutura do finito através de um retorno à noção platônica de participação. Tanto na ordem predicamental como na transcendental, esta realização “é ainda mais evidente no que se refere à causalidade, posto que a participação é, em si mesma, em sua essência, a causalidade, e os modos de participação são os modos de causalidade”⁸⁹. Sobre este mesmo ponto, Fabro arremata que a doutrina aristotélica da causalidade, limitada ao devir das causas do devir sensível, é ampliada e preservada pela sua incorporação na participação, e não o contrário. Portanto, a síntese tomista pode ser formulada como uma integração e desenvolvimento da causalidade transcendental platônica na causalidade predicamental aristotélica, da mesma maneira que esta última se estabelece sobre a primeira e se refere a ela. “Se trata, em outras palavras, de afirmar a coexistência e a solidariedade (em sentido de um intercâmbio mútuo de fundamentos) da imanência e da transcendência”⁹⁰.

A causalidade predicamental representa parte da herança aristotélica presente no pensamento de Tomás. Está situada no âmbito da natureza, pois para Aristóteles a realidade física tem seus princípios intrínsecos próprios de transformação. É o princípio de causalidade, aqui no plano horizontal, o vínculo que une o real ao seu devir múltiplo e contínuo. Este vínculo é dado pela forma substancial, pois toda a realidade natural, em seu ser, é resultado da síntese de matéria e forma, embora o elemento determinante e constitutivo da natureza específica das coisas seja a forma. Para Aristóteles o ser, em seu significado intensivo, permanece na ordem ontológica e predicamental. Neste plano predicamental é a forma que determina o real em sua espécie própria e conseqüentemente traz à existência cada ser em particular segundo sua própria natureza. Esta ideia aparece resumida na expressão: *forma dat esse*, que representa o núcleo originário da metafísica de Aristóteles⁹¹.

CornelioFabro distingue três etapas no desenvolvimento da doutrina tomista da causalidade predicamental. Primeiro a acentuação da distinção aviceniana entre *causa fiendi* e *causa essendi*. Depois, uma adesão à causalidade predicamental aristotélica, que atribui à

⁸⁸ FABRO, 2009, p. 177

⁸⁹ *Ibid.*, p. 174

⁹⁰ *Ibid.*, p. 175

⁹¹ *Ibid.*, p. 310

forma a causalidade do *esse*. Por fim, a diferenciação entre a causalidade formal do *esse*, que pertence estritamente à forma substancial, e a causalidade eficiente atribuída a Deus⁹².

A causalidade predicamental pode ser resumida nos pontos a seguir. Em primeiro lugar, as formas corpóreas não procedem da participação de formas separadas, a não ser da produção física, que, vista de fora, tem como princípio o movimento local, e vista de dentro, a forma substancial do gerador como ato primeiro dos corpos. Em segundo lugar, o movimento local atua no mundo dos corpos, determinando desde dentro as alterações e mudanças acidentais, os quais, penetrando no interior do corpo, tocam seu ser íntimo até mudar a forma substancial. Esta eficácia do movimento local físico está relacionada com o movimento circular dos astros, ao qual está subordinado. Em terceiro, o agente físico é sempre a substância individual concreta que sempre produz efeitos individuais concretos. Conseqüentemente, os aspectos mais universais (predicamentais e transcendentais) são atribuídos indiretamente ao agente singular enquanto atua sob a dependência da causa universal. Em quarto, Tomás de Aquino estende esta subordinação a todo o âmbito do *esse* e de suas perfeições simples⁹³.

De acordo com Fabro, o neoplatonismo desenvolveu sistematicamente o princípio de derivação vertical do ser, com uma correspondência vertical dos graus da universalidade formal e da dependência causal⁹⁴. Distingue-se três momentos na causalidade do *esse* transcendental: a primeira constituição dos seres ou a criação do mundo material e espiritual; a conservação do ser das coisas criadas; e a moção divina dos seres criados nas suas operações naturais ou espirituais⁹⁵.

Para Cornelio Fabro a estrutura de causalidade, no pensamento tomista, foi elaborada em dois níveis distintos e antitéticos. No nível transcendental se serve do princípio platônico da participação, no nível predicamental aceita totalmente o princípio aristotélico da causalidade. Deve-se notar que a fusão ou superação da antítese se encontra, em princípio, na concepção aristotélica da divindade pessoal, ato puro do conhecimento e da vontade⁹⁶. Entre

⁹² *Op. cit.*, p. 322

⁹³ *Ibid.*, p. 322-323

⁹⁴ *Ibid.*, p. 288

⁹⁵ *Ibid.*, p. 326

⁹⁶ FABRO, 2009, p. 380-381

estes dois polos, platônico e aristotélico, há uma dialética da causalidade; cujos elementos principais são assimilados e transformados pelo tomismo, tais como descritos abaixo⁹⁷.

A noção de participação metafísica, que apresenta a primeira divisão real, e mais universal que a divisão de ato e potência, que é o ser por essência e o ser por participação. Duas teses da metafísica tomista são centrais neste ponto, pois dependem exclusivamente da noção de participação: a demonstração da criação e da moção divina, isto é, a dependência total da criatura *in esse et fieri* com relação a Deus; a composição de essência e *esse*, que constitui a diferença metafísica entre a criatura e Deus.

A noção de *esse* intensivo, que é ato de todos os atos, a perfeição suprema. Todas as outras formalizações e perfeições são suas participantes em dois sentidos: porque o *esse* é o ato de toda formalização e perfeição, e estas são potências em relação ao *esse*; o *esse* realizado ou pensado na sua expansão formal é a totalidade que envolve todas as perfeições, que por consequência são suas participações.

A noção de causalidade metafísica, que é produzir fora de si, distinguindo de si. Tal causalidade implica uma “queda ontológica”, devido à diferença metafísica pela participação que demarca o modo de ser do efeito, que é por participação, e o modo de ser da causa, que é por essência; ainda que o efeito, por participação, seja parecido com a causa, devido à forma recebida. A noção de causalidade universal, que é o *esse* como *actusessendi*, é o efeito mais comum e próprio da Causa Primeira.

A fim de superar as dificuldades que a participação platônica impunha, como o separatismo divino, Tomás aplica a Providência divina universal em duas etapas: demonstra a ciência divina universal de todas as coisas; e reivindica a doutrina da providência estabelecida por Aristóteles. Para ilustrar o conhecimento divino universal de todas as coisas, Tomás baseia-se no princípio de *esse* intensivo, isto é, do mesmo modo que o *esse* divino contém o ser de todas as coisas, Deus, com seu conhecimento, engloba a realidade de todas as coisas em sua própria e última determinação. Por isso há uma identidade entre *esse* e *intelligere* em Deus, o modo de ser divino é o modo do seu conhecer mesmo. Então, de certo modo, a realidade do efeito se encontra em grau eminente na causa. “A inteligência, pois, da Causa primeira, idêntica à essência divina, contém de maneira inteligível e suprema tudo o que é nas

⁹⁷*Ibid.*, p. 379

criaturas”⁹⁸. Portanto, tudo o que existe nas criaturas, segundo a ordem do ser, existe de modo eminente na inteligência divina.

2.1.3. A Causa Primeira e a dignidade das causas segundas

Como anuncia a proposição VI do *Liber de Causis*⁹⁹, a causa primeira é superior a tudo o que se pode afirmar sobre ela “e só pode ser enunciada mediante as causas segundas, que são iluminadas pela luz da causa primeira”. Tomás afirma que se pode conhecer uma coisa dos seguintes modos: diretamente pela coisa em si mesma; pela sua causa; ou pelo seu efeito; e acrescenta que “qualquer coisa que é conhecida o é mediante o ato da própria coisa”. Ao fim de seu comentário sobre a proposição, Tomás demonstra que não é possível conhecer nem narrar suficientemente alguma coisa sobre a causa primeira. De maneira perfeita não é possível, mas é possível fazê-lo de algum modo; e será através dos entes que participam da causa primeira, isto é, pelas causas segundas; portanto, mesmo que de modo imperfeito, pode-se descrever algo de Deus.

A causa primeira é causa do ser e conserva todas as coisas no ser, por isso pode-se dizer que ela se relaciona imediatamente com todos os efeitos. Pois todas as causas intermediárias agem em virtude da causa primeira e só existem enquanto participam do ser desta¹⁰⁰.

Pode-se dizer que Deus está nas coisas de três modos: por essência, por potência e por presença. Diz-se que Deus está nas coisas por essência enquanto todo ser é alguma participação no ser divino, isto é, a essência divina é inerente a todo ser que exista. Também está nas coisas por potência enquanto todas as coisas realizam suas ações por meio de Deus, em virtude dele. Está por presença enquanto dispõe e ordena imediatamente todas as coisas¹⁰¹.

Ao dispor e ordenar o universo, as ações divinas visam a um fim e o fim último de todas as coisas é a bondade divina, que é também o fim de toda ação e movimento de

⁹⁸ FABRO, 2009, p. 383

⁹⁹ Trata-se do *Comentário ao Livro das Causas*, uma *expositio* escrita por Tomás em cerca de 1272. O *Livro das Causas* era geralmente atribuído a Aristóteles e Tomás foi o primeiro a identificá-lo como uma obra de autor árabe cuja influência neoplatônica é patente.

¹⁰⁰ *CTh* 135

¹⁰¹ *Id.*

qualquer criatura¹⁰². Isto fica claro nas coisas movidas pela natureza, pois cada uma delas dirige-se a um fim e nenhuma existe em vão. Todas as coisas que existem, isto é, que foram geradas, assemelham-se ao agente, através da forma, que dele recebem. “O fim da geração ou da perfeição de todas as coisas feitas é a forma do que as faz, ou as gera, de modo a atingirem a sua semelhança. Ora, a forma do primeiro agente, isto é, de Deus, outra não é que a sua bondade. Por isso, todas as coisas foram feitas para assemelharem-se à bondade divina”¹⁰³.

Tal bondade divina não está de modo perfeito e acabado em cada coisa, pois cada uma delas não poderia ter a representação perfeita da bondade. No entanto, as coisas criadas têm, em diferentes graus, a bondade conforme a distância entre elas e Deus. Portanto, a bondade divina é representada por muitos seres, de modo que a falta de um seja suprida por outro. Isto remete imediatamente à conclusão de que a totalidade da Criação expressa a bondade divina, no entanto, Tomás adverte: “nem toda a universalidade das criaturas representa perfeitamente e em paridade a bondade divina, mas conforme a perfeição possível à criatura”¹⁰⁴. Ele explica que na causa universal o que existe de modo simples e unificado, está presente nos efeitos de modo distinto e multiplicado. Entre a causa primeira e as criaturas há esta relação de contraste, enquanto que a bondade divina continua a ser o princípio e a fonte de toda bondade que se encontra nas criaturas¹⁰⁵.

Neste ponto Tomás se preocupa em esclarecer que toda esta multiplicidade das coisas não é obra do acaso, nem da matéria e nem da ordenação dos agentes causais. Ele enfatiza que o ser, a unidade e a multiplicidade das coisas têm uma só origem e princípio, o próprio Deus. Tomás está corrigindo o ensino de Avicena, segundo o qual “quanto mais se afasta do ser primeiro e simples, tanto mais numerosa se torna a multidão”; que a multiplicidade e distinção das coisas são casuais¹⁰⁶. O problema das teses avicenistas é que elas admitem instâncias de existência que não teriam sido intencionadas pelo primeiro agente, o que fugiria ao governo divino e em diversos aspectos comprometeria os atributos divinos, sobretudo a onipotência e a onisciência. Eis parte da resposta do Aquinate:

¹⁰²*CTh* 100; 101; 103

¹⁰³*CTh* 101

¹⁰⁴*CTh* 102; cf. *STh* I, q. 47, a.1

¹⁰⁵*Id.*

¹⁰⁶*Id.*

Mas a multidão e a distinção das coisas foram pensadas, e instituídas no universo, pelo intelecto divino, para que a bondade divina fosse diversamente representada nas coisas criadas, e para que as coisas diversas dela participassem em graus diversos, e, assim, resultasse nas coisas alguma beleza derivada da própria ordem, nelas diversificada, que manifestasse a sabedoria de Deus¹⁰⁷.

Quanto às causas segundas deve-se entendê-las como todo ente criado dotado de potência para a produção de algum efeito, em contraste com a causa primeira, incriada, ato puro, ser subsistente. Também chamadas de causas particulares¹⁰⁸, elas são toda e qualquer causa que pressupõe um ato que complete a ação de produzir a existência do seu efeito. Isto se diz de todo ente, pois tem o ser enquanto participado do ser divino.

Há um trecho na *Suma Teológica* que chega a ser inspirador ao mesmo tempo em que elucida a relação da Causa Primeira com as secundárias.

