

## De creatione segundo Tomás de Aquino

Autor: Sávio Laet de Barros Campos.  
Bacharel-Licenciado em Filosofia Pela  
Universidade Federal de Mato Grosso.

### 1. Introdução

Este artigo versa acerca da criação, seguindo a orientação tomásica da *Prima Pars* da *Summa Theologiae*, em suas *questiones* de 44 a 49, com a única interpolação da *quaestio* 104. Depois de tratar das Pessoas divinas, Tomás passa a considerar a processão das criaturas a partir de Deus. Esta consideração abrange três partes: a primeira está orientada para a produção das coisas; a segunda, sobre a distinção entre elas; a terceira, sobre a conservação e governo das criaturas. Neste ensaio, elegemos contemplar apenas as questões concernentes à produção das coisas no ser e a distinção entre elas.

Ora, no que toca à produção das coisas no ser, três questões fazem-se particularmente pertinentes. A primeira delas é a inquirição acerca da causa primeira de todos os entes. A segunda diz respeito à inquirição sobre como as criaturas procedem da sua causa primeira. A terceira é uma pesquisa que tange à duração das coisas. Agora bem, quanto à primeira questão, temos as seguintes averiguações a fazer: Deus é a causa eficiente de todas as coisas? A matéria primeira foi criada por Deus? Deus é a causa exemplar das coisas? Deus é a causa final das coisas? Acerca da segunda, cabe perquirir: o que é criar? Deus pode criar? A criação é alguma coisa nas criaturas? Ser criado é próprio do que é composto e subsistente? Só Deus pode criar? A criação é algo comum à Trindade ou a uma das pessoas? Há algum vestígio da Trindade nos seres criados? A criação implica também que Deus conserve continuamente o existir dos entes? No que diz respeito à terceira questão, devemos arguir: as criaturas existiram sempre? Que elas tenham ou não existido sempre é um artigo de fé?

No que tange à distinção entre as coisas, cuida considerar três questões: a distinção das coisas em geral, a distinção entre bem e o mal e a distinção entre a criatura espiritual e a criatura corporal. Destas três, a nossa abordagem privilegiará as duas primeiras. Ora, acerca da primeira, importa questionar: a multiplicidade ou distinção das coisas provêm de Deus? A

consequente desigualdade entre elas procede de Deus? Há um único mundo? No que se refere à distinção entre as coisas em particular, deve-se perguntar sobre a distinção entre o bem e o mal. Ora, atende que consideremos, antes de tudo: se o mal é uma natureza; se ele se encontra nas coisas; se o bem é o sujeito do mal; se o mal destrói totalmente o bem; se o mal se divide em mal de culpa e mal de pena; se o mal de culpa tem maior razão de mal que o mal de pena. Em seguida, cumpre interrogar sobre a causa do mal. Referente a esta questão, cabe investigar: se o bem pode ser causa do mal; se o bem supremo é causa do mal; se há um mal supremo, causa e princípio de todos os males.

Passemos ao desenvolvimento do que propusemos.

## *2. Deus é a causa primeira de todos os entes*

### *2.1. Tudo o que de qualquer modo é, é por Deus*

Tudo o que existe por participação (*per participationem*) deve a sua existência ao que é por essência (*per essentiam*). Deus é o próprio ser *subsistente* (*ipsum esse subsistens*), ou seja, é o ser por essência (*per essentiam*). Ora, o ser *subsistente* não pode ser senão um único. Logo, todos os demais entes não são o seu ser, isto é, não existem por essência (*per essentiam*), mas participam do ser. Agora bem, sendo Deus o próprio ser *subsistente*, e, sendo que todos os demais entes participam do ser, então, se tudo o que é participado é causado pelo que é por essência (*per essentiam*), e, sendo que Deus é o único ser (*esse*) por essência (*per essentiam*), segue-se que Ele é a causa de todos os entes.<sup>1</sup>

---

<sup>1</sup> TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. I, 44, I, C.

## 2.2. A matéria primeira foi criada por Deus

Considerando o ente enquanto ente (*ens inquantum ens*), a sua causa não pode ser a que causa esta ou aquela *forma accidental*, ou esta ou aquela *forma substancial*, mas sim a que causa o ente enquanto ente (*ens inquantum ens*) de tudo que se diz ente. Ora bem, dito deste modo, a causa do ente enquanto ente (*ens inquantum ens*) deve ser a *causa universal* de todos os entes, isto é, de tudo o que se denomina ente, a qual é Deus, conforme vimos acima. De resto, Deus deve ser também a causa da *matéria primeira*, que é o ente em potência.<sup>2</sup>

## 2.3. Deus é o primeiro exemplar de todas as coisas

Uma causa exemplar é exigida quando o efeito é condicionado a produzir determinada forma. Ora, é manifesto que na natureza as coisas são produzidas com o fito de assumirem determinada forma. Logo, é mister admitir uma causa exemplar para as causas naturais. Agora bem, esta causa exemplar que determina a forma exemplar das coisas, é a *sabedoria divina*, que dispôs toda *ordem universal*. Agora bem, a forma das coisas, enquanto existe na *mente divina*, é chamada *ideia*. Há, pois, múltiplas ideias, porque, inobstante a essência divina seja una, e estes exemplares não se distingam nela, ela pode ser participada por semelhança (*participationem per similitudinem*) de diversas maneiras pelas criaturas. Portanto, a essência divina, que é o próprio Deus, é a causa exemplar de todas as coisas.<sup>3</sup>

## 2.4. Deus é a causa final de todas as coisas

Toda ação visa a um fim. Do contrário, de uma ação não resultaria antes disso do que aquilo, mas tudo ocorreria por *acaso*, o que é contrário à experiência e à razão de causa exemplar que estabelecemos acima. Ademais, tanto o agente quanto o paciente visam o

---

<sup>2</sup> *Idem. Op. Cit. I, 44, 2, C.*

<sup>3</sup> *Idem. Op. Cit. I, 44, 3, C.*

mesmo fim, uma vez que o agente visa a comunicar algo e o paciente, a recebê-lo. Há alguns agentes, no entanto, que, ao mesmo tempo em que agem, são também pacientes. Ora, isto acontece porque são imperfeitos, e precisam buscar, mesmo no agir, que é uma comunicação, algo que aperfeiçoe a eles mesmos. Entretanto, o agente primeiro, que é Deus, não quer senão comunicar a sua perfeição, que é a sua bondade. Assim, o fim último de toda criatura, objeto da benevolência divina, é assemelhar-se a Deus. Ora, como as coisas só agem em virtude de um fim, e, sendo que o fim último das criaturas é Deus, segue-se que as criaturas não visam a outra coisa senão participar da bondade divina, que é o próprio Deus. Logo, a bondade divina é a causa final de todas as criaturas.<sup>4</sup>

Consoante ao nosso plano, passemos à consideração do “quomodo” as coisas procedem da sua causa primeira.

