

Causalidade e Mal

FERNANDO PIO DE ALMEIDA FLECK

*Departamento de Filosofia
Universidade Federal do Rio Grande do Sul
PORTO ALEGRE, RS*

ffpfleck@terra.com.br

Resumo: *O artigo expõe brevemente a concepção tomista sobre a relação entre mal e causalidade em seus aspectos ontológico e teológico, ressaltando especialmente o realismo axiológico subjacente a esta concepção.*

Palavras-Chave: *Mal. Causalidade. Deus.*

Introdução

Se o mal é, para alguns céticos, o que, em última análise, explicaria psicologicamente a origem do teísmo, é, ao mesmo tempo – e não somente para os céticos –, o que torna mais difícil a sua justificação. Levando esta dificuldade às últimas conseqüências, alguns ateus sustentam que o teísmo, tendo surgido da necessidade de pensar o sofrimento, como se pensa uma ferida, seria impensável diante do mal, como é impensável uma contradição. Deus, para eles, seria um pretense remédio cuja existência a própria doença tornaria impossível.

Uma estrutura conceitual que se ergue com o propósito de ser o veículo de uma ontologia teísta no sentido tradicional deve, portanto, enfrentar o problema do mal. Historicamente, no pensamento ocidental, esta empresa foi iniciada – como, de resto, todas as empresas da teologia o foram – na Patrística, sobre fontes neoplatônicas, e, então, na Escolástica, aperfeiçoada e codificada com o acréscimo da herança aristotélica. Esquemáticamente: Santo Agostinho (*Enchiridion*, XI; *De civ. Dei*, XI, 22; *Conf.* VII, 12) elaborou sobre Plotino (*Enn.*, I, 8, 3); o Pseudo-Dionísio Areopagita (*De div. nom.*, c. 4) sobre Proclo (*De malorum subsistentia*), e São

Tomás de Aquino (*S. Th.*, I, q. 48 e 49; *Contra Gent.*, III, c. 4-15; *De malo*, q. 1) sobre eles e Aristóteles (*Cat.*, c. 10; *Met.*, V, 22). Todos, sob a luz de Platão (*Rep.*, VI, 508e-509b).

Há, porém, desde logo, dois problemas filosoficamente relevantes sobre o mal: o primeiro é o já mencionado da compatibilidade entre a admissão da existência do mal e a admissão da existência de Deus; o segundo é o do próprio estatuto ontológico do mal.

Embora tais problemas sejam distintos – e uma ontologia não-teísta deva enfrentar, evidentemente, apenas o segundo –, para uma teologia natural, concebida como uma ontologia teísta no sentido tradicional, a resposta ao primeiro problema está vinculada à resposta ao segundo, pois a compatibilidade entre a admissão da existência de Deus e a admissão da existência do mal está vinculada a como o mal é ontologicamente concebido.

1. A Ontologia do Mal

1.1. O realismo axiológico

A discussão tradicional do problema do mal baseia-se em um pressuposto comum, que se pode chamar, em terminologia mais recente, de “realismo axiológico”. Defender o realismo axiológico significa sustentar que o lugar a ser em princípio ocupado pelo mal e por seu oposto, o bem, seja como forem mais exatamente concebidos, é a realidade e não exclusivamente o modo como concebemos a realidade. Bem e mal são, segundo a concepção tradicional, neste sentido, objetivos e não subjetivos. Admitir bem e mal como subjetivos é, portanto, abandonar o âmbito da discussão tradicional, o que não se fará aqui.

Pressuposta a tese do realismo axiológico, podemos, contudo, admitir, ainda assim, três concepções distintas sobre o estatuto ontológico do mal:

A primeira consiste em sustentar que não existe mal – isto é, que o lugar na realidade passível, em princípio, de ser ocupado pelo mal está totalmente ocupado pelo bem, ou seja, que tudo é bom; a segunda, que o mal existe e se opõe ao bem como um antagonista se opõe a outro; a terceira, que o mal existe e se opõe ao bem como sua privação.

A primeira destas concepções, de origem estóica, pode ser chamada de “otimismo”, ainda que com risco de equívoco, uma vez que o termo “otimismo” pode designar, tanto esta concepção, que sustenta não haver mal, mas somente bem, como outra, que admite simplesmente haver o máximo de bem e é, portanto, compatível com a admissão da existência de um mínimo de mal e, assim, de algum mal. É isto que torna este segundo otimismo incompatível com o otimismo de que aqui se trata, que, como se viu, não admite haver mal algum.

As duas outras concepções admitem a existência do mal, mas diferem no estatuto ontológico que lhe atribuem.

A segunda concepção, a que se associou, por razões históricas, a denominação de maniqueísmo (embora tenha sido defendida ou implicitamente aceita em contextos muito diversos), admite que existe mal e lhe confere o mesmo estatuto ontológico que ao bem, assim como conferimos o mesmo estatuto ontológico a dois lutadores que se enfrentam.