Deve-se dizer que alguém pode ser ajudado por outro de duas maneiras: primeiro, na medida em que recebe dele uma força; e ser assim ajudado é próprio do fraco. Portanto não convém a Deus. É nesse sentido que é dito: ‘Quem ajudou o Espírito do Senhor?’. Segundo, no sentido de ser ajudado por alguém que executa sua ação, como o senhor é ajudado por seu criado. Dessa maneira, Deus é ajudado por nós na medida em que executamos o que decidiu, como está dito na primeira Carta aos Coríntios (3,9) ‘Pois somos colaboradores de Deus’. E isto não resulta de uma deficiência do poder divino; mas, porque se vale das causas intermediárias a fim de que nas coisas conserve a beleza da ordem, e também para comunicar às criaturas a dignidade de serem causas¹⁰⁹.

Então, a causalidade divina estende-se aos seres criados exercendo sua providência como influência imediata e permanente, assegurando a criação e a conservação de todos os seres que existem. Deus é causa *essendi*, isto é, a causa do ato de ser, sem a qual nenhuma

¹⁰⁷ *CTh* 102

¹⁰⁸ *CTh* 69

¹⁰⁹ *STh I*, q. 23, a. 8, ad 2

coisa poderia existir¹¹⁰. De outro modo, pode-se dizer que Deus é a causa e a razão pela qual agem todos os entes¹¹¹.

A filosofia natural aristotélica pressupõe que os objetos naturais podem atuar por virtude das suas próprias essências e naturezas, isto é, Aristóteles acreditava em causalidade secundária. Esta ideia foi considerada um tanto ameaçadora à fé nos ambientes islâmicos medievais e também foi motivo de suspeitas no ambiente cristão¹¹². O problema da causalidade secundária não foi apenas de ordem filosófica ou teológica, mas estava, e permanece, ligado estritamente à possibilidade da constituição de uma ciência natural, isto é, de uma física no sentido aristotélico¹¹³. Pode-se dizer que Tomás de Aquino foi quem dissipou as preocupações sobre este ponto do aristotelismo e ofereceu uma resposta razoável ao ocasionalismo islâmico.

Na *Suma Contra os Gentios, III*, capítulo 69, Tomás argumenta contra os diversos problemas decorrentes de se negar às coisas naturais suas ações próprias. Por trás de cada uma das doutrinas que combate Tomás percebe uma presença latente do platonismo; e se ele as rechaça é porque pensava que o mundo que corresponderia à filosofia interpretar era o mundo real de Aristóteles e não o mundo das aparências de Platão¹¹⁴.

Sobre os capítulos 65 a 69 do livro III da *SCG*, Gilson assinala o caráter constante do método tomista: nunca debilitar uma verdade qualquer sob o pretexto de determinar melhor alguma outra. Ainda mais, que a filosofia tomista, na qual a criatura nada é e nada realiza sem Deus, se desenvolveu em oposição contra toda doutrina que não confere às causas segundas a medida completa de ser e de eficácia a que têm direito¹¹⁵.

A natureza do efeito produzido está inseparavelmente ligada à natureza da causa produtora. “Se Deus comunicou às coisas sua semelhança conferindo-lhes seu ser, também a comunicou conferindo-lhes a atividade que deriva do ser e, em consequência, atribuindo-lhes

¹¹⁰ *STh I, 104, 3, ad resp.*

¹¹¹ *Summa Contra Gentiles II, 15; III, 67*

¹¹² GRANT, E. *Os fundamentos da ciência moderna na Idade Média*. Porto, Portugal: Porto Editora, 2002, p. 209

¹¹³ MARTINI, p. 20

¹¹⁴ GILSON, 2002, p. 240

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 239-240

ações próprias”¹¹⁶. Em todo o capítulo 69 do livro III da *SCG* Tomás sublinha que despojar as coisas naturais de suas ações próprias prejudica a bondade divina. Em outras palavras, diminuindo-se a dignidade da causa segunda diminui-se conseqüentemente a dignidade da causa primeira.

2.1.4. A síntese tomista: Existência, causalidade e criação

A ideia cristã de Deus lança luz sobre a noção de causa. Então é preciso que se compreenda a relação profunda entre o ser e a causalidade que os pensadores medievais pensavam existir e que encontra sua expressão máxima no pensamento de Tomás de Aquino. O ser é a própria raiz da causalidade, para que haja causalidade é necessário haver dois seres e que algo do ser da causa passe ao ser do que sofre efeito desta, ou até que seja este segundo o resultado da ação da causa primeira. Portanto o ser não só torna possível a causalidade, mas a requer. Como ressalta Gilson ao afirmar o primado do ato de ser antes de qualquer outra ação, pois “se a ação causal deve ser concebida como uma doação de si a um sujeito ou até como a invasão desse sujeito por uma causa, está claro que a causa só poderá dar o que ela tem e se estabelecer em outrem pelo que ela é”¹¹⁷.

Apesar dos medievais serem criticados por seu antropomorfismo ingênuo, Gilson os defende ao afirmar que este adquire o valor de método indispensável para o exame da causalidade. Sua justificativa se dá em contraste, e crítica, ao cientificismo moderno contemporâneo. Ainda que na ciência a aplicação do antropomorfismo seja fatal (*sic*), ele pode ser adequado à filosofia. Tendo em vista que o universo é um sistema de seres, e de relações intrincadas, do qual o homem faz parte, não há por que não se dirigir ao homem para compreender a natureza e a realidade que o cerca. “Não há razão *a priori* para que o que é verdade para o ser humano seja falso para os outros seres, sobretudo se o que se considera nuns e noutros é o próprio ser, ou as propriedades imediatas do ser”¹¹⁸.

¹¹⁶*Id.*

¹¹⁷ GILSON, 2006, p. 116

¹¹⁸*Ibid.*, p. 118

Porque o homem é o único ser no qual a natureza tem consciência de si mesma, o antropomorfismo encontra fundamento legítimo, e é neste princípio que a noção medieval de causalidade encontra sua justificativa última¹¹⁹. Pode o homem então ser causa em vários sentidos, mais proeminentemente enquanto ser racional, sua característica distintiva. Tem-se aqui a única causalidade especificamente humana: a causalidade racional, que se caracteriza pela presença dos efeitos na mente, como causas e participantes do ser, antes de existirem em si como efeitos na realidade¹²⁰.

Isto remete ao fato de que para compreender a noção medieval de causa deve-se remontar ao ser, ao ato de existir. Para os medievais o verbo ser designava o ato de existir, em sentido ativo; sendo assim, se o ser é ato, o ato causal necessariamente tem que se arraigar no próprio ser da causa. Essa relação era expressa pela distinção entre o ato primeiro e ato segundo. “O ato primeiro é o ser da coisa, do que se chama em virtude do próprio ato de existir que ele exerce, *ens dicitur ab actu essendi*; o ato segundo é a operação causal desse ser, a manifestação, intrínseca ou extrínseca, da sua atualidade primeira, pelos efeitos que ela produz dentro ou fora dela mesma”¹²¹.

Esta digressão sobre a atividade causal do homem leva à pergunta sobre a atividade causal divina. O homem é um ser contingente, está contado entre as causas segundas, portanto sua atividade causal limita-se a transmitir modos de ser e a alterar as disposições dos sujeitos sobre os quais age. As causas segundas nunca chegam ao ponto de causar a existência do efeito que produzem. A atividade de causa do ser é própria e exclusiva a Deus. Enquanto o homem é um mero fabricante, Deus é criador. Portanto, somente Deus cria, ou seja, criar é causar o ser¹²².

No pensamento tomista a noção filosófica de causalidade está ligada à teologia da Criação. Sendo Deus o criador de todas as coisas, ele é também causa do ser, da existência das coisas criadas, e estende-se a todos os corpos e também aos espíritos.

¹¹⁹ Neste trecho Gilson não deixa de levar em conta a crítica de Hume, para quem a causalidade não passava de uma extensão da experiência psicológica humana, na qual se crê que um fenômeno produz o outro enquanto os hábitos psicológicos subjetivos criam relações causais objetivas. Gilson destaca que em Hume este antropomorfismo fundamenta a crítica à causalidade, mas em Maine de Biran, ao contrário, tem-se a certeza da causalidade porque apreendemos em nós a força hiperorgânica da vontade e sua eficácia. Pode-se dizer que seria ainda mais conveniente lembrar-se da crítica de Thomas Reid às concepções humeanas.

¹²⁰ GILSON, 2006, p. 119

¹²¹ *Ibid.*, p. 120

¹²² *Ibid.*, p. 121

Em sua síntese da noção platônica da participação com a aristotélica das causas, Tomás encontrou um modo de explicar a criação e o governo divino sobre ela. Nesta síntese também fundamentou a argumentação filosófica para refutar a doutrina albigense, de cunho maniqueísta, e assim salvaguardar a noção de um princípio único, criador e conservador de todos os seres: Deus. Tomás denunciou o erro pernicioso dos albigenses ao reparar que todos os seres, visíveis e corpóreos ou invisíveis e espirituais, têm algo em comum: o ser (*esse*). Por consequência deveria haver um princípio do qual todos os seres teriam recebido este elemento. Então, Deus é causa da criação e do ser de todas as coisas criadas, estendendo sua causalidade aos corpos materiais e aos espíritos. Etienne Gilson ainda destaca que Tomás extraiu da finalidade das coisas uma outra razão contra a dualidade de princípios. Deus não tem outro fim que ele mesmo, mas as coisas têm um fim distinto de si mesmas, que é Deus. Tal verdade vale para todas as instâncias da realidade, pois qualquer ser não pode existir para Deus a não ser que exista também para si e para o seu próprio bem¹²³.

Cada coisa que existe não existe por si mesma, não é causa do seu próprio ser, mas vem à existir por meio de outro, sua causa. Nas coisas a essência se distingue do seu ser, caso contrário elas seriam subsistentes por si mesmas, mas só há um ser subsistente. Portanto, é necessário que tudo o que existe receba de Deus o ser. Sendo assim, o primeiro efeito de Deus nas coisas é o ser, anterior a todos os efeitos e sobre o qual os demais se fundamentam. Por isso se diz que as coisas têm o ser por participação e somente Deus o tem por essência. Como tudo o que tem algo por participação reduz-se ao que possui este algo por essência, as coisas criadas reduzem-se a Deus como a seu princípio e causa¹²⁴.

Através de Deus, como causa criadora e conservadora (*causa fiendietessendi*), todos os seres no universo existem e cooperam para um mesmo fim, que é o próprio Deus. Numa espécie de hierarquia dos entes, todas as coisas criadas, consideradas uma a uma, existem com vistas à perfeição coletiva das criaturas; e a perfeição coletiva das criaturas, consideradas todas em conjunto, “é como uma imitação e representação da glória de Deus”¹²⁵.

Gilson refere-se a esta conclusão como um “otimismo metafísico radical” que engloba todas as coisas que merecem o nome de ser, “o mundo dos corpos não mais que o resto: a matéria existe com vista à forma; as formas inferiores, com vista às superiores; e as

¹²³ GILSON, 2002, p. 233

¹²⁴ *CTh* 68

¹²⁵ GILSON, 2002, p. 234

superiores, com vista a Deus. Em consequência, tudo o que é, é bom e tem também a Deus por causa”¹²⁶. A consequência direta é a afirmação de que Deus é a causa primeira e imediata dos corpos, isto é, de sua unidade substancial, da matéria e da forma que as constitui¹²⁷.

A razão da criação é a bondade divina e não se justifica buscar a razão dessa bondade, pois o bem é identificado com o ser de Deus. Tomás não vê no ser uma participação no bem, mas vê no bem um aspecto do ser. Isto contrasta com o pensamento de Platão e o de Dionísio Pseudo-Areopagita; no qual o primeiro via o Bem como a realidade suprema e o segundo entendia que o ser é a primeira participação na bondade¹²⁸.

Ao tomar o bem como um aspecto do ser marca-se ainda mais a ação criadora de Deus, o ser como ato de todos os atos. Portanto, se considerado em sua raiz metafísica, o bem é o próprio ser enquanto desejável. Gilson faz questão de dizer que esta é a característica marcante do avanço da metafísica cristã, que, ao superar o plano do helenismo, tomou consciência dos seus princípios metafísicos e desenvolveu o que Gilson chama de metafísica do Êxodo. Esta refere-se ao ato criador de Deus ao difundir e comunicar a existência às coisas criadas. “Dizer que o ser é ao mesmo tempo ato e bem não é apenas demonstrar que ele pode agir como causa, é sugerir com isso que ele contém uma razão de exercer esse poder causal”¹²⁹.