### *3. Acerca do modo da emanção de todas as coisas do seu princípio primeiro*

#### *3.1. Criar é fazer algo a partir do nada*

Não consideremos a emanção (*emanationem*) de um ente particular a partir de um agente particular, mas sim a emanção universal (*emanationem totius*) de todos os entes da sua causa universal (*causa universalis*), que é Deus. De fato, é a esta emanção universal que designamos com o nome de criação (*designamus nomine creationis*). Como numa emanção particular um homem procede de um não homem, e o branco, do não branco, assim, na emanção universal, nenhum ente é pressuposto à emanção de todo ente de seu primeiro princípio (*primo principio*). Ora, nenhum ente significa nada (*Idem autem est nihil quod nullum ens*). Logo, a criação, que é a emanção universal de todo ente da sua causa primeira, é a partir do nada ou do não-ente (*ex non ente quod est nihil*).<sup>5</sup>

---

<sup>4</sup> *Idem. Op. Cit. I, 44, 4, C.*

<sup>5</sup> *Idem. Op. Cit. I, 45, 1, C.*

### 3.2. Deus é o criador de todas as coisas

Deus é o criador de todas as coisas. Sua ação é diferente da do artesão, pois para poder operar este pressupõe a madeira e o bronze, que não são produzidos por ele, mas pela natureza. A própria natureza, para que possa produzir a forma das coisas, pressupõe a existência da matéria, que ela, por sua vez, não produz. Agora bem, se algo fosse pressuposto e necessário à ação de Deus, isto mesmo não seria causado por Ele, e sua ação, por conseguinte, não seria criadora. Todavia, já demonstramos que Deus é a causa universal e o primeiro princípio de todo ser (*totius esse*). Portanto, Deus produz todas as coisas no seu ser a partir do nada (*ex nihilo*).<sup>6</sup>

### 3.3. A criação é alguma coisa na criatura segundo uma relação

A criatura não é sujeito da criação. Com efeito, se disséssemos que a criação é algo na criatura, teríamos que afirmar que a criação implicava algum *movimento* ou em alguma *mudança* nas quais a criatura seria como que o sujeito deste mesmo movimento ou mudança. Em assim sendo, a criação já não seria a partir do nada, mas sim a partir daquilo que fosse o sujeito deste movimento. Porém, já afirmamos que a criação não pressupõe coisa alguma, sendo a emanção universal de todo ser da sua causa universal. Logo, é necessário afirmar que Deus criou todas as coisas sem movimento ou mudança, e que a única relação que existe entre a criatura e o Criador, quanto ao *ato criador*, é uma relação de dependência da coisa para com a sua causa primeira no ser.<sup>7</sup>

---

<sup>6</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 45,2, C.

<sup>7</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 45, 3, C.

### 3.4. *Os subsistentes foram os seres propriamente criados*

Deus criou todas as coisas, mas não do mesmo modo. Já sabemos que a criação consiste na produção de todo ser a partir do nada. Ora, diz-se *ente* mais propriamente àquilo que *subsiste* àquilo que somente *coexiste*. Por exemplo, a forma e os acidentes que existem em algo são chamados com menor propriedade de entes que às substâncias, quer sejam elas simples, como as separadas, quer sejam elas compostas, como as materiais, posto que estas subsistem em seu ser. Logo, das substâncias, justamente em virtude de serem subsistentes, diz-se mais propriamente que foram criadas do que dos acidentes ou das formas, das quais se poderia dizer, com maior propriedade, que foram mais propriamente concriadas (*concreata*) do que criadas.<sup>8</sup>

### 3.5. *Somente Deus pode criar*

Somente a Deus compete criar. Esta verdade poder ser deduzida, pura e simplesmente, do seguinte: o efeito mais universal deve ser atribuído à causa mais universal, visto que *a causa deve ser proporcional ao seu efeito*. Ora, o efeito universalíssimo dentre todos os outros é o *ser em si*. Logo, a causa do ser em si deve competir somente à causa universalíssima, a saber, Deus. Donde criar é o efeito próprio só de Deus.

Houve, no entanto, os que disseram que Deus poderia comunicar este poder às criaturas, como a *causas instrumentais*. Contudo, isso se mostra impossível, pois a causa instrumental só pode agir sob o influxo de um agente principal, quando este último pode se valer do seu efeito próprio. Do contrário, a causa instrumental tornar-se-ia inútil. Por exemplo, o machado, cujo efeito próprio é cortar, pode ser utilizado pelo marceneiro, que, valendo-se do seu efeito próprio, que é cortar, produz um banco. Porém, o ato criador, cujo efeito próprio é produzir todo o ser, não pode servir de substrato algum na sua ação, pois é da razão de criação ser anterior a qualquer pressuposto. Logo, nenhuma criatura pode participar,

---

<sup>8</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 45, 4, C.

seja por si própria, seja a modo de causa instrumental, do ato criador. De resto, isto seria contraditório à própria noção de criatura.<sup>9</sup>

### 3.6. A criação é um ato comum das três pessoas da Trindade

É próprio de todo agente produzir o que é semelhante a si. Assim, o fogo gera o fogo. Agora bem, Deus é o seu ser (*suum esse*), que é a sua essência (*suam essentiam*). Logo, é segundo a sua essência, que é comum às três pessoas da Trindade, que Ele cria. Entretanto, há uma ordem, pois Deus cria segundo as suas processões *ad intra*. Com efeito, Deus tudo cria segundo o seu intelecto e vontade. Ora, como o artífice que cria mediante a palavra concebida no seu intelecto, e o amor que o move para algo, assim Deus cria segundo a sua Palavra, que é o Filho, e segundo o seu amor, que é o Espírito. Portanto, a criação é uma ação comum às três pessoas da Trindade.<sup>10</sup>