Como a causalidade, neste contexto, é interpretada como uma doação de ser, da causa primeira à causa segunda, uma nova relação entre causa e efeito emerge, a da analogia. Tal doação implica que o ser, isto é a causa, está presente no efeito sob um novo modo de ser, com as limitações e diferenças devidas à condição de existência do ente. Tal é o princípio da analogia, que se fundamenta na similitude entre a causa e o efeito, pois toda causa produz um efeito que se assemelha a ela. “A similitude não é aqui uma qualidade adicional, contingente, que sobreviria sabe-se lá como para coroar a eficácia, ela é coessencial à própria natureza da eficiência, de que não é mais que o sinal exterior e a manifestação sensível”¹³⁰. Já que o

¹²⁶ *Id.*

¹²⁷ Deve-se reparar que a preocupação de Tomás de refutar a doutrina maniqueísta tem sua origem no desenvolvimento que esta teve na heresia albigense, contra a qual lutou a Ordem Dominicana desde seu nascimento (GILSON, 2002, p. 233).

¹²⁸ *Nomes Divinos V, 1* apud GILSON 2006, p. 126

¹²⁹ GILSON, 2006, p. 127

¹³⁰ *Ibid.*, p. 129

universo é causado por Deus, é razoável dizer que ele deve ser um análogo¹³¹ de Deus. Pela via da analogia não é apenas o conhecimento teológico que se torna possível, mas também a realização de uma filosofia natural. Ao mesmo tempo em que percebe a similitude e desenvolve a doutrina da participação, Tomás tem a consciência da distância que separa a causa primeira das causas secundárias. No entanto, de forma alguma ele nega o princípio da causalidade às causas secundárias, pois reconhecer nelas tal propriedade não garante apenas a realização do labor teológico ou filosófico, mas é, sobretudo, sinal da bondade divina.

2.2. A abordagem tomista ao problema do mal.

Conforme a exposição do capítulo primeiro deste trabalho viu-se que as argumentações contemporâneas contra a existência de Deus partiram do problema do mal, ou simplesmente argumento do mal (*argumentfromevil*). A partir da incontestável presença do mal no mundo conclui-se a não existência de um Deus todo poderoso, todo amoroso e totalmente bom. Nas alegações de incompatibilidade entre a existência de Deus e a existência do mal há uma premissa implícita que é o fundamento por trás de toda argumentação. Ela estabelece uma relação causal entre Deus e o mal no mundo, foi Plantinga quem a denunciou e a refutou, em *God, freedomandevil*¹³². No argumento do mal, Deus é tomado como a causa do mal em geral e também do mal moral. Plantinga então desenvolveu sua refutação a partir de uma defesa do livre-arbítrio, que pelo menos em parte inspirou-se nas elucubrações de Tomás de Aquino¹³³, mas quanto ao mal natural se aproveita da solução agostiniana, que atribui aos seres espirituais malignos a produção do mal natural. Nas argumentações teístas à favor da existência de Deus procura-se eximi-lo de toda responsabilidade quanto à causa do mal ao mesmo tempo em que se procura dar sentido à ordem natural, que não só contém o mal, mas também os sinais da existência de Deus. Não seria o próprio mal um sinal da

¹³¹ A definição exata do termo analogia, no contexto medieval, é um problema. No entanto, no pensamento de Tomás pode-se afirmar que a analogia é uma espécie de meio termo entre a univocidade e a equivocidade. No que tange à relação de causa e efeito há uma analogia por similitude; e quanto à relação do ser de Deus e o ser das coisas criadas uma analogia por participação. Em *O espírito da filosofia medieval* (p. 132), Gilson afirma que a metafísica cristã requer o uso de ambas as noções, de similitude e de participação, pois elas explicam a possibilidade do conhecimento de Deus, ainda que imperfeito.

¹³² parte I, cap. 9

¹³³ No início do cap. 4, da obra citada, Plantinga deixa transparecer que sua defesa do livre-arbítrio segue a ideia de Tomás que afirma que Deus move a vontade humana de modo contingente e não necessário. Tomás a expõe em *STh I-II q. 10, a. 4, resp.*

existência de Deus? Tomás dará resposta positiva, mas a explicação será vista no próximo capítulo deste trabalho.

Estimulado por questionamentos teológicos e filosóficos, Tomás teve que lidar com o problema do mal. Ele compatibilizou a existência de Deus com a presença do mal no mundo, sem atribuir sua origem a Deus e nem à matéria, já que esta, enquanto criada, também é boa. Conseguiu organizar um sistema no qual a corrupção, a privação, ou o defeito nas coisas naturais são justificados sem comprometer a perfeição da Causa Primeira. Tomás comentou estes problemas em diversos trechos de sua obra, mas deles tratou diretamente no texto do *De Malo*¹³⁴; no *Compêndio de teologia*¹³⁵, na *Suma contra os gentios*¹³⁶ e na *Suma teológica*¹³⁷.

Na questão primeira do *De Malo*, na primeira resposta aos argumentos contrários, Tomás aborda o problema do mal sob dois aspectos: o mal enquanto *simpliciter*¹³⁸ e o mal enquanto *secundum quid*¹³⁹. Aquilo que é considerado um mal *simpliciter* é algo que é mal em si. Ou seja, quando alguma coisa é realmente privada de algum bem particular que lhe é devido ou do qual dependa sua perfeição¹⁴⁰. Como por exemplo uma doença, que priva o animal da realização de suas potencialidades. Em contraste, a noção de mal *secundum quid* se refere àquilo que é mal com relação a outra coisa, que não é um mal em si. Neste caso pode-se observar a relação entre a água e o fogo, este é mal em relação à água, pois pode privá-la de sua forma, assim como a forma do fogo é privada da forma da água. Outro exemplo dado por

¹³⁴ *Quaestiones Disputatae De Malo, q. I, II e III*

¹³⁵ *Compendium Theologiae caps. 111-122; 141*

¹³⁶ *Summa Contra Gentiles, III, caps. 3-16*

¹³⁷ *Summa Theologiae I, q. 48-49*

¹³⁸ Conforme explica o latinista Carlos Nougé, diferentemente do uso romano, a expressão *simpliciter* não significa “simplesmente”, pois no latim Escolástico, sobretudo no uso empreendido por Tomás, o termo *simpliciter* equivale à expressão portuguesa “em termos absolutos”. Esta noção contrasta com a *secundum quid*. Nada tem a ver com o *simpliciter* romano, que se pode ser traduzido por “simplesmente” ou por “isoladamente”. A noção de *secundum quid* corresponde em português a “sob certa relação ou segundo algo”. Dessa maneira Nougé explica que “enquanto em Deus a Verdade, a Bondade e a Unidade não só são *simpliciter*, mas se identificam *simpliciter* entre si *segundo sua razão formal* e são, pois, Ele mesmo, nos entes criados a verdade, a bondade e a unidade aspectos do ser diversos *segundo sua razão formal*: neles, por exemplo, aquilo que é verdadeiro *simpliciter* pode ser bom somente *secundum quid*, etc.” In: TOMÁS DE AQUINO, *Sobre o mal*, notas 51 e 52, p. 28.

¹³⁹ *DM q. I, a. 1, ad primum*

¹⁴⁰ Neste contexto o termo perfeição significa completude, o que no caso dos entes se refere à posse das suas potências devidas, bem como a sua realização. Eles seriam completos, ou perfeitos, no sentido de que não lhes falta nenhum bem que lhes é próprio à sua existência. Por isso, o mal *simpliciter* corresponde a uma privação daquele bem que é condição para que a perfeição do ente se realize. No entanto, é importante observar que os entes, por serem participantes do ser, possuem uma perfeição relativa e somente Deus a tem de maneira absoluta.

Tomás, de um mau *secundum quid*, é a relação entre uma punição e o transgressor que a recebe. Ele explica que “a ordem da justiça implica a privação de algum bem particular para alguém que peca, na medida em que a ordem da justiça requer que aquele que peca seja privado do bem que apetece”¹⁴¹. Desse modo, a pena aplicada é boa em si mesma (*simpliciter*), mas para o pecador que a recebe é má (*secundum quid*)¹⁴².

De modo genérico a definição de mal que é dada por Tomás está identificada com os conceitos de privação, e defeito. O mal é a privação de alguma perfeição do ser, ou do ato que lhe é devido. Quando em algum tempo e de algum modo uma potência própria ao ser de qualquer ente não se atualiza isto se torna um mal para aquele que sofre a privação¹⁴³. Esta definição inicial está situada entre as resoluções segundo a via do ato e da potência¹⁴⁴. Isto leva a outra nuance do conceito de mal, que é toma-lo como um contrário ao bem, mas não como um outro princípio constitutivo das coisas, o que seria um maniqueísmo. Neste caso o mal identifica-se com o não-ser. Enquanto está intrinsecamente ligado à privação, o mal nunca representa a atualização de qualquer potência, isto é, no ser de cada coisa o mal não pode ser causa da atualização de bem algum, já que todo princípio ativo, enquanto age é bom¹⁴⁵. Sob a perspectiva de Tomás as coisas são perfeitas enquanto estão em ato e imperfeitas quando estão em potência, enquanto privadas de ato¹⁴⁶. Segue-se daí que pode-

¹⁴¹ *DM q. 1, a. 1, ad primum; Sobre o mal*, p. 15.

¹⁴² Neste ponto o Aquinate explica de modo muito claro uma controvérsia que sempre acompanha o problema do mal em relação à existência do Deus todo amoroso quando analisados à luz do texto bíblico. A explicação de Tomás responde a pergunta sobre se o mal é alguma coisa já que Deus o teria criado, de acordo com o texto bíblico de Isaías 45,7: “Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu o senhor faço todas as coisas”. Tomás assevera: “Assim, a própria pena é boa *simpliciter*, mas é má para este pecador; e por isso se diz de Deus que ele cria o mal, mas dá a paz, já que para a pena não contribui o apetite do pecador, mas para a paz contribui o apetite daquele que recebe a paz. Criar, no entanto, é fazer algo que não foi posto na existência por ninguém antes. E, assim, evidentemente, diz-se que o mal foi criado não enquanto mal, mas enquanto é bom *simpliciter*, e mau *secundum quid*.” (*DM q. 1, a. 1, ad primum*).

¹⁴³ *CTh 114*

¹⁴⁴ SALLES, Sérgio de Souza. *As resoluções metafísicas de Tomás de Aquino: uma análise sobre o De Potentia Dei*. Petrópolis: UCP, 2009, p. 115

¹⁴⁵ É o que afirma Tomás no seguinte trecho: “A segunda razão é que todo agente age enquanto está em ato, e, conseqüentemente, enquanto é de algum modo perfeito. Entretanto, enquanto é mal não está em ato, pois aquilo que se denomina mal é aquilo em que a potência é privada do ato próprio e devido. Mas, enquanto é em ato, é bom, porque, assim, tem a perfeição e a entidade, na qual consiste a razão do bem. Assim, nada age enquanto é mal, mas cada agente age enquanto é bom. Logo, é impossível estabelecer um princípio ativo das coisas que não seja bom. E porque todo agente faz algo semelhante a si, nada é feito senão segundo o que é em ato e, por esta razão, segundo o que é bom. Assim sendo, cada uma das partes desta opinião, segundo a qual se pensa que o mal é um princípio da criação dos males, é impossível. E as palavras de Dionísio (*Dos Nomes Divinos*, c. 4) estão de acordo com esta razão, ele diz que o mal não age senão pelo poder do bem e que o mal está além da intenção e da geração”. (*De Potentia 3.6 #2, apud SALLES, p. 114*)

¹⁴⁶ *SCG I, 28,3*

sedizer que o mal é uma imperfeição. Ainda que o que é imperfeito necessariamente proceda do que é perfeito¹⁴⁷.

Algumas considerações sobre o mal moral não podem deixar de ser feitas. Em primeiro lugar, deve-se notar que o homem foi feito para um determinado fim. Então, o homem, procedendo por qualquer ato da vontade livre, age tendo como objetivo um fim último que é a felicidade (o Bem, o estado de beatitude). Apenas este fim último pode satisfazer plenamente ao homem. Tal felicidade não se encontra em nenhum bem material ou qualquer coisa criada, mas apenas em Deus consistindo em seu conhecimento¹⁴⁸. Por isso diz-se que o objeto necessário da vontade é o bem em geral, ou a beatitude.

Em segundo lugar deve-se ressaltar o papel da liberdade. No seu comentário da *Ética a Nicômaco*, o Aquinate estabeleceu uma estreita relação entre: a moral revelada (decálogo), os princípios morais e a metafísica. Seguindo esta relação ele apresenta a liberdade como a chave da moralidade. A liberdade humana não pode ser negada, pois é uma das exigências mais elementares da filosofia, sem ela não existe questão moral, sem ela os atos humanos estariam destituídos daquilo que os torna dignos de louvor ou repreensão. A liberdade da vontade consiste na indeterminação em relação ao objeto, ao ato, bem como à ordenação para o fim¹⁴⁹.

Deus é o que há de mais exterior ao homem, devido à sua transcendência. Porém, ao mesmo tempo, se torna mais interior a ele, quando age em sua vontade. Tomás admite que as criaturas inferiores são regidas pelas superiores, por isso os astros celestiais exercem influência sobre as coisas criadas, mas não sobre os seres humanos, pois nestes, que agem pela inteligência e pela vontade, somente Deus pode influenciá-los¹⁵⁰.