### 3.7. Há vestígios da Trindade nas criaturas

Há duas formas de representação: a representação de vestígio (*repraesentatio vestigiū*), que manifesta apenas a *presença da causalidade*, como a fumaça que torna manifesta a presença do fogo, e a representação de imagem (*repraesentatio imaginis*), que é uma *semelhança da forma da causa*, como a forma do fogo gerado é semelhante à forma do fogo que gera. Agora bem, Deus cria segundo o seu intelecto e vontade. Destarte, as criaturas dotadas de razão estão em condições de representar à Trindade à maneira de *imagem*, pois possuem um *intelecto* que concebe uma *palavra*, e uma *vontade* capaz de *amar*.

Também as criaturas destituídas de razão podem representar a Trindade. De fato, encontramos nelas representações à maneira de vestígios. As substâncias, por exemplo, enquanto subsistem em si mesmas, representam o Pai, princípio sem princípio. Enquanto são determinadas por uma forma para estarem dentro de uma espécie, representam o Verbo, pois é

---

<sup>9</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 45, 5, C.

<sup>10</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 45, 6, C.

segundo o seu verbo mental que o artífice determina a forma de sua obra de arte, e assim manifestam o ordenamento da *causalidade divina*. Finalmente, enquanto as coisas tendem para algo distinto, representam o Espírito Santo, que é Amor, pois manifestam a ordem querida por Deus.<sup>11</sup>

### 3.8. *Deus conserva no existir os entes que criou*

Há duas formas de conservação: uma indireta e por acidente (*indirecte et per accidens*), que ocorre quando uma coisa remove a outra para longe do seu *agente corruptor*, o que acontece, por exemplo, quando alguém afasta a criança do fogo para que ela não se queime; outra por si e diretamente (*per se et directe*), enquanto uma coisa depende de tal modo do seu *agente conservador*, que, sem ele, não poderia subsistir. Ora, quanto à conservação por acidente, algumas coisas não dependem de Deus, pois não possuem nenhum *agente corruptor*. Quanto à conservação por si, todas as coisas dependem da *ação conservante* divina. Expliquemos. Sem embargo, todo efeito depende da sua causa na mesma medida em que foi causado por ela. Ora, acontece que algumas causas produzem apenas o vir-a-ser do seu efeito. Desta feita, uma vez tendo produzido o vir-a-ser do seu efeito, este pode subsistir sem a causa, porque não depende dela quanto ao seu existir. Não assim com Deus e às criaturas, pois Deus é a causa do existir de todas as coisas. Destarte, todos os entes dependem de Deus quanto ao ser. Logo, se por um instante Deus cessasse de exercer o seu *influxo* de causa primeira sobre os entes, eles voltariam ao nada. Podemos exemplificar mais ainda. A casa, uma vez produzida pelo construtor, pode subsistir sem ele, pois este não lhe dá o existir enquanto tal, mas concede-lhe apenas o vir-a-ser uma casa. Todavia, a casa não pode subsistir sem o cimento, as pedras e a madeira que lhe dão a devida disposição e ordem para ser uma casa. Sem embargo, se estes lhe fossem retirados, ela simplesmente desmoronaria e deixaria de existir, pois depende deles quanto ao seu ser. Agora bem, só Deus é o ente por essência (*solus Deus este ens per essentiam*), e toda criatura é ente por participação (*omnis creatura est ens per participative*), uma vez que a essência de nenhuma delas é seu existir

---

<sup>11</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 45, 7, C.



(*non quod essentia sit eius esse*). Logo, nenhuma delas pode subsistir no ser sem o *influxo contínuo* do poder divino.<sup>12</sup>

E' bem verdade que Deus usa de *causas intermediárias* para conservar certas criaturas. Por exemplo, quanto à conservação por acidente, algumas criaturas podem conservar outras afastando delas o seu agente corruptor, como é o caso do sal que impede a putrefação da carne. Mesmo quanto à conservação por si, algumas criaturas podem também realizá-las. E' o caso da luz que pode ser conservada pela ação daquilo que ilumina, por exemplo, o sol. O importante é notar que nenhuma destas criaturas exerce a sua ação conservadora, senão por participação na ação conservadora de Deus. De fato, tais criaturas são apenas *agentes conservadores segundos*, e terão tanto mais poder de serem agentes conservantes quanto mais tiverem próximos da *causa conservante primeira*, que é Deus. Portanto, Deus é a causa conservadora primeira de todas as coisas.<sup>13</sup>

### 3.9. *Deus pode, mas não reduz as coisas ao nada*

Deus nada quer por absoluta necessidade, salvo a Ele mesmo. Por isso, a criação não procede de Deus por *necessidade de natureza*, e sim por *livre vontade*. Ora, assim como Deus não precisava dar às criaturas o existir antes que elas fossem, assim, agora, pode tirar delas o ser que Ele sustenta continuamente, e isso seria o mesmo que reduzi-las ao nada.<sup>14</sup> Entretanto, a experiência nos atesta que nenhuma coisa é aniquilada. De fato, as coisas imateriais não podem corromper-se, pois a corrupção é própria do que é material. Ademais, a própria forma material, ainda que se corrompa, não é reduzida ao nada, pois, cedendo lugar à outra forma material, que passa a existir em ato naquela matéria, ela permanece naquela matéria em potência. Além disso, a matéria prima, sujeito de todas as gerações e corrupções, é incorruptível. Pela ação da graça, tampouco pode haver aniquilação, pois a graça não visa destruir à natureza, mas aperfeiçoá-la. Portanto, nenhuma coisa volta ao nada.<sup>15</sup>

Segue-se a análise acerca da duração das coisas.

---

<sup>12</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 104, 1, C.

<sup>13</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 104, 2, C.

<sup>14</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 104, 3, C.

<sup>15</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 104, 4, C.

#### 4. Sobre o princípio de duração das coisas criadas

##### 4.1. Nada é eterno como Deus

Sem embargo, para que um efeito seja necessário, urge que a sua causa seja necessária. Ora, a causa das coisas é a vontade de Deus. Agora bem, Deus nada quer por *necessidade absoluta*, salvo a si mesmo. Logo, não é necessário que Deus haja querido que o mundo tenha existido desde sempre. Destarte, não se pode provar, demonstrativamente, que é necessário que o mundo tenha existido sempre.<sup>16</sup>

##### 4.2. Que o mundo não existiu sempre, só a fé pode nos atestar

Na verdade, não se pode demonstrar: nem que o mundo tenha existido sempre, nem que o mundo não tenha existido sempre. Com efeito, isto vale: tanto da parte da criatura quanto da parte do Criador. Quanto à criatura, tem-se que toda demonstração racional precisa abstrair o seu objeto do espaço e do tempo, visto que o princípio de uma demonstração racional é *aquilo que é*, isto é, a *quididade*, que é a *essência* ou *forma* da coisa, enquanto subsiste fora dela, no intelecto. Ora, a *essência* ou *forma* da coisa, considerada enquanto quididade – objeto próprio do intelecto – é o universal. Ora, o universal enquanto tal não está sujeito ao tempo e ao espaço. Logo, qualquer tentativa de se demonstrar que o mundo tenha existido sempre será inconclusiva, posto que, neste caso, o mundo só será considerado abstratamente pelo intelecto, ou seja, prescindindo das condições espaços-temporais em que justamente se encontra. Tampouco se pode provar, filosófica ou racionalmente, que o mundo tenha ou não existido sempre, partindo do Criador. De fato, quando se toma a *causa agente*, isto é, a vontade de Deus, tem-se que Ele nada quer por necessidade absoluta, salvo a si próprio. Logo, é impossível provar, demonstrativamente, que Deus tenha querido, necessariamente, que o mundo houvesse ou não existido sempre. Entretanto, Deus pode dar a

---

<sup>16</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 46, 1, C.

conhecer o seu beneplácito ao homem por revelação. Ora, a revelação é o princípio no qual se funda a nossa fé. Logo, apenas pela fé temos como saber se o mundo teve ou não um começo no tempo. Contudo, tal conhecimento não pode ser objeto de demonstração ou ciência.<sup>17</sup>

Consideremos agora o que concerne à distinção e à desigualdade entre as coisas.

## *5. Acerca da distinção das coisas*

### *5.1. A divina sabedoria é a causa da distinção das coisas*

Deve-se dizer que a diversidade existente nas coisas provém da sabedoria divina. Com efeito, Deus criou as criaturas para representarem a sua perfeição, que é a sua bondade. Ora, somente uma criatura não conseguiria representar a bondade divina, que é infinita. Em assim sendo, Deus criou uma pluralidade de seres, para que, cada um a seu modo, representasse a sua bondade de forma parcial. De sorte que a perfeição e a bondade divinas, que existem de um modo uno em Deus, existem de forma diversa e múltipla nas criaturas que as representam.<sup>18</sup>

### *5.2. A divina Sabedoria é causa da desigualdade das coisas*

Ademais, deve-se afirmar que a sabedoria divina é a razão da desigualdade das coisas. Há uma dupla distinção nas coisas: a *distinção formal*, que é responsável pela diversificação das espécies, e a *distinção material*, que produz a distinção numérica entre os seres da mesma espécie. Ora, a distinção material ordena-se à distinção formal, como a potência ordena-se ao ato. Logo, nas substâncias simples, onde não há risco de corrupção e onde as espécies podem se realizar mediante apenas um indivíduo, não há variedade numérica. Algo diferente acontece nas substâncias materiais, onde, se não houver multiplicidade numérica, que é

---

<sup>17</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 46, 2, C.

<sup>18</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 47, 1, C.

oriunda da matéria, a espécie pode vir a se extinguir pela corrupção de um indivíduo. Logo, a distinção material existe para a preservação da espécie, que procede da forma.<sup>19</sup>

Agora bem, as formas, e as espécies que elas constituem, segundo Aristóteles, distinguem-se por graus, tal como os números pela subtração ou adição de unidades. Desta feita, há entre as formas, e as espécies que provêm delas, uma desigualdade natural. Por exemplo, assim como os corpos simples são menos perfeitos que os mistos, e os mistos são inferiores às plantas, assim as plantas são menos perfeitas que os animais, que são inferiores aos homens. Destarte, assim como a sabedoria divina é a razão da distinção das espécies para a perfeição do universo, deve-se dizer que, como a distinção das espécies implica, necessariamente, uma desigualdade entre elas, assim, pois, é a mesma sabedoria divina a razão pela qual existe a desigualdade das espécies para a perfeição do universo.<sup>20</sup>

### *5.3. A ordem das coisas criadas por Deus torna-se manifesta pela unidade do mundo*

Há um único mundo, e isto se prova também pela intervenção da divina sabedoria. Inobstante haja distinção, multiplicidade e até desigualdade entre as coisas, há entre elas uma ordem reconhecível, a saber, ordenam-se umas para as outras e todas para Deus. Logo, todas as coisas deste mundo pertencem a este mundo, pois realizam a sua unidade, que consiste na sua ordem. Haveria uma pluralidade de mundos, se as coisas não houvessem sido ordenadas umas para as outras e nem para Deus. Mas isto só seria possível se o mundo fosse conduzido pelo destino e não pela sabedoria divina. Entretanto, já foi demonstração que a sabedoria divina é a razão tanto da distinção, quanto da multiplicidade e desigualdade das coisas, e, conseqüentemente, da ordem existente entre elas. Assim, é a sabedoria divina que realiza a perfeição do *universo* pela unidade na diversidade.<sup>21</sup>

Passemos às análises conducentes à distinção entre o bem e o mal.

---

<sup>19</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 47, 2, C.

<sup>20</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>21</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 47, 3, C.