¹⁴⁷ *SCG I, 28,2; II, 15,7*

¹⁴⁸ FAITANIN, 2008, p. 46

¹⁴⁹ Tomás percebe a importância desse elemento, no entanto a liberdade deverá também ser ordenada a um fim e essa ordenação é realizada na intenção.

¹⁵⁰ *STh I-II q. 9, a. 6* apresenta Deus como a causa da vontade, mas enquanto age, direciona-se e deseja o bem; cf. *STh I q. 105, a. 4*. Portanto, somente Deus pode agir na vontade dos seres humanos e, necessariamente, toda vontade deseja algo, que é sempre um bem para quem deseja. “Igualmente a necessidade natural não repugna à vontade. Pelo contrário, é necessário que, assim como o intelecto adere necessariamente aos primeiros princípios, a vontade adira necessariamente ao fim último, que é a bem-aventurança, pois o fim está para o agir como o princípio está para o conhecer...” (*STh I, q. 82*). Para Tomás o homem é dotado de livre-arbítrio, “do contrário os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e os castigos seriam vãos” (*STh I, q. 83, a. 1, resp.*). “Ora, o livre-arbítrio é sujeito da graça com a ajuda da qual escolhe o bem. Logo o livre-arbítrio é uma potência” (*STh I, q. 83, a.2, sed contra*). Trata-se de uma potência de escolha e como querer

Portanto, o mal moral está relegado ao domínio da responsabilidade humana. Restringe-se a uma deficiência da vontade, não é ausência da faculdade de querer, mas a recusa de se submeter à luz da razão, que conhece o bem. E também recusa de aplicar a razão ao exame do bem como tal. Essa ausência de exame da razão é uma falta na integridade da ação humana, logo, uma privação, um mal¹⁵¹.

Na atividade moral Tomás reconhece três gêneros de ação: a voluntária “aquela cujo princípio está no agente que conhece a natureza de sua ação”; a violenta quando o princípio é extrínseco ao agente, como nas ações naturais, “ou nas que se realizam ignorando-se-lhes a natureza, porque não procedem de princípio cognoscitivo”; e ações mistas, que “possuem algo de voluntárias e algo de involuntárias. Neste último tipo de ação a culpa é diminuída proporcionalmente ao que há de mais involuntário¹⁵². Além disso, Tomás distingue dois gêneros de mal, um que é considerado enquanto defeito na própria coisa e um mal conforme o defeito na própria ação¹⁵³. Quanto ao mal que se refere à ação moral, ele se divide em dois tipos: o mal de culpa, que é o mal que a criatura racional comete e o mal de pena que é aquele que ela sofre. Assim define Tomás ao citar Santo Agostinho¹⁵⁴.

O mal de culpa é o defeito que aparece nas ações voluntárias, ordenadas a um fim, também chamado mal de pecado. Tomás assim se refere a este mal, pois em sua perspectiva o agente voluntário tem liberdade e é senhor da própria ação, mas sendo esta reprovável e defeituosa torna-se digna de castigo¹⁵⁵. Este castigo que um culposo sofre é chamado de mal de pena. É o mal que se aplica como correção de um mal de culpa, é a falta de um bem imposto contra a vontade de uma pessoa, mas é imposta como um remédio da culpa e para colocar em ordem uma ação desordenada. É como um remédio porque o homem, devido à pena, retrai-se da culpa para não sofrer o que é contra a sua vontade. E restaura a ordem, pois, devido à falta imposta à vontade, o homem não pode conceder aos desejos da vontade mais do que convém¹⁵⁶.

e escolher é próprio de uma só e mesma potência, livre-arbítrio e vontade são uma potência só (cf. *STh I, q. 83, a. 4, resp.*)

¹⁵¹*STh I q. 49, a. 1, resp. nota a, p. 99*

¹⁵²*CTh 120*

¹⁵³*CTh 119*

¹⁵⁴*DM q. 1, a. 4, resp.; CTh c. 120-121*

¹⁵⁵*CTh 120*

¹⁵⁶*CTh 121*

2.3. A noção de mal e seu lugar na metafísica tomista.

Seguindo a tradição cristã¹⁵⁷, Tomás de Aquino afirma a não substancialidade do mal e apresenta-o como uma privação, ou defeito¹⁵⁸, de uma perfeição que seria própria a um ente, ou também a falta de um bem ou sua não atualização. Por se tratar de um problema que afeta somente a dimensão das coisas criadas, ele será examinado pelo Aquinate à luz dos princípios metafísicos referentes ao ser divino, sua relação e seu governo sobre a ordem da criação. Portanto, há que se ressaltar que as doutrinas da participação e da causalidade fornecem o fundamento filosófico sobre o qual emerge a solução ao problema.

Na questão primeira, primeiro artigo, das *Questões disputadas sobre o mal*, Tomás esclarece que o mal pode ser entendido de dois modos: como o sujeito do mal e o mal enquanto mal. No primeiro caso é algo, pois é sujeito; no segundo não é algo, pois é a privação de algum bem particular. A partir de então procura explicar as razões pelas quais pode-se dizer que o mal não é algo. Vê-se na primeira razão exposta por Tomás o fundamento metafísico aristotélico referido na ideia de causalidade e do motor imóvel, além da doutrina da participação, de cunho platônico.

Logo, não sendo próprio das causas agentes proceder ao infinito, sendo porém necessário chegar a uma primeira coisa que seja causa universal do ser, é necessário, além disso, que seja um bem universal a que se reduzam todos os bens; e este não pode ser outro senão aquele mesmo que é agente primeiro e universal; porque todas as vezes que o apetecível move o apetite, sendo necessário, por outro lado, que o primeiro motor não seja movido, é necessário que o apetecível primeiro e universal seja o bem primeiro e universal, que se ocupa de todas as coisas por causa do seu próprio apetite. Logo, assim como é necessário que tudo quanto há nas coisas proceda de uma causa primeira e universal de ser, assim é necessário que tudo quanto há nas coisas proceda de um bem primeiro e universal. Ora o que procede do bem primeiro e universal não pode ser senão, unicamente, um bem particular, assim como o que procede da causa primeira e universal de ser é algum ente em particular. Logo é necessário que tudo quanto é algo nas coisas seja algum bem particular, donde não poder, pelo fato mesmo de ser, opor-se ao bem. Razão por que não cabe

¹⁵⁷ Aqui faz-se alusão, principalmente, à percepção que Santo Agostinho e Dionísio Pseudo-areopagita tiveram sobre o problema do mal, ao tratarem-no como uma privação de um bem. Esta concepção dominou todo o pensamento cristão medieval e permanece como uma das respostas cujo peso filosófico continua a se impor.

¹⁵⁸ *CTh* 119

afirmar senão que o mal enquanto mal não é algo nas coisas, mas é privação de algum bem particular, que inere a algum bem particular¹⁵⁹.

Na segunda razão apresentada, Tomás argumenta que o mal não é o contrário do bem, mas opõe-se a ele. Caso fosse o contrário do bem, em existência e substancialidade, se entraria em uma contradição, pois a ideia do bem se identifica com a da existência e com a do ser e por esta mesma razão se diz que o mal não possui existência exceto enquanto anexo ao bem. Ao apresentar a segunda razão pela qual o mal não é algo, Tomás concentra-se em demonstrar que o mal não tem razão de apetecível, pois toda inclinação ou desejo será sempre de algum bem. Isto é, o mal não atrai nem inclina para fim algum, pois não coloca em movimento, nem promove ação enquanto mal em si, mas enquanto tem uma razão de bem.

Em segundo lugar, também isto é evidente, porque tudo quanto há nas coisas possui uma tendência para aquilo que lhe convém e o desejo natural dele. Ora, o que tem razão de apetecível tem razão de bem. Logo, tudo quanto há nas coisas convém com algum bem. O mal enquanto tal, todavia, não convém com o bem, mas opõe-se a ele. Logo, o mal não é algo nas coisas. Além do mais, se o mal fosse algo, não apeteceria nem seria apetecido por nada mais, e, por conseguinte, não teria nenhuma ação nem movimento, dado que nada atua nem se move senão por causa do apetite do fim¹⁶⁰.

Note-se que o cuidado de Tomás ao esclarecer que o mal é um oposto e não um contrário ao bem evita o dualismo maniqueísta. Esta também parece ser sua preocupação ao afirmar que é impossível que o mal seja uma natureza¹⁶¹, isto é, o mal não pode ser um princípio intrínseco ao ente, pois toda natureza ou é potência, ou ato, ou composta de ambos. Desse modo, enquanto participa do ato, participa também da bondade. Se fosse uma natureza, o mal degeneraria a si mesmo e assim nada seria, o que é uma contradição.

Ademais, cada coisa torna-se completa na medida em que se reduz a ato, pois o ato é a perfeição das coisas. Ora, nas coisas opostas, nenhuma delas pode ser completada pelo acréscimo da outra, mas por este acréscimo ela é ainda mais destruída ou diminuída. Por isso, nem o mal é completado pela participação do bem. Toda

¹⁵⁹*DM q. 1, a. 1, resp.* p. 11-13

¹⁶⁰*DM q. 1, a. 1, resp.* p. 13

¹⁶¹*CTh 115*

natureza está completa enquanto o seu ser está em ato; e, como o ser é o bem desejado por todas as coisas, toda natureza é completada pela participação do bem. Logo nenhuma natureza é o mal¹⁶².

Na terceira razão pela qual é demonstrado que o mal não é algo, Tomás afirma a oposição do mal ao ser através da inclinação de uma coisa a um dado objeto, que é a razão de apetecível.

Em terceiro lugar, patenteia-se a mesma coisa pelo fato de que o próprio ser tem, sobretudo, razão de apetecível; donde constatarmos que a cada coisa apetece naturalmente conservar o seu ser: por um lado, afasta-se das coisas destrutivas do seu ser, e, por outro, resiste a elas na medida das suas possibilidades. Assim, o próprio ser, enquanto apetecível, é bom. Logo, é necessário que o mal, que se opõe universalmente ao bem, se oponha, ademais, ao que é ser. O que porém é oposto ao que é ser não pode ser nada. Digo, por conseguinte, que o mal não é algo, embora aquilo a que sucede ser mau seja algo, uma vez que o mal não priva senão de um bem particular; assim como o ser cego não é algo, ao passo que aquele a que sucede ser cego é algo¹⁶³.

Ainda deve-se sublinhar que o mal está nas coisas sem estar na intenção do agente. Isto é, a falha no efeito da ação e na própria ação resulta de um defeito nos princípios da ação. É caso de uma corrupção do sêmen, que resulta na geração de um monstro e, de uma perna torta, que decorre o coxear. Isto devido ao fato de que o agente opera segundo o que tem de potência ativa e não segundo o que a ela falta. “Além disso, para o mesmo tendem o movimento e a moção do movente. Ora, o movido tende por si mesmo para o bem. Tende, porém, acidentalmente, para o mal, e sem que este seja intencionado”¹⁶⁴.

Ainda que não seja intencionado, o mal tem uma causa como que por acidente. Se diz que o mal tem o bem como sua causa acidental, porque ser causa só pode convir a um bem e só se pode ser causa na medida em que se é um ente, e todo ente é bom enquanto tal. Se forem consideradas as razões específicas das causas: o agente, a forma e o fim, estes implicam

¹⁶²*Id.*

¹⁶³*DM q. 1, a. 1, resp. p. 13-15*

¹⁶⁴*SCG III, c. 4*

certa perfeição que pertence à razão de bem. Até é possível admitir que o bem é causa material do mal, pois o bem é sujeito do mal. Mas, por ser uma privação da forma, o mal não tem causa formal, e igualmente não tem causa final, pois o mal é privação da ordenação para o fim devido. Pode-se então afirmar que o mal tem uma causa eficiente, mas de maneira accidental. É assim se for considerado que na ação o mal é causado pela deficiência de um dos princípios da ação, ou do agente principal, ou do agente instrumental. Ademais, o mal é causado em uma coisa às vezes pelo poder do agente, às vezes por deficiência do agente ou da matéria¹⁶⁵.

Dadas estas considerações sobre a razão do mal sob a perspectiva das quatro causas, importa frisar que é a partir da definição do bem que o mal deverá ser compreendido, mas em oposição àquele. Como o bem é identificado com a existência, com a completude, a perfeição, e o ser, o mal consiste em uma privação da perfeição do ser. Por privação entende-se a “carência daquilo que deve ser possuído em algum tempo e de algum modo” e por este motivo considera-se má a coisa que carece da perfeição devida¹⁶⁶. A mesma definição aparece na *Suma Teológica*, onde o mal também é concebido como uma deficiência no ser, portanto só existe enquanto falta ou carência no ser, isto é, falta daquele bem que se deveria ter¹⁶⁷. É por esse motivo que Tomás não poderá admitir que Deus seja o autor do mal. O ser primeiríssimo e absoluto não poderia ser a causa da tendência para o não-ser¹⁶⁸.