## 6. Sobre o Mal

### 6.1. *É impossível que o mal signifique certo ser ou natureza ou forma*

Um dos opostos se conhece pelo outro, como as trevas são conhecidas pela luz. Desta feita, pode-se conhecer o mal pelo bem. De sorte que resta apenas determinar qual seja a razão de bem. Ora, *o bem é aquilo que todos desejam. E o que todos desejam é a conservação do seu ser e sua perfeição. Logo, o ser e a perfeição de toda natureza têm razão de bem.* Destarte, é impossível que o mal seja um ser ou uma natureza; é, antes, a *ausência* de ambos.

22

### 6.2. *O mal se encontra nas coisas*

A perfeição do universo comporta a desigualdade das coisas. A desigualdade, por sua vez, implica que haja graus de bondade. Dentre estes graus de bondade, há uma certa bondade que é incorruptível, isto é, que não pode ser perdida, e outra que pode se corromper. Ora, como *o bem é convertível ao ente*, os graus de bondade são proporcionais aos graus de ser. Com efeito, existem as substâncias incorpóreas, que são incorruptíveis, ou seja, não podem perder o seu ser e, por conseguinte, não podem deixar de ser bons, e há também as substâncias corpóreas sujeitas à corrupção de seu ser, e que, desta sorte, podem deixar de ser boas. Agora bem, como a perfeição do universo requer que existam tanto as substâncias incorpóreas quanto as incorpóreas, é claro que a perfeição do universo requer também que haja coisas passíveis de perder a sua bondade. Ora, a corrupção da bondade de uma coisa, que é congruente à corrupção do seu ser, é um mal. Logo, torna-se evidente que o mal é para a perfeição do universo, e se encontra nas coisas conforme à corrupção que sofrem.<sup>23</sup>

---

<sup>22</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 48, I, C.

<sup>23</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 48, 2, C.

### 6.3. *O sujeito do mal é o bem*

Dissemos que o mal é certa ausência do bem. Todavia, não é qualquer ausência do bem que configura um mal. Há dois tipos de ausência: a *ausência por negação* e a *ausência por privação*. A ausência por negação não é um mal, pois ela consiste simplesmente em um ente não ter uma perfeição que não seja compatível com o seu ser. Por exemplo, não é um mal que um homem não tenha a agilidade da cabra ou a força de um cavalo. De fato, se houvesse mal na ausência por negação, seria um mal a inexistência de coisas que simplesmente não existem, ou o simples fato de um ente não ter a perfeição que se encontra no outro. Em uma palavra, a própria desigualdade, em si mesma, seria um mal, o que é contraditório, pois a desigualdade é conducente à perfeição do universo.

Mas existe uma ausência por privação, que consiste em um ser perder um bem que é concernente à sua natureza. Por exemplo, o homem que perde a visão. Ora, a visão é uma perfeição condizente com a natureza humana. A cegueira é a perda da visão. Logo, a cegueira é um mal. Porém, cabe ponderar que o mal da cegueira subsiste num bem. Decerto que, sobrevinda a cegueira, a faculdade da visão passa a estar em potência e já não pode vir a estar em ato, enquanto não houver a correção fisiológica ou psicossomática. Contudo, a capacidade de ver permanecerá sendo um bem devido àquela natureza, um bem que, doravante, ela continuará possuindo em potência no intelecto e no órgão. Com efeito, assim como o ente em ato é um bem, o ente em potência também é um bem. Logo, a cegueira, conquanto reduza a visão à pura potência, é um mal que subsiste num bem, a saber, no intelecto e no órgão corporal que permanecem, inobstante não possam, em razão de algum impedimento psicossomático ou fisiológico, passar a ato. Portanto, o mal da cegueira subsiste no órgão ou no cérebro daquele que é cego. Logo, de qualquer modo, o sujeito do mal é sempre um bem, posto que o intelecto e o órgão continuam possuindo a potência de produzir a visão, e isto é um bem em potência.<sup>24</sup>

---

<sup>24</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 48, 3, C.

#### 6.4. *O mal não pode consumir totalmente o bem*

O mal não pode consumir totalmente o bem. Para chegarmos a esta conclusão, urge considerarmos que o bem se apresenta sob uma tríplice distinção. O primeiro bem é o imediatamente oposto ao mal que lhe sobrevém. Ora, este bem é totalmente supresso pela presença do mal. Assim, a luz é supressa pelas trevas, e a visão, pela cegueira. O segundo bem é o sujeito do mal, e este não é nem supresso, nem diminuído. Do contrário, o próprio mal teria que ser suprimido, já que não pode subsistir senão no bem. Assim, a substância do ar não é corrompida pela treva, nem o pecado corrompe a natureza, nem a faculdade de ver, e nem o próprio órgão da vista – embora reduzidos à potência – são consumidos naquele que perdeu a visão.<sup>25</sup>

Mas há um terceiro bem que é diminuído pelo mal, a saber, a aptidão do sujeito para agir. Por exemplo, quando há uma perda parcial da visão, ocorre que o sujeito não pode mais ler com a mesma acuidade, nem possui a mesma agilidade para deslocar-se, nem a mesma perspicácia para distinguir os objetos. Contudo, esta diminuição nunca chega a ser total. Assim, mesmo que a pessoa fique totalmente cega, ela pode ainda, mediante o aguçamento dos demais sentidos, adquirir certos conhecimentos, máxime se a sua deficiência visual não for de nascença, mas adquirida. Outro exemplo. Suponhamos que entre o ar e o sol exista um sem conta de obstáculos que impeçam o ar de receber a luz do sol. Ora, ainda que estes obstáculos não sejam transpostos, o ar sempre estará em potência para receber e projetar a luz, pois isto é natural a ele. Os pecados poder-se-iam suceder, mas a alma nunca se tornaria inepta para receber a graça, pois ela é, por natureza, disposta para isso. Logo, exceto o bem que lhe é direta e positivamente oposto, o mal não pode consumir: nem a substância na qual se encontra como em seu sujeito, nem, *in totum*, a aptidão desta substância para agir segundo a sua natureza.<sup>26</sup>

---

<sup>25</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 48, 4, C.