Após estas concepções fundamentais sobre o conceito de mal em Tomás de Aquino, é necessário um exame mais acurado sobre o mal nas coisas criadas, ou nas causas segundas, também chamado de mal natural. Este é o objetivo do capítulo seguinte.

¹⁶⁵*STh I, q. 49, a. 1.*

¹⁶⁶*CTh 114*

¹⁶⁷*STh I, q. 48, a. 2, ad. 1.*

¹⁶⁸*STh I, q. 49, a. 2, sed contra*

3. O MAL NA CAUSA SEGUNDA

3.1. A origem do mal nas causas segundas

Como já fora dito, o ponto de partida para este trabalho foi o exame mais apurado do capítulo 141 do *Compêndio de teologia*¹⁶⁹ (CTh). Nele se lê que o mal pode surgir no mundo devido a defeitos nas causas segundas. Neste capítulo do *Compêndio*, Tomás procura esclarecer que a certeza da providência divina não exclui o mal nas coisas; e quanto à origem do mal natural ele expressamente afirma: “Vemos nas causas ordenadas, surgir o mal no efeito pela falha da causa segunda, defeito esse de modo algum causado pela causa primeira (...)”. Tomás construiu sua argumentação de maneira a demonstrar que nas causas ordenadas há efeitos que são contingentes, devido à própria condição ontológica das coisas criadas, que são contingentes e tem o ser por participação. É por sua natureza que nas causas segundas surge o mal, como um defeito no bem que lhe é devido; como exemplo Tomás usa o defeito físico do coxeamento, que aflige a uma pessoa devido à sua perna torta. Tal defeito é um mal físico que não é causado pela ação da alma que lhe movimentava as pernas. O movimento das pernas é sim causado pela ação da alma, mas o mal físico do coxeamento é causado pela perna torta.

Mesmo que em última instância os males nas coisas possam ser referidos a Deus como sua causa, quanto ao ser, à espécie ou a uma natureza, na verdade, o primeiro princípio de todas as coisas dá origem ao bem e não ao mal. Desse modo Tomás esclarece que “embora Deus seja a causa universal de tudo que existe, não é causa do mal enquanto mal. Mas o bem que lhe está anexo é causado por Deus”¹⁷⁰.

O que se deve entender pelo nome de bem é o ser perfeito e, pelo de mal, a privação da perfeição do ser. E por privação deve-se entender que “é carência daquilo que deve ser

¹⁶⁹ “Pelo mesmo raciocínio percebe-se que, embora exista a Providência divina, podem os males existir no mundo, devido a defeitos nas causas segundas. Vemos nas causas ordenadas, surgir o mal no efeito pela falha da causa segunda, defeito esse de modo algum causado pela causa primeira, como, por exemplo, o mal da claudicação de uma pessoa, que é causado pela sua perna torta, não, porém, pela ação da alma que lhe movimentava as pernas. Por isso, o que há no andar coxo, com relação ao movimento, refere-se à ação da alma, como sua causa que é. O que nele há, porém, com relação ao coxeamento, não é causado pela ação da alma, mas pela perna encurvada. Assim também o que parece de mal nas coisas, quanto ao ser, à espécie ou a uma natureza, reduz-se a Deus como à causa. Ora, já se viu acima que o mal não pode reduzir-se à causa inferior defectível. Eis porque, embora Deus seja a causa universal de tudo que existe, não é causa do mal enquanto mal. Mas o bem que lhe está anexo é causado por Deus.” (CTh 141)

¹⁷⁰ CTh 141

possuído em algum tempo e de algum modo, evidentemente chama-se de má a coisa que carece da perfeição devida”¹⁷¹.

Porque não são subsistentes em si mesmas, mas têm o ser por participação, e nem são as suas próprias formas, as substâncias corpóreas possuem o bem da natureza com a possibilidade de perdê-lo, a não ser naquelas em que a potência da matéria não se refere a diversas formas nem ao ser e ao não ser, como acontece nos corpos celestes¹⁷².

Por esses motivos nos corpos inferiores surgem muitos defeitos nas ações naturais, devido a corrupções e deficiências que aparecem em suas naturezas. Isso vem do defeito de algum princípio natural, por isso que plantas manifestam-se estéreis, que animais geram aberrações e que muitas outras desordens semelhantes aparecem¹⁷³. Tal deficiência pode advir da forma, pois as coisas naturais recebem a espécie da forma, e nelas pode acontecer de uma forma estar unida à privação de outra; como é o caso da forma do fogo unida à privação da forma do ar¹⁷⁴. Como nas coisas naturais a privação da perfeição devida é um mal, assim também é um mal receber uma forma à qual esteja unida a privação da forma devida. Porém, o mais adequado seria dizer que o mal advém da forma que é recebida, e sim por causa da privação que ela traz consigo, por exemplo, ser queimada é um mal para a madeira¹⁷⁵.

Depois de esclarecer que o mal é privação e defeito, Tomás ainda detalha que o defeito pode aparecer em uma coisa enquanto considerada na sua ação e não apenas quanto à sua natureza. Por isso o mal também pode ser considerado conforme estes dois aspectos: o defeito na própria coisa, enquanto, por exemplo, a cegueira é um mal para o animal; e conforme o defeito na ação, enquanto, por exemplo, andar coxeando significa defeito na ação¹⁷⁶. Este mal que aparece nas ações ordenadas para um fim, mas que não são dirigidas para esse fim de modo devido, é chamado de pecado, quer nas ações voluntárias, ou nas ações naturais. “Assim é que o médico peca na sua ação, se não age convenientemente para curar o doente; a natureza também peca na sua operação, quando, por exemplo, não gera um ser com a devida disposição e forma, aparecendo, assim, os monstros na natureza”¹⁷⁷.

¹⁷¹*CTh* 114

¹⁷²*CTh* 111

¹⁷³*CTh* 112

¹⁷⁴*CTh* 116

¹⁷⁵*Id.*

¹⁷⁶*CTh* 119

¹⁷⁷*Id.*

Tomás compreende que o mal é sempre a corrupção de um bem. Por isso ele existe como anexo ao bem, isto é, tem no bem o seu sujeito. Como o bem é sujeito e o mal sua corrupção, é possível acontecer que pela adição de um contrário o bem seja diminuído pelo mal. No entanto, nas coisas naturais esta diminuição do bem pelo mal tem um limite e não pode progredir indefinidamente. Isto porque todas as formas e as potências naturais são limitadas e inviabilizam um crescimento indefinido de alguma forma contrária ou potência de um agente contrário¹⁷⁸.

3.1.1. O governo divino e as causas ordenadas

No capítulo 141 do *CTh* Tomás de Aquino explica a origem do mal na causa segunda de modo que fique garantido que Deus não é a causa do mal. Esta solução se fez necessária ao Aquinate devido às afirmações anteriores sobre Deus e seu controle sobre o mundo. Tomás, reiteradas vezes, pontua o governo divino absoluto sobre todas as coisas¹⁷⁹. Devido à providência divina pode-se dizer que cada acontecimento no mundo está sob o governo divino. Ora, se Deus, por sua providência, controla todas as coisas, desde as mais inferiores e particulares às mais elevadas e gerais, parece ser inevitável considera-lo como a causa do mal.

Para resolver esta dificuldade, Tomás detalhou o modo pelo qual Deus exerce seu divino governo sobre todas as coisas. Ele sublinha que Deus dirige as criaturas inferiores mediante às superiores¹⁸⁰ e as inteligências inferiores pelas superiores¹⁸¹; move as coisas de acordo com a natureza de cada uma delas¹⁸²; e algumas delas Deus move por meio de causas segundas¹⁸³; e apesar da providência divina muitos fatos são contingentes¹⁸⁴. Esta é a estrutura básica do argumento composto por Tomás que resolverá a origem do mal natural restringindo-a às causas secundárias.

Todas as coisas que existem são parte da criação e existem por participação no ser divino. Tudo o que existe por participação reduz-se àquilo que existe por essência como à sua

¹⁷⁸ *SCG III, c.12*

¹⁷⁹ Sobre a providência pode-se conferir também *SCG III, caps. 64-83; STh I, q. 22*.

¹⁸⁰ *CTh 124*

¹⁸¹ *CTh 125*

¹⁸² *CTh 129*

¹⁸³ *CTh 130*

¹⁸⁴ *CTh 139-140*

causa ou princípio¹⁸⁵. Isto equivale a dizer que todas as coisas são regidas pela providência de Deus, pois reduzem-se a Ele; uma vez que todas as coisas não existem em si mesmas nem podem ser causas de si próprias. Tomás complementa o sentido da afirmação ao relacioná-la à bondade divina. Enquanto somente Deus é bom por essência todas as coisas são boas à medida que participam no ser divino. Não só o que é bom tem em Deus a sua causa, mas também aquilo que é aperfeiçoado na bondade, o que significa ser governado e dirigido por Deus. Baseado nisso, pode-se afirmar que aquelas coisas que não são por essência o próprio bem são governadas enquanto ordenadas para o bem e que todas as coisas são governadas ou dirigidas por Deus¹⁸⁶.

Já que todo o mundo está sob o domínio da providência, então todas as coisas tendem, pelos seus atos, para o fim desejado pela bondade divina¹⁸⁷. Por estarem sujeitas a deficiências e à variação de movimento, as causas segundas são ordenadas pelas coisas que apresentam regularidade e a elas estão subordinadas. É o caso da relação entre os corpos inferiores, que são regidos pelo movimento dos corpos superiores, os corpos celestes. Sob o ponto de vista de que todas as criaturas são mutáveis e defectíveis, as criaturas intelectuais também estão sujeitas a defeitos nas ações voluntárias, mas no caso dos seres humanos somente Deus pode mover sua vontade¹⁸⁸, ao contrário das outras criaturas que estão sujeitas às influências de corpos superiores. Esta influência se dá também pela participação que as criaturas e as coisas têm no ser divino. Além disso, as coisas só tem a possibilidade de alcançar a perfeição e o bem através daquele que é perfeito e bom em essência, isto só cabe a Deus. Então tudo aquilo que aperfeiçoa a bondade das coisas provém de Deus. Desse modo Tomás afirma que as coisas que não são por essência o próprio bem são governadas ou dirigidas enquanto são ordenadas para o bem e assim todas as coisas são colocadas sob a providência divina.

Ora, diante do soberaníssimo controle de Deus sobre todas as coisas, inclusive as mais particulares, como não atribuir a ele a origem do mal? Esta pode parecer uma contradição, ou pelo menos um paradoxo, mas deve-se lembrar que, para Tomás, Deus é a causa primeira de todo bem, enquanto que o mal só possui uma existência anexa ao bem,

¹⁸⁵ *CTh*68, 123

¹⁸⁶ *CTh* 123

¹⁸⁷ *CTh* 101 e 103

¹⁸⁸ *CTh* 129

como ele mesmo diz: “o mal fundamenta-se no bem como em seu sujeito”¹⁸⁹. Além da implicação citada, o governo soberano de Deus sobre todas as coisas tem consequências que levantam questões que mais uma vez suscitam uma impressão de incompatibilidade como é o caso da relação entre a providência e o livre-arbítrio.

Ao se referir à regência do mundo natural, Tomás explica que as criaturas inferiores são regidas pelas superiores e admitirá que todo movimento dos corpos inferiores é causado pelos movimentos dos corpos celestiais. A exceção são as criaturas inteligentes, pois a alma humana, por ser uma substância inteligente não pode ser ordenada na inteligência e nem na vontade pelos corpos celestes, só quem pode fazê-lo é Deus¹⁹⁰. Como é próprio da bondade divina comunicar a sua semelhança às criaturas, e foi assim que Deus fez todas as coisas, pertence à perfeição da bondade divina que Deus seja bom em si e que faça boas as outras coisas. Ambas as propriedades divinas, Deus as transmite às criaturas, isto é, que sejam boas e que uma conduza a outra ao bem. Desse modo, por umas criaturas Deus conduz outras ao bem. As criaturas são ordenadas para o bem segundo o próprio Deus e dentre elas algumas são consideradas superiores porque estão mais próximas da Causa Primeira e são mais perfeitas em na bondade. Aquilo que participa mais de uma perfeição é comparável àquilo que menos dela participa, como o ato à potência e o agente ao paciente. As criaturas superiores participam mais da ordenação do governo divino que as inferiores. Portanto as superiores governam as inferiores¹⁹¹.

Ao mesmo tempo em que a bondade divina se estende às criaturas, tornando-as boas, em grau menor que o sumo bem, e concedendo-lhes que sejam também causas de outras criaturas, os efeitos da causa segunda não são independentes da Causa Primeira. Tomás afirma o seguinte:

Porque todas as causas segundas não agem senão em virtude da causa primeira, e porque os instrumentos agem não de outro modo que não seja dirigido pelo artista, é necessário que todos os outros agentes, pelos quais Deus realiza a ordenação do seu governo, ajam em virtude do próprio Deus. Qualquer ação desses agentes causados por Deus é causada por Deus, como também o movimento das coisas imóveis é causado pelo impulso de um motor. Devem também o motor e a coisa movida existirem simultaneamente. É necessário, pois, que Deus esteja presente no interior de cada agente, como que nele agindo, quando o impulsiona para a ação¹⁹².

¹⁸⁹ *CTh* 118

¹⁹⁰ *CTh* 127

¹⁹¹ *CTh* 124

¹⁹² *CTh* 130

O trecho acima deixa entrever que Tomás tem um problema em suas mãos, diante da providência divina, que conhece, ordena e causa todas as coisas, como não pensar que Deus é o causador do mal? Vê-se que Tomás insiste que Deus é causa absoluta das ações das causas segundas, bem como de seu ser: “Ademais, não apenas a ação dos segundos agentes é causada por Deus, mas também o próprio ser deles, como acima foi provado”¹⁹³.

Além disso, Tomás reafirma o caráter absoluto do controle e da ordenação da causa primeira sobre todas as coisas. Como já havia apresentado no capítulo 123 do *CTh* que é necessário que todas as coisas estejam submetidas à providência divina, aqui é sublinhado que quanto mais perfeita é a providência, tanto mais o conhecimento e ordenação das coisas particulares será efetivo. A providência é então diretamente proporcional ao conhecimento e ordenação das coisas particulares. Como à perfeição divina convém também a sua providência, esta se realiza de modo perfeito estendendo sua ordenação até aos mínimos efeitos¹⁹⁴.

No capítulo 131 do *CTh* a argumentação tomista se concentra no conhecimento divino, tema este que perpassa os capítulos deste bloco (*CTh c. 130 a 135*) e que estabelece a estreita relação dos atributos divinos da onipotência e onisciência.

Conclui-se do exposto acima que, embora Deus governe as coisas mediante causas segundas, com relação à execução de sua providência, de fato a própria disposição ou a ordenação da providência divina estende-se imediatamente a todas as coisas. Deus não ordena a primeira e a última coisa entregando a outros seres à disposição da última coisa, nem a disposição das coisas particulares. Isso, devido à limitação do seu conhecimento, acontece com os homens, pois não podem eles abranger simultaneamente muitas coisas. Eis porque, entre eles, os superiores, mais elevados, dispõem das grandes coisas, e as coisas menos importantes são entregues aos outros. Mas Deus pode conhecer simultaneamente muitas coisas, como anteriormente foi provado. Por isso, porque Ele cuida das coisas menos importantes, não deixa de cuidar também das grandes¹⁹⁵.

A preocupação neste trecho é de se frisar que Deus dispõe as coisas segundo sua vontade, os aspectos mais gerais e os mais particulares estão todos sob a égide divina. Pois Deus não ordena a primeira e a última coisa e entrega a outros seres à disposição da última coisa, nem a disposição das coisas particulares. Isto é típico dos seres humanos, que devido à limitação de seu conhecimento não podem abranger simultaneamente diversas coisas. No

¹⁹³ *CTh*, 130 §2

¹⁹⁴ *CTh*, 130 §3

¹⁹⁵ *CTh*, 131

entanto, Deus pode conhecer simultaneamente muitas coisas¹⁹⁶. “Porque Ele cuida das coisas menos importantes, não deixa de cuidar também das grandes”¹⁹⁷.

Para assinalar a proeminência da providência divina sobre todas as coisas deve-se lembrar que “o primeiro efeito de Deus nas coisas é o próprio ser, pressuposto por todos os outros efeitos, e sobre o qual eles se fundamentam”¹⁹⁸. Por esta razão é necessário que tudo que de algum modo existe receba de Deus o seu ser. Nas coisas ordenadas verifica-se que aquilo que é primeiro e perfeitíssimo e determinada ordem é causa das coisas restantes e existentes nesta ordem.

Pelo exposto acima fica evidente que Tomás empreendeu uma síntese entre a doutrina da participação e a da causalidade, como se lê na sintética passagem: “Ademais, aquilo que existe por participação, reduz-se àquilo que existe por essência, como a seu princípio e à sua causa”¹⁹⁹.

3.1.2. A redução do mal à causa segunda e a providência divina

De acordo com Edward Grant²⁰⁰ a ideia de uma causalidade secundária gerou muitas tensões na teologia medieval. Sobretudo no contexto islâmico, a ideia aristotélica de que os objetos naturais podem atuar por virtude das suas próprias essências e naturezas, parecia ir de encontro ao poder absoluto de Deus. Isto é, feria a doutrina de Deus como causa direta de toda ação, inclusive a natural. “A maioria dos teólogos muçulmanos acreditava, com base no Alcorão, que Deus era a causa direta e imediata de tudo e que as coisas naturais eram incapazes de atuar diretamente sobre outras coisas naturais”²⁰¹.

Tal ocasionalismo foi refutado por Tomás²⁰². Ele reinterpretou a doutrina aristotélica das causas secundárias à luz da revelação cristã, ao mesmo tempo em que lançou mão da causalidade transcendental platônica do sumo bem. Seu diferencial encontra-se no fato de que Deus é perfeitamente bom e cria todas as coisas. Enquanto criador e onibenevolente, Deus

¹⁹⁶ CTh 29

¹⁹⁷ CTh 131

¹⁹⁸ CTh 68

¹⁹⁹ CTh cap. 68, sec.; 123, terc.

²⁰⁰ GRANT, E. *Os fundamentos da ciência moderna na idade média*. Porto, Portugal: Porto Editora, 2002, p. 208-209.

²⁰¹ GRANT, p. 208

²⁰² SCG III, c. 69

cria e ordena conforme sua bondade, movendo as coisas para o fim, que é a própria bondade divina.

Assim é nas coisas movidas pela natureza. Nelas nada existe em vão, mas todas dirigem-se para um fim. Como a própria instituição da natureza foi realizada por Deus toda ordem natural deriva dessa instituição²⁰³. Portanto, cada coisa age tal qual é, ou seja segue o seu ser tal como foi disposto por Deus em sua natureza. Desse modo toda coisa participa, em certo grau, de alguma semelhança da bondade divina. Como Deus é perfeitamente bom, suas ações também são perfeitamente boas, e assim Ele dispõe conforme à sua bondade cada coisa²⁰⁴; por isso se afirma que o fim último das coisas é a bondade divina, que identifica-se com a natureza divina²⁰⁵. Mesmo a multiplicidade e diferença entre as coisas foram instituídas no universo e pensadas pelo intelecto divino para que representassem a bondade de Deus e dela participassem em diferentes graus e até resultasse disso alguma beleza derivada da própria ordem, o que também manifesta a sabedoria celeste²⁰⁶.

Como as criaturas possuem o ser e o bem por participação elas têm a possibilidade de serem deficientes quanto à bondade. Como estas substâncias corpóreas não são suas próprias formas, nem o seu ser, elas possuem o bem com a possibilidade de perdê-lo²⁰⁷. Desse modo elas podem apresentar defeito em algum princípio natural e daí decorrem os defeitos nas operações naturais²⁰⁸. Não se deve pensar que há nas coisas um princípio maléfico, como defenderam os maniqueístas. Toda natureza ou é ato ou é potência, ou um composto de ambos. Em cada um desses casos, todos possuem razão de bem; enquanto em ato, o bem já está realizado; enquanto potência, tende para a realização do bem; enquanto composto de ato e potência participa da bondade²⁰⁹. O mal refere-se ao não-ser, portanto é impróprio falar de um princípio intrínseco ao ente que o mova para o não existir, isto é, não há natureza que seja má essencialmente. Devido ao fato de que o mal só pode existir no bem, pode-se dizer de modo relativo que Deus é sua causa enquanto é causa do bem. No entanto, o que há de defeituoso nas coisas criadas reduz-se à causa segunda, inferior e defectível; portanto, o mal

²⁰³ *CTh* 100

²⁰⁴ *CTh* 103

²⁰⁵ *CTh* 113, §2

²⁰⁶ *CTh* 102

²⁰⁷ *CTh* 111

²⁰⁸ *CTh* 112

²⁰⁹ *CTh* 115

que se vê aparecer nas coisas criadas reduz-se às próprias coisas criadas e não tem em Deus sua causa²¹⁰.

É próprio da eficácia da vontade divina, que se realize não só o que Deus quer, mas também que se faça conforme aquele modo que determinou. Como Ele realiza sua providência por meio das causas segundas, é possível que algumas coisas aconteçam não por necessidade, mas de maneira contingente devido a defectibilidade das causas inferiores²¹¹. Como a vontade de Deus é a causa universal de todas as coisas e como ela age para que as coisas sejam feitas de determinado modo, então é pela vontade divina que algumas coisas são feitas contingentes e outras necessárias. “Porque ambos os modos são exigidos para o complemento do ser do universo”²¹².

Esta contingência dos efeitos ou das causas secundárias não compromete a certeza da providência divina. Como o próprio Tomás evidencia:

A certeza da providência divina parece fundamentar-se em três coisas: na infalibilidade da presciência divina, na eficácia da vontade divina e na disposição de tudo pela sabedoria divina, que encontra sempre o meio adequado para realizar o seu efeito, dos quais nenhum repugna à contingência das coisas. A ciência de Deus é infalível também com relação às coisas contingentes, enquanto Deus contempla na sua própria eternidade as coisas futuras conforme existem atualmente no seu ser, do que acima falamos²¹³.

Pela sua providência Deus também pode levar auxílio às causas segundas quando estas falham. Se pela providência humana uma causa, cujo efeito pode falhar, é auxiliada para que o efeito se realize, com muito mais perfeição isto pode ser feito pela sabedoria divina. Assim como o médico que cura ou o agricultor que remedia a terra contra pragas, Deus, por sua bondade e sabedoria, leva auxílio às causas segundas. É assim que se as causas contingentes falham pela sua deficiência na produção dos efeitos, contudo, “eles podem ser produzidos indefectivelmente, devido a alguns auxílios que lhes são ministrados, mas que não lhes tiram a contingência”²¹⁴.

Toda a contingência do mundo, a diversidade do universo, a multiplicidade das coisas compõem a obra da criação de Deus. Como efeito da bondade divina, toda essa

²¹⁰ *CTh* 141

²¹¹ *CTh* 139, 140

²¹² *CTh* 140

²¹³ *Id.*

²¹⁴ *Id.*

arquitetura é um sinal da bondade de Deus, mesmo em suas privações ou em seus aspectos defeituosos. Como Tomás explicou isso é o que se verá adiante.

3.2. A compatibilidade entre a existência de Deus e a presença do mal no mundo

3.2.1. O mal nas coisas e a perfeição do universo

Etienne Gilson em seu livro *O espírito da filosofia medieval* discorre sobre o caráter marcante do cristianismo: seu otimismo²¹⁵. Ao contrário da opinião geral, que considera o cristianismo um pessimismo radical baseado no desprezo do mundo, Gilson assevera o contrário. Ele evidencia tal afirmação com base nos Pais da igreja e nos teólogos medievais, mas “o ponto de apoio inabalável” do que ele chama de otimismo cristão é o texto do capítulo primeiro do livro de Gênesis. Neste texto aparece a narrativa da criação do mundo feita por Deus. A cada coisa criada o texto ressalta: “E viu Deus que era bom” e ao final da criação também se lê: “E viu Deus tudo quanto tinha feito, e eis que era muito bom”²¹⁶. Ao contrário das seitas gnósticas e diferente do pensamento grego, a matéria, isto é, a criação é boa, enquanto obra das mãos do onibenevolente Criador. Bondade está asseverada no texto pela avaliação divina, pois é Deus quem olha pra sua criação e diz que é muito boa. Portanto, o mundo não é resultado de um erro inicial, nem de uma queda ou de uma defecção, mas expressão da bondade divina. O otimismo cristão seria então a consequência necessária da ideia cristã de criação. “Um Deus bom, que faz tudo de nada e confere gratuitamente aos seres que cria, não só sua existência, mas até sua ordem, não está exposto a nenhuma causa intermediária, e, por conseguinte, inferior, entre ele e sua obra”²¹⁷.

No entanto, toda esta bondade redundante de Deus à sua criação suscita o problema filosófico abordado aqui quando confrontado com a presença do mal no mundo. O que dizer da presença do mal num universo criado por um Deus perfeitamente bom? De modo simples poder-se-ia reduzir o mal à matéria. No entanto, esta solução tem sentido num universo no qual a matéria seria um espécie de não-ser platônico, isto é, um não-bem; como foi o caso da solução plotiniana. Num universo no qual Deus é criador e responsável pela existência da

²¹⁵ GILSON, 2006, p. 148

²¹⁶ *Gn 1,31*

²¹⁷ GILSON, 2006, p. 149

matéria não se pode chegar a tal conclusão: “Admitir que a matéria é ao mesmo tempo criada e má é um pessimismo impossível e literalmente contraditório em regime cristão”²¹⁸.