<sup>26</sup> *Idem. Op. Cit.*

### 6.5. *Todo o mal, no que é voluntário, é pena ou culpa*

Há um mal de culpa e um mal de pena. Para compreendermos esta nova distinção, mister é termos presente que o bem, do qual o mal é uma privação, é, antes de tudo, um ato e uma perfeição. Ora, há dois atos: o *ato primeiro*, concernente à forma e integridade da coisa, e o *ato segundo*, que diz respeito à operação devida à coisa. Sendo assim, o mal pode se apresentar como a perda da forma ou integridade da coisa, o que acontece na cegueira ou na perda de um membro, ou como a falta ou a absoluta inexistência da operação devida à coisa. Nos seres racionais, que possuem vontade, o mal que se dá pela perda da forma ou integridade, quase sempre tem *razão de pena*, pois ele é sempre algo contrário à vontade, e tudo o que contraria à vontade tem razão de pena, e o mal que se dá pela falta ou inexistência de uma operação devida tem *razão de culpa*, pois, nos seres dotados de *livre-arbítrio*, ele sempre ocorre quando alguém, *voluntariamente*, deixa de fazer ou não faz direto aquilo que lhe é *devido*. E assim, em razão de ser um ato voluntário, é-lhe imputada a *culpa* por tal ato. Destarte, o mal, no que tange aos atos voluntários, pode ser de culpa ou de pena.<sup>27</sup>

### 6.6. *A culpa é um mal maior que a pena*

O mal de culpa tem mais razão de mal que o mal de pena. Pode-se provar isso de duas maneiras. Com efeito, o ato último da criatura racional é agir de acordo com a sua natureza e se utilizar adequadamente dos bens de que dispõe. Ora, a razão e a vontade são as faculdades que especificam a natureza humana. Desta sorte, a perfeição própria do homem está em fazer com que a sua vontade, em seus atos, siga a *reta razão*, de modo que possa utilizar-se dos bens que o cercam segundo a *regra da razão*. Agora bem, o bem se relaciona propriamente com o ato e com a perfeição. Logo, o homem tornar-se-á bom pela adequação da sua ação voluntária com a regra da razão. Assim sendo, o mal do homem consistirá, primeira e propriamente, no mau uso da sua vontade, o que ocorrerá quando ela não se conformar com a *medida da razão*. Portanto, o mal de culpa tem mais razão de mal do que o mal de pena, em

---

<sup>27</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 48, 5, C.



razão de ser ele o que torna mau o homem, já que, como vimos, um homem se torna bom ou mau por causa dos seus atos voluntários.<sup>28</sup>

Além disso, o mal de pena consiste, antes de qualquer coisa, em privar o homem, contra a sua vontade, de um bem do qual ele não soube fazer uso. Por exemplo, pelo cárcere o homem é privado de deslocar-se em razão de algum crime que ele cometeu estando livre. Aqueles que são mortos, são privados da vida por terem colocado em risco o bem da multidão, que é um bem maior. Os danados são privados da visão beatífica em virtude de terem rejeitado ou resistido à graça durante a presente vida, e assim por diante. Muitas vezes, este mal de pena redundava num bem. Assim, o facínora, que é segregado da vida por representar uma ameaça iminente ao bem comum, torna este bem comum mais sólido. Ademais, a pessoa que se encontra em artigo de morte, pode vir a se converter. A perna amputada de um enfermo, lhe salva a vida. O cerceamento da liberdade do criminoso ajudará no restabelecimento da ordem que ele quebrou. Tal medida coercitiva pode, além disso, gerar um *efeito medicinal* no próprio delinquente. Já o mal que tem razão de culpa, consiste numa oposição direta<sup>29</sup> à ordem querida e determinada por Deus através da razão ou da revelação. O criminoso, o vicioso e o pecador, voluntariamente, resistem aos ditames da razão, ou à medida que lhe impõe a sociedade, ou, ainda, às regras estabelecidas pela lei divina. Por conseguinte, o mal que tem razão de culpa, atenta *imediatamente*<sup>30</sup> contra o bem, porque o corrompe e age contra ele mais do que o mal que tem razão de pena, que, antes de tudo, só causa o mal *indiretamente*, visto que: ou denega o bem a quem o renegou, ou ocorre em razão de alguma falha da natureza.<sup>31</sup>

Analisemos agora os artigos concernentes à causa do mal

---

<sup>28</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 48, 6, C.

<sup>29</sup> Esta expressão “direta e positivamente” não significa, absolutamente, que o mal de culpa tenha uma causa positiva em oposição ao mal de pena, que teria apenas uma causa accidental. Não! Na verdade, em ambos os casos, o mal tem uma somente causa accidental. Entretanto, o mal de culpa atenta mais positiva e diretamente contra o bem da ordem estabelecido por Deus. Admitir, ao contrário, que o mal de culpa tenha uma causa positiva seria contradizer o princípio segundo o qual o mal só pode subsistir no bem, e que só possa ser causado, ainda que acidentalmente, pelo bem. Seria, em outros termos, admitir um princípio imediato para o mal, o que nos faria cair no maniqueísmo. Longe de Tomás tal pensamento, para quem, até o ato do pecado, no que tem de positivo, é um bem.

<sup>30</sup> Vale a ressalva feita na nota anterior.

<sup>31</sup> *Idem. Op. Cit.*

## 7. *Acerca da causa do mal*

### 7.1. *O bem é causa do mal*

O mal é a privação de um bem devido por natureza. Ora, para que algo seja privado de uma disposição natural, é necessária a ação de um agente. Assim, um corpo pesado só sobe sob a moção de algo. Agora bem, só ao ente compete causar. Ademais, uma coisa é boa na mesma medida em que é ente. Logo, só o bem tem razão de causa. Destarte, só o bem pode causar o mal. É-lhe, de fato, a causa material, pois o mal subsiste no bem. Todavia, quanto à causa formal, não pode haver uma para o mal, já que o mal consiste, precisamente, numa privação das formas. Quanto à causa final, tampouco há causa para o mal, já que ele implica, justamente, na privação da ordenação para o fim.<sup>32</sup>