Neste ponto exato vê-se o quanto a teologia cristã afasta-se da filosofia grega. Embora dela tenha se servido, o cristianismo não se reduz a ela como sua matriz teológica, é o que se vê tanto em Agostinho, em Tomás de Aquino e em tantos outros teólogos. Nem mesmo toda a pujança do pensamento aristotélico pôde superar o fundamento bíblico do cristianismo. Como afirma Gilson:

O que separa Aristóteles do cristianismo nesse ponto é que, para santo Agostinho, a matéria não é nem mesmo a causa da possibilidade do mal, nem a razão da sua existência; ela não implica, por si, nenhum convite à desordem. Tal como Deus o criou, o mundo material era excelente, *valde bonum*, e teria continuado a sê-lo, se uma falta, nascida no reino do espírito e não no da matéria, não houvesse introduzido a desordem até na própria matéria. Em outras palavras, o universo eterno e incriado de Aristóteles, com sua matéria que opõe uma eterna resistência à diferença da forma, difere profundamente do universo criado dos filósofos cristãos, em que a matéria participa diretamente da perfeição do ser divino e, por mais modesta que seja, é a imagem deste²¹⁹.

É necessário, então, que toda a pluralidade das coisas tenha a Deus como causa, pois todas as coisas referem-se à unidade e à multiplicidade como se referem ao ser e todo ser das coisas depende de Deus²²⁰. É igualmente necessário que o agente produza algo semelhante a si, na medida do possível. Porém não é possível às coisas produzidas por Deus repetir a bondade divina na mesma simplicidade ou grau perfeitíssimo que existe em Deus. Por isso, aquilo que existe em Deus de modo uno e simples existe nas coisas por meio de várias e dissemelhantes maneiras. Assim é necessário que haja diversidade nas coisas criadas por Deus, para que essa diversidade, segundo o modo de cada coisa, imitasse a perfeição divina²²¹. Como Tomás diz também aqui:

Porque era impossível representar perfeitamente a bondade divina, devido à distância existente entre cada coisa criada e Deus, foi necessário ela ser representada por muitos seres, de maneira que o que em um faltasse fosse suprido em outro. Acontece o mesmo nas conclusões dos silogismos: quando a conclusão não é suficientemente demonstrada por um termo médio, devem os termos médios ser multiplicados para esclarecerem aquela, como se vê nos silogismos dialéticos. (...) Ademais, aquilo que existe na causa universal, de modo simples e unificado, encontra-se nos efeitos de modo distinto e multiplicado. (...) Devemos, além disso, considerar que a multidão e a distinção aparecem nas coisas não casual ou

²¹⁸ GILSON, 2006, p. 152

²¹⁹ *Ibid.*, p. 151

²²⁰ *CTh* 72

²²¹ *CTh* 72, §2

fortuitamente, como, também, que a produção delas não vem do acaso ou da fortuna; mas, que elas são feitas para um fim. De um só princípio originam-se o ser, a unidade e a multidão das coisas²²².

Tomás continua a seguir uma ordem metafísica examinando todas as questões a partir do Ser e conseqüentemente de sua bondade. Ele afirma que Deus não é apenas bom em Si, mas ao exceder em bondade todas as coisas, leva-as também à bondade. Isto porque é próprio da abundância divina levar a semelhança da sua bondade às coisas causadas. “Para que a semelhança das coisas criadas, com Deus fosse mais perfeita, foi necessário que umas fossem constituídas melhores que as outras, e que umas agissem nas outras, para leva-las à perfeição”²²³.

Pela diferença entre as coisas também se completam os graus de bondade e de beleza. Não se encontraria a bondade perfeita e nem a máxima beleza se nas coisas não houvesse a ordenação da disparidade e da distinção. Não seria possível a distinção entre o que é bom ou mau e nem entre o que é belo ou feio. Dessa maneira também não se poderia reconhecer nenhuma proximidade ou semelhança com Deus²²⁴.

3.2.2. O mal no mundo como evidência da bondade divina

A bondade divina não está em contradição com a presença do mal no mundo. Tomás já apresentou diversas razões para isso. Outras razões ainda merecem ser destacadas tendo em vista que para a perfeição do universo existe a necessidade de que alguns seres estejam sujeitos ao mal e em outros o mal não possa existir, conforme a natureza de cada um²²⁵. Em primeiro lugar, se o mal fosse excluído totalmente das coisas a natureza divina não as governaria de acordo com a natureza de cada uma delas. Isto seria um defeito maior que os defeitos que fossem delas tirados²²⁶. Desse modo, também os graus de perfeição no universo não se completariam na totalidade da criação, que é conservada por Deus.

²²² *CTh 102*

²²³ *CTh 73*

²²⁴ *SCG III, 71, §2*

²²⁵ *CTh 142*; Sobre estes seres criados que não estão sujeitos ao mal Tomás refere-se aos anjos e aos corpos celestiais, cf. *CTh 112*.

²²⁶ *CTh 142*

Deve-se também dizer que no mundo criado não pode existir o bem para um sem que venha o mal para um outro. Como é o caso da geração de um ser que não se processa sem a corrupção de outro ser; como na alimentação de um animal que não se faz sem a morte de outro; ou como no justo, cuja paciência não existe sem a perseguição do injusto. Segue-se daí que se o mal fosse totalmente excluído das coisas elas seriam privadas de muitos bens. Por isso a providência divina não exclui totalmente o mal das coisas, mas cabe a Deus dirigir os males surgidos para algum bem²²⁷.

Além disso, os próprios males, mesmo os mais particulares, quando comparados aos bens, tornam estes mais recomendáveis, como também a cor preta que por contraste torna o branco ainda mais claro. “Assim, enquanto permite o mal no mundo, a bondade divina torna-se mais evidente, nas coisas, e a sabedoria divina mais manifesta, na ordenação dos males para o bem”²²⁸.

Pelas razões apresentadas pode-se concluir que o problema do mal natural encontra justificativa suficientemente razoável na metafísica tomista. Tomás conseguiu realizar a hercúlea tarefa de elaborar um sistema filosófico-teológico coerente com a revelação bíblica e com a tradição cristã. No entanto, a pergunta sobre o mal ainda persiste ao retomar o tema da providência divina com relação ao sofrimento do inocente. Sobre esta espinhosa questão Tomás também se debruçou, mas o fez em uma obra exegética que versa sobre um livro da Bíblia, cuja história é das mais antigas, o Livro de Jó.

3.3. O problema do sofrimento

Apesar de toda sofisticação metafísica, limpidez filosófica e da bem ordenada teologia elaboradas por Tomás, nós ainda ficamos inquietos diante da presença dos males no mundo. Para além de toda elucubração racional nosso coração clama por razões que respondam uma das facetas mais intrigantes do problema do mal, se não for a mais complexa. Trata-se do sofrimento do inocente. Um problema que desde a Antiguidade foi personificado pela figura bíblica de Jó. No livro de Jó é narrada a história deste homem que mesmo sendo tão temente a Deus sofreu os piores revezes. De rico e abastado tornou-se pobre e miserável. Sofreu a dor da perda de toda a sua família e a da doença. Acusado por seus amigos mais próximos não aceitou suas insípidas tentativas de explicar a causa de seu sofrimento. Ao

²²⁷ *CTh 142, §2*

²²⁸ *CTh 142, §3*

longo da narrativa, tais respostas representam interpretações teológicas do relacionamento entre Deus e o mundo, isto é, são diferentes interpretações da providência divina. Um dos aspectos gerais deste livro é uma espécie de crítica à justiça retributiva de Deus, uma interpretação teológica segundo a qual Deus retribui com o mal a quem pratica o mal e recompensa com o bem a quem pratica o bem.

Tomás escreveu um comentário sobre este livro, a *Expositio Super Iob ad Literam*²²⁹, no qual faz uma interpretação não metafórica do livro. É apropriado dizer que Tomás interpreta o Livro de Jó como um acontecimento histórico, não uma alegoria como pretendia Maimônides. O Aquinate deixa isso bem claro no prólogo do Comentário ao destacar que o próprio texto bíblico reclama esta historicidade. Outro detalhe interessante de seu comentário é que Tomás compreende a dialética dos discursos entre Jó e seus interlocutores como uma espécie de questão disputada, à semelhança da metodologia medieval. Como toda disputa deveria ter uma conclusão dada por um mestre, no Livro de Jó a resolução é dada pelo próprio Deus. Nesta obra Tomás demonstra sua maestria²³⁰ ao coordenar conteúdos filosóficos e teológicos com a sensibilidade existencial própria do sábio.

É importante lembrar que o Aquinate manteve como tradição filosófica patrística intenso diálogo em grande partados seus escritos. Isto não é diferente na *Expositio*, que provavelmente foi escrita na mesma época que a *Catena Aurea*²³¹, escrito que exigiu um profundo mergulho na tradição patrística. Este intercâmbio se dá sobretudo com Agostinho de Hipona; de quem Tomás aproveitou as primeiras elucubrações sobre o problema do mal. Tais concepções são basilares para que se compreenda todo o drama interpretativo que se desenrola na *Expositio*, pois são estes conceitos que darão sentido aos percalços não só de Jó, mas de todo ser humano, haja vista que a figura bíblica é paradigmática da condição humana e do relacionamento com o Criador. É bem provável que Tomás tenha produzido o Livro III da

²²⁹ Ao contrário da *reportatio*, que é uma anotação das aulas de um mestre por parte de um aluno ou secretário, a *expositio* é revisada e retrabalhada pelo próprio mestre.

²³⁰ Segundo Eleonore Stump os comentários de Tomás de Aquino sobre os livros da Bíblia não receberam a devida atenção por parte da comunidade acadêmica. No entanto, eles são fonte de extraordinária reflexão filosófica e estão em direta correlação com os escritos ditos filosóficos do Aquinate e chamam atenção para o entrelaçamento da filosofia com a teologia, na Idade Média. Tomás comentou livros do Antigo Testamento (Salmos, Jó, Isaías, Jeremias e Lamentações) e também do Novo Testamento (Evangelhos de Mateus e João, e as epístolas paulinas). Desses comentários o do Livro de Jó é um dos mais maduros e apurados, pois foi preservado na forma de uma *expositio*. Stump ainda ressalta que na *Expositio* se esclarecem as concepções do Aquinate quanto ao entrelaçamento da providência divina com o sofrimento humano, além de ser paradigmático para se compreender como Tomás concilia a existência de Deus com a presença do mal no mundo (STUMP, 1996, p. 50).

²³¹ *Catena Aurea* (A Corrente de ouro) é um comentário dos quatro evangelhos, no qual Tomás compilou diversas citações dos Pais da Igreja sobre cada parte destes textos bíblicos.

SCG na mesma época do comentário ao Livro de Jó²³² (1261-1264, período que esteve em Orvieto).

Tomás concentra-se na surpreendente atitude de Jó diante de todo o mal que recaiu sobre ele. Jó permanece convencido de que Deus existe, de que é soberano e que ainda tem um grande interesse por este servo sofredor. No entanto, Tomás não deixa de reparar que Jó fica abalado e um tanto confuso por tudo o que lhe acontece, o que levou o personagem a repensar a interpretação retributiva da justiça divina.

Como assevera Stump, os leitores contemporâneos tendem a equivocadamente pensar que o tema do Livro de Jó é o problema do mal²³³. No entanto, lemos que Jó era um justo, um inocente cujo sofrimento havia sido causado indiretamente por Deus, ainda que perpetrado por Satan. É um enorme desafio para os intérpretes contemporâneos conciliar esta história com a reivindicação dos atributos da onipotência, onisciência e onibenevolência divinas. Como o Deus com tais qualidades permitiu tanto sofrimento a um inocente? Esta talvez seja a derradeira pergunta que nos fazemos diante do problema do mal e que toda teodiceia deveria responder. Porém, Tomás não interpreta este texto bíblico como se fosse um tratado de moral divina, que justifica as razões suficientes que Deus tem para permitir que o mal aconteça. Tomás o lê como uma tentativa de se entender a natureza e as operações da providência divina, o modo pelo qual o governo divino se estende às criaturas²³⁴.

Na interpretação de Tomás, os amigos de Jó erram em suas respostas devido ao seu entendimento equivocado a respeito da providência. Enquanto que seus amigos tendem a uma visão retributiva da providência, Jó admite que os piores males podem vir sobre um justo. A disputa dialética se dá sobre a visão correta das operações da providência. Como no caso do diálogo de Jó com Elifaz, enquanto que este defende a justiça retributiva e vê nas recompensas palpáveis o objetivo desta vida, Jó rebate a opinião ao apontar que o fim último, na verdade, se estende para a vida eterna. Neste ponto Tomás demarca que os sofrimentos só podem ser explicados com referência à eternidade²³⁵. Isto é, as coisas que acontecem a uma pessoa nesta vida só podem ser justificadas com referência ao seu estado na vida eterna. E

²³²STUMP, E. *Biblical commentary and philosophy*.in STUMP & KRETZMANN (edts) *Cambridge Companion to Aquinas*, p. 252-268. Cambridge: Cambridge University Press, 1999, p. 253.

²³³*Ibid.*, p. 261

²³⁴*Ibid.*, p. 262

²³⁵*Expositio super Iob, cap. 7:1-4*

acrescenta que se um Deus bom permite o mal é porque este mal produzirá um bem para quem o sofre, benefício que de outra maneira não poderia ser possível²³⁶.

Tomás explica a dor e o sofrimento de modo positivo; estes seriam os remédios próprios para a cura de uma natureza humana pecaminosa, uma doença da alma que aflige toda e qualquer pessoa. Mesmo o justo é afligido por uma inclinação para o pecado, ainda que seja apenas em seus pensamentos, mas isso já basta para que seja necessário a aplicação da medicina divina do sofrimento. Por este motivo Stump esclarece que, na visão de Tomás, a pureza de Jó e sua qualidade de justo só lhe são atribuídas de acordo com os padrões humanos, pois quando comparada com Deus a santidade de Jó é ínfima. Na verdade, quanto melhor for a pessoa é ainda mais certo que ela padecerá sofrimentos²³⁷.

²³⁶STUMP, E. *Aquinas on the sufferings of Job*, in HOWARD-SNYDER, D. *Evidential argument from evil*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996, p. 51

²³⁷*Ibid.*, p. 54

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após o exame das argumentações contemporâneas sobre o problema do mal, notamos que cada uma delas se detém em um aspecto particular da questão. Tal redução não dá conta da problemática, o que ocasiona algumas lacunas e pontos fracos nas argumentações, como é o caso do mal gratuito. Vimos que o mal, chamado de gratuito, apresenta uma série de dificuldades em sua definição. Sem levar em conta que não há um consenso sobre o significado da expressão, poderíamos afirmá-lo como um certo tipo de mal que não tem razão de ser. Seria uma classe de evento que foge à ordem causal das coisas criadas, seria uma causa espontânea que produz algum mal, mas cujo efeito não poderia redundar nunca num bem. Até onde pudemos examinar parece não haver evidências suficientes para a existência desse tipo de evento. Por isso nos detivemos em um aspecto comum às abordagens do mal gratuito, ou seja, toma-lo como um mal natural. Até mesmo Plantinga não se deteve em oferecer uma resposta robusta ao problema do mal natural, ainda que ele tenha conseguido abalar as estruturas da argumentação contra a existência de Deus a partir do mal.

O mal é contingente, não necessário, é a exceção e não a regra, por isso toda abordagem que pretende analisar a contingência à luz dela mesma, sem referência ao que é necessário e ao universal, tende a falhar. No caso do mal natural outra dificuldade aparece, pois geralmente é tomado como um ato imoral da parte de Deus, um malefício divino; o que certamente é incoerente com toda a tradição filosófico-teológica cristã. Ocorre que equivocadamente toma-se o mal natural como se fosse um mal moral cuja causa é atribuída a Deus. Sob a perspectiva tomista tais dificuldades são superadas.

O método filosófico de Tomás tem uma ampla abrangência e quanto à questão do mal consegue analisar os diversos aspectos que a constituem. Minuciosamente Tomás definiu cada termo e perspectiva do problema até que todos fizessem sentido e estivessem bem coordenados em um sistema filosófico e teológico. Desse modo a solução do Aquinate demonstra uma razoabilidade que pode até instigar uma mente descrente a reconsiderar suas proposições. A análise de Tomás estrutura-se na metafísica do Bem. Toda a natureza, enquanto obra da criação de Deus, é boa e revela a bondade e beleza divina, embora o seja de modo incompleto. Ao tomar o Bem como seu ponto de partida e seu horizonte, Tomás identifica-o com o ser de Deus e é à luz deste primeiro princípio que resolve a questão do mal natural.

O mal que surge na ordem da criação fica então delimitado às causas segundas, tem nelas a sua origem. Não é Deus a sua causa. Na verdade, o mal e os demais aspectos de imperfeição e defeito no mundo compõem a perfeição do Ser no universo. Como sinais diminutos, revelam de modo diversificado a perfeitíssima beleza divina e evidenciam a sua bondade, pois Ele vem ao auxílio das causas inferiores e as faz produzir os efeitos devidos. Tudo Ele governa e providencia para o fim último, que é o próprio Bem. Aqui se ouve o eco das palavras de Agostinho: “Da corrupção e morte das coisas inferiores resulta a beleza do universo” (*A natureza do bem, cap. 8*).

Parece-nos que Tomás conseguiu apresentar uma resposta razoável ao problema do mal natural, que inclusive compatibiliza a ideia da existência de um ser onipotente e onibenevolente com a presença do mal no mundo. Isso não significa que a questão está encerrada, por este motivo consideramos a importância do *Comentário ao Livro de Jó* como um complemento à análise da questão do mal, em geral e o natural, no qual a narrativa bíblica extrapola os limites da síntese filosófica e oferece novas perspectivas ao problema.

Diante do otimismo tomista e de toda sua genialidade filosófica, continuamos a nos perguntar pelo sentido do mal, natural ou moral, *simpliciter* ou *secundum quid*. Esta inquietude não cessará com a meditação filosófica, nem mesmo com a prática teológica, mas certamente quando vier Aquele que é perfeito.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

OBRAS DE TOMÁS DE AQUINO:

TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de teologia*. Tradução e notas de Dom Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: PresençaEdições, 1977.

_____. *Compendium of theology*. Translated by Richard Regan. Oxford, New York: Orford University Press, 2009.

_____. *Os poderes ocultos da natureza* in: Tomás de Aquino. Opúsculos filosóficos. Trad. Paulo Faitanin. São Paulo: Sita-Brasil, 2009.

_____. *Os Princípios da natureza* in: Tomás de Aquino. Opúsculos filosóficos. Trad. Paulo Faitanin. São Paulo: Sita-Brasil, 2009.

_____. *Résumé de La théologie*. Éditionnumériqueà partir de La traduction Du Père Jean Kreit, 1985. Disponível em: <http://docteurangelique.free.fr>

_____. *Sobre o mal*. Tomo I. Rio de Janeiro: Sétimo Selo, 2005.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Vol. 1. Porto Alegre: Sulina, 1990.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Vol. 2. Porto Alegre: Sulina, 1996.

_____. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, 9 vols.

REFERÊNCIAS GERAIS

ALQUIÉ, F. A ideia de causalidade de Descartes a Kant, in: CHATELET, F. *História da filosofia: idéias, doutrinas: o Iluminismo séc. XVIII*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1982.

DESCARTES, R. *Objecções e respostas* in: Coleção Os Pensadores, volume XV. São Paulo: Editora Abril Cultural, 1973.

DRAPER, P. *Pain and pleasure: an evidential problem for theists*. NOUS 23 (1989) p. 331-350. Disponível em: <http://commonsenseatheism.com/uploads/Draper%20-%20Pain%20and%20Pleasure%20An%20Evidential%20Problem%20for%20Theists.pdf>

FABRO, C. *Opere Complete, Vol. 19. Partecipazione e causalitàsecondo S. Tommaso D'Aquino*. Secondaedizione e prima nella serie delle*Opere Complete*. Vaticano: Editricedel Verbo Incarnato, 2010.

_____. *Participación y causalidad según Tomás de Aquino*. Pamplona, España: EUNSA, 2009.

FAITANIN, P. *A sabedoria do amor: iniciação à filosofia de Santo Tomás de Aquino*. Cadernos da Aquinate, nº 2, Niterói: Coopergraf-K, 2008.

GILSON, E. *A existência na filosofia de Santo Tomás*. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1962.

_____. *Deus e a filosofia*. Lisboa, Portugal: Edições 70, 2002.

_____. *El realismo metódico*. 4ª edición. Madrid: Ediciones Rialp, 1974.

_____. *El Tomismo. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino*. 4ª edición. Pamplona, España: EUNSA, 2002.

_____. *O espírito da filosofia medieval*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

GRANT, E. *Os fundamentos da ciência moderna na Idade Média*. Porto, Portugal: Porto Editora, 2002.

HOWARD-SNYDER, D. Ed. *The evidential argument from evil*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1996.

HOWARD-SNYDER, Daniel; HOWARD-SNYDER, Frances. *Is theism compatible with the gratuitous evil?* American Philosophical Quarterly. Vol. 36, n. 2, p. 115-130, abr. 1999.

HUME, D. *Diálogos sobre a religião natural*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005.

KANT, I. *Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1988.

MACKIE, J. L. Evil and omnipotence, in: *Mind, New Series*, Vol. 64, No. 254, (Apr., 1955), pp. 200-212.

_____. Evil and omnipotence, in: MITCHELL, B. ed. *The philosophy of religion*. London: Oxford University Press, 1986.

MARTIN, M. Is evil an evidence against the existence of God?, in: PETERSON, M. L. *Problem of evil: selected readings*. Indiana, EUA: University of Notre Dame Press, 1992.

MARTINI, M. F. *El problema de la causalidade segunda em Tomás de Aquino y su "apuesta epistemológica" por la ciencia natural*. In: Revista digital Synesis, n. 1, primavera 2010.

MICHELETTI, M. *Filosofia analítica da religião*. São Paulo: Loyola, 2007.

- MONDIN, B. *Dizionario enciclopedia del pensiero di San Tommaso d'Aquino*. Bologna: ESD, 2000.
- MORELAND, J. P.; CRAIG, W. L. *Filosofia e cosmovisão cristã*. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- NASH, R. *Faith and reason: searching for a rational faith*. Michigan, EUA: Zondervan, 1988.
- _____. O problema do mal, in: BECKWITH, F. ed. *Ensaio apologético*. São Paulo: Hagnos, 2006.
- PETERSON, M. L. *Problem of evil: selected readings*. Indiana, EUA: University of Notre Dame Press, 1992.
- PINCKAERS, Servais. Introdução e notas ao Tratado dos atos humanos, in Tomás de Aquino. *Suma Teológica*. São Paulo: Edições Loyola, 2003, v. 3, p. 113–298.
- PLANTINGA, A. *Deus, a liberdade e o mal*. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- _____. *Deus, o mal e a metafísica do livre arbítrio*, in Revista Unisinos n. 10, set/dez2009, pp. 317-344.
- _____. *Nature of necessity*. New York, EUA: Oxford University Press, 1982.
- ROVIGHI, S. V. *História da filosofia moderna: da revolução científica a Hegel*. São Paulo: Loyola, 2006.
- ROWE, W. *The evidential argument from evil: a second look*. In: HOWARD-SNYDER, D. *The evidential argument from evil*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- _____. *The problem of evil and some varieties of atheism*. American Philosophical Quarterly, Vol. 16, n. 4, (out., 1979), pp. 335-341.
- SALLES, Sérgio de Souza. *As resoluções metafísicas de Tomás de Aquino: uma análise sobre o De Potentia Dei*. Petrópolis: UCP, 2009.
- SILVEIRA, Carlos F. C. G. da. *Comentário ao Liber de Causis de Santo Tomás de Aquino: tradução do Proêmio, das proposições I, II, III, VI, XV, XXI, XXXI e XXXII*. In: Revista Synesis, Petrópolis, v. 4, n. 2, p. 186-220, ago/dez. 2012.
- _____. *Ser e querer em Santo Tomás*. In: Idea – Revista de Filosofia. Rio de Janeiro: Faculdade Eclesiástica de Filosofia João Paulo II, ano IV, n. 1, p. 3-14, 2000.

STUMP, E. & KRETZMANN, N. (eds.). *The Cambridge Companion to Aquinas*. New York: Cambridge University Press, 1999.

STUMP, E. *Aquinas on the sufferings of Job*, in HOWARD-SNYDER, D. *Evidential argument from evil*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.

_____. *Biblical commentary and philosophy*. In: KRETZMANN, N.; STUMP, E. *Cambridge companion to Aquinas*. New York, Cambridge University Press, 1999.

_____. *The problem of evil*, in PASNAU, R. *The Cambridge History of Medieval Philosophy*. New York: Cambridge University Press, 2010.

SWINBURNE, R. *Some major strands of theodicy*. In: HOWARD-SNYDER, D. Ed. *The evidential argument from evil*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 1996, p. 30-48.

TORRELL, Jean-Pierre. *Santo Tomás de Aquino: mestre espiritual*. São Paulo: Loyola, 2008.

_____. *Iniciação a Santo Tomás de Aquino: sua pessoa e sua obra*. São Paulo: Loyola, 1999.