Contudo, o mal possui também uma *causa eficiente accidental*. Para compreendermos isso, mister é considerarmos que o mal é causado de um modo na *ação* e de outro no *efeito*. Na ação, ele pode ser causado: ou pela *deficiência* da *causa principal* ou pela *deficiência* da *causa instrumental*. Por exemplo, o mal é causado pela deficiência da causa principal quando alguém não anda em virtude da fragilidade de sua faculdade motora, como é o caso das crianças onde os órgãos corporais de locomoção não estão ainda suficientemente desenvolvidos ou robustecidos. No entanto, ocorre que alguém também pode deixar de andar em virtude de uma deficiência na causa instrumental da locomoção, como os coxos que têm os seus órgãos corporais de deslocamento atingidos pela gangrena.<sup>33</sup>

No efeito, o mal é causado ou pela *potência do agente* ou pela *deficiência* do mesmo. Por exemplo, o fogo, quando opera com grande potência, destrói as formas que lhe são contrárias. Assim, o ar e a água são destruídos pela ação do fogo. Porém, o fogo causa o mal da destruição da água e do fogo por acidente, já que ele tende, positivamente, somente a produzir a sua própria forma ígnea. Entretanto, como esta não pode ser produzida sem a corrupção daquelas, segue-se que aquelas são destruídas como por acidente ou consequência. Mas o mal pode ser ainda causado pela deficiência do agente. Por exemplo, quando o fogo não consegue induzir a sua forma, seja porque a sua potência seja débil, seja porque a matéria

---

<sup>32</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 49, 1, C.

<sup>33</sup> *Idem. Op. Cit.*

não esteja bem disposta para recebê-lo. No entanto, todas estas coisas são acidentais ao bem, pois pertence ao bem somente o agir e não a deficiência na ação.

Logo, o bem é causa do mal, porque o mal não pode ser causa, já que só o ente pode causar, e todo ente, na medida em que é ente, é bom; ademais, o bem é uma causa somente acidental do mal, posto que toda causa, enquanto causa, transmite-se a si mesma e produz o que é semelhante a si. Agora bem, toda causa é boa por si; além disso, o bem é difusivo de si. Logo, o bem só pode causar ou comunicar, por si mesmo, o que é bom, pelo que o mal que ele causa é sempre acidental.<sup>34</sup>

## 7.2. *Deus é o autor do mal que é pena, não do mal que é culpa*

Acima dissemos que o mal referente à ação reporta-se ao agente como à sua causa. Agora bem, Deus é o agente perfeitíssimo. Logo, no que se refere ao mal concernente à ação e ao agente, este não pode reportar-se a Deus como à sua causa. Porém, no que toca ao mal que se encontra nas coisas, cujo efeito é a corrupção delas, este mal pode reportar-se a Deus como à sua *causa accidental*. Dissemos que a corrupção das coisas era causada por acidente pelos agentes, seja pelo seu poder, seja pela sua deficiência. Por exemplo, o fogo, por seu poder, ao tentar induzir a sua forma, pode provocar, por consequência, a corrupção do ar e da água. Entretanto, o que ele tende é apenas imprimir a sua forma, sendo que a destruição das outras formas acontece por acidente.<sup>35</sup>

Agora bem, Deus, ao criar as coisas, intentou apenas o bem da ordem do universo (*Deus intenti in rebus creatis, est bonum ordinis universi*). Contudo, como o bem da ordem do universo requeria (*ordo autem universi requirit*) a existência de coisas que pudessem falhar e que, por vezes, de fato falhassem, Deus, causando o bem da ordem do universo (*causando bonum ordinis universi*), causou, por consequência (*ex consequenti*), e quase por acidente (*quasi per accidens*), a corrupção das coisas (*corruptiones rerum*). É desta forma que Deus é a *causa accidental* do mal referente à corrupção das coisas. Do mesmo modo, Deus é, por sua justiça, a causa do *mal de pena*, e isto para preservar e restabelecer o bem da ordem do

---

<sup>34</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>35</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 49, 2, C.

universo, e não é a causa, de forma nenhuma, do *mal de culpa*, que visa apenas destruir o bem da ordem universal.<sup>36</sup>

### 7.3. Não há um primeiro princípio do mal

Do que precede, decorre que não pode haver um *mal supremo*, princípio ou causa primeira de todos os males. O primeiro princípio de todos os bens é o bem por essência (*per essentiam bonum*). Ora, não pode haver um mal por essência (*per essentiam malum*), pois todo ente, enquanto ente (*omnes ens, in quantum est ens*), é bom. Ademais, o mal não pode existir senão no bem como em seu sujeito (*malum non est nisi in bono ut in subiecto*). Logo, não pode haver um mal que seja princípio de todos os males.<sup>37</sup>

Além disso, o princípio de todos os bens é o sumo e perfeito bem (*summum et perfectum bonum*). Ora, o mal, por mais que consiga diminuir o bem, nunca conseguirá aniquilá-lo, já que, só podendo subsistir nele como em seu sujeito, se, porventura, conseguisse reduzi-lo ao nada, aniquilaria a si próprio. Logo, não pode haver algo que seja inteira e perfeitamente mau (*non potest esse aliquid integre et perfecte malum*).<sup>38</sup>

Além do mais, a razão de mal exclui a razão de primeiro princípio. Com efeito, todo mal é causado pelo bem (*omne malum causatur ex bono*), não podendo o mal, por si mesmo, ser causa de nada, pois algo só causa na medida em que é ente, e todo ente, enquanto ente, é bom. Ademais, o mal não pode ser e ter uma causa senão por acidente. Ora, o que é por acidente é posterior ao que é por si. Logo, o mal não pode ser ou ter uma causa primeira.<sup>39</sup>

Passemos à conclusão.

---

<sup>36</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>37</sup> *Idem. Op. Cit.* I, 49, 3, C.

<sup>38</sup> *Idem. Op. Cit.*

<sup>39</sup> *Idem. Op. Cit.*

## 8. Conclusão

O efeito mais universal deve-se atribuir à causa mais universal. Ora, o efeito mais universal é o ente enquanto tal. Agora bem, a causa mais universal é Deus, que é o próprio *Ipsum Esse Subsistens*. Logo, a causa primeira do ente enquanto tal é Deus. Assim como o homem é gerado do “não-homem”, o ente, tomado em sua totalidade, é criado do não-ente, isto é, do nada. Portanto, o ente, tomado em sua totalidade, foi causado por Deus a partir do “não-ente”, isto é, do nada. De fato, Deus é a causa eficiente de todo o ser, pois foi ele que produziu o ser – em sua totalidade – de todas as coisas. O que é propriamente criado é aquilo do qual se diz ente mais propriamente, a saber, os compostos e subsistentes. As demais coisas, como os acidentes, foram concriados. No entanto, deve-se dizer que Deus é a causa até mesmo da matéria primeira, pois a matéria primeira, conquanto existindo apenas em potência, é ente.

Deus, ademais, é a causa exemplar de todas as coisas, pois Ele criou todas as coisas segundo a sua essência, a fim de que pudessem imitá-la por uma participação por semelhança (*participationem per similitudinem*). Disso se segue que Deus é a causa final de todas as coisas, pois todas elas tendem a assemelhar-se à bondade divina, segundo a qual foram criadas. Deus produziu todas as coisas segundo a sua essência criadora, que é o seu ser. Ora, a essência divina é comum às três pessoas. Logo, a criação é obra da Trindade, e não de uma Pessoa divina em particular. Pode-se, por isso mesmo, encontrar-se nas criaturas vestígios e imagens de Deus. Encontramos vestígios naquelas criaturas que foram concriadas, e que, de alguma forma, remetem-nos a uma perfeição das Pessoas divinas. Encontramos a imagem de Deus naquelas coisas que foram propriamente criadas, a saber, os subsistentes e compostos. Absolutamente (*simpliciter*) falando, Deus não pode querer necessariamente nada, salvo Ele mesmo. Logo, não é necessário que o mundo tenha existido sempre. Contudo, não podemos, exceto pela fé, provar, demonstrativamente, que o mundo teve um começo no tempo.

A distinção das coisas procede da sabedoria divina. De fato, nenhuma coisa criada poderia representar perfeitamente a bondade divina. Por isso, pensando na perfeição do universo, Deus criou uma pluralidade de coisas, e cada uma delas representa, segundo o seu modo de ser, a bondade divina. Além disso, a multiplicidade das coisas implica na sua desigualdade, pois as coisas se tornam distintas segundo as suas diversas formas. Ora, as formas se diversificam de modo análogo às unidades numéricas. Por isso, é evidente que a

desigualdade entre as coisas também procede da sabedoria divina. O mundo realiza, no entanto, pela sua ordem, uma unidade admirável e querida por Deus. Com efeito, enquanto uma coisa ordena-se para outras e todas para Deus, diz-se que o mundo é uno.

O mal se define como a privação de um bem devido a uma natureza. Destarte, fica evidente que o mal não se pode ser uma natureza, embora se encontre nas coisas como em seu sujeito, como a cegueira se encontra naquele que é cego. Contudo, o mal não pode destruir totalmente o bem, já que não pode encontrar senão nele. Com efeito, se pudesse destruir totalmente o bem, aniquilaria a si mesmo. De todo modo, o mal, enquanto privação, encontra-se no bem. E se há mal no mundo é porque assim requeria a ordem do universo. Sem embargo, esta reclama que certas coisas possam deixar de ser boas e que, de fato, percam a sua bondade.

Agora bem, tudo o que, de algum modo, é provocado remete-nos a uma causa. E o mal é algo que é provocado pela privação de um bem devido a uma natureza. Decerto que o mal não pode ser causa de si mesmo, porque não tem entidade alguma e nem bondade alguma, e uma coisa só pode ser causa na medida em que é, e é boa, pois só o bem é difusivo de si. A causa material e eficiente do mal é o bem. O bem é a causa material do mal enquanto o mal se encontra no bem como em seu sujeito, e é causa eficiente em razão de alguma deficiência no agente que causa. Mas como o bem só causa o mal em virtude de sua finitude, que implica, por sua vez, que ele possa falhar, o mal tem o bem por causa eficiente somente accidental. Além disso, é impossível que haja um mal supremo, porquanto o mal não se pode encontrar senão no bem. Por força disso, não é possível que haja um princípio ou causa primeira do mal, pois uma coisa só pode ser causa do mal por acidente, e o que é por acidente é posterior ao que é por si. Logo, *é um absurdo dizer que Deus, bem perfeítíssimo, seja a causa suprema do mal.*

Há, contudo, algo a se ponderar. Há o mal de culpa e o mal de pena. O sujeito deste mal é o homem, que possui o livre-arbítrio para querer o mal e apartar-se do bem. Quando o homem se aparta do bem, deixando de realizar, voluntariamente, as suas operações devidas, tem-se o mal de culpa. Quando o homem, ao contrário, é castigado pelo mal que cometeu, tem-se o mal de pena, que é sempre algo que contraria a vontade pervertida. Este mal de pena possui a Deus como causa. Não que Deus queira o mal, direta e positivamente, mas, quando castiga, Ele deseja restabelecer a ordem universal, que é um bem que foi abalado pelo mal de culpa. Desta feita, o mal de culpa tem mais razão de mal do que o mal de pena, pois, enquanto o mal de pena causa o mal somente por consequência de querer um bem maior, pois visa

sempre ao restabelecimento da perfeição do universo, o mal de culpa quebra diretamente a ordem universal.

Na verdade, o mal se reporta a Deus como à sua causa, quando se trata da corrupção das coisas. Sem embargo, a perfeição do universo não é estabelecida senão com a possibilidade de algumas coisas falharem. Acontece, pois, que, de fato, em alguns momentos, elas falham. Ora, esta ordem universal foi querida por Deus. Logo, causando a ordem universal, Deus causou, como por acidente, o mal. Por isso, permanece sendo verdade que Deus não pode ser a causa do mal, no sentido de que o cause direta e positivamente; contudo, é verdade também que, por acidente (*per accidens*), Deus é a causa: tanto do mal da corrupção das coisas quanto do mal de pena.

## ***BIBLIOGRAFIA***

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. Trad. Aimom- Marie Roguet et al. São Paulo: Loyola, 2001. v. II.



This document was created with Win2PDF available at <http://www.win2pdf.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.  
This page will not be added after purchasing Win2PDF.