A terceira concepção, elaborada sobre bases neoplatônicas e aristotélicas e dominante na teologia tradicional, admite que o mal existe, mas que não tem o mesmo estatuto que o bem: é privação de bem. Sua motivação foi justamente enfrentar o outro problema que nos ocupa: conciliar a admissão de mal no mundo (contra o otimismo, tido por ela como incompatível com a evidência), com a existência de um único princípio supremo bom (contra o dualismo maniqueísta, por ela considerado, antes de tudo, como heresia).

É importante distinguir claramente a primeira concepção da terceira: as duas se opõem à segunda ao negarem entidade ao mal, mas se opõem entre si em que a primeira sustenta que o mal nada é, enquanto a terceira, que o mal é privação.

O esclarecimento do conceito *ser privação* por oposição ao conceito *nada ser* dentro do realismo axiológico que subjaz a essas concepções é, portanto, decisivo neste contexto.

Tal esclarecimento exige a aceitação prévia de uma distinção entre dois conceitos de existir: (i) o conceito de existir como simples instanciação de um conceito de primeira ordem e (ii) o conceito de existir como acréscimo real.

Esta distinção implica, portanto, que a instanciação de alguns conceitos não representa nenhum acréscimo no plano ôntico. Tais conceitos são meramente negativos. Assim, o conceito de vazio seria um exemplo de conceito meramente negativo, pois seria instanciado por uma ausência no plano ôntico e não por um acréscimo. Segue-se que a *vaziez* existe no sentido (i), isto é, existem vazios nas coisas, o conceito *vaziez* é instanciado, mas a *vaziez* não existe e não pode (categorialmente) existir no sentido (ii), porque não é um acréscimo real, mas sim uma ausência real.

Segue-se, assim, que, se algo existe no sentido (ii), existe no sentido (i), mas não inversamente: se acrescenta à realidade, instancia um conceito possível, mas, se instancia um conceito possível, não acrescenta necessariamente à realidade.

Segundo esta concepção, o estado de *vaziez* é, portanto, intrinsecamente e onticamente negativo; o de repleção, intrinsecamente e onticamente positivo.

Entre os conceitos negativos, encontram-se, porém, alguns que designam ausências indevidas: tais são os conceitos negativos privativos. O caráter axiológico ou deôntico destes conceitos revela-se já na sua própria caracterização como conceitos que designam ausências *indevidas*.

Assim, o conceito *cegueira* é o exemplo clássico de um conceito privativo: no sentido (i), existem tanto cegueira como visão, pois tanto o conceito de cegueira como o de visão são instanciados, já que existem cegos e videntes, mas, no sentido (ii), apenas a visão existe, porque somente ela é um acréscimo real: a cegueira não acrescenta realmente nada àquele que é cego: ela é simplesmente a não-existência, no sentido (ii), da visão, que ele deveria possuir.

Esta concepção admite, portanto, uma assimetria ôntica não espelhada na linguagem: se verbalmente cegueira e visão se opõem simetricamente, onticamente a cegueira é uma falta de visão, mas a visão não é uma falta de cegueira.

Intuitivamente, a existência no sentido (ii) poderia ser figurada como um acréscimo de tinta sobre uma tela em branco. A privação seria a ausência de determinada tinta em um lugar em que ela deveria estar, não importando que este lugar esteja pintado com qualquer outra tinta, ou que não esteja pintado. Assim, se um lugar deveria estar pintado com um determinado tom de azul e não está, o con-

ceito de privação é instanciado, sendo irrelevante que tal lugar esteja pintado de qualquer outra cor ou que não esteja pintado.

Assim, a privação está em não ser como deveria ser, não importando que seja de outro modo.

O otimista, na acepção de “otimismo” exposta acima, nega que o mal exista já no sentido (i); o maniqueísta sustenta que o mal existe também no sentido (ii); o defensor da concepção clássica defende uma posição intermediária: sustenta que o mal existe no sentido (i), mas não no sentido (ii), isto é, que o conceito de mal é instanciado, mas que o mal não é um acréscimo à realidade (não tem entidade, essência ou natureza), sendo uma ausência indevida, isto é, uma privação.

1.2. O Bem como integridade apetecida

Se, para esta concepção, algo é mau na medida em que lhe falta o que deveria ter, algo é bom na medida em que o possui.

Ser maximamente bom é ser íntegro, perfeito, no sentido etimológico da palavra, isto é, ser completamente feito, plenamente realizado, acabado. Não ser maximamente bom é ser, em alguma medida, defeituoso, deficiente, é padecer de um *deficit* ôntico, não ser completamente feito, ser imperfeito.

A mutabilidade das coisas exige, porém, que se fale aqui dinamicamente: não simplesmente em perfeição (e em imperfeição), mas em aperfeiçoamento (e em degradação). E, no âmbito desta concepção, o processo de aperfeiçoamento pode ser descrito como um processo de integralização da coisa, já que, como foi visto, ser maximamente bom é ser íntegro.

A esta tese da bondade como integridade o realismo axiológico clássico acrescenta outra, a da tendência à integridade: as coisas tendem naturalmente à sua perfeição (Assim, admitir um mundo sem teleologia é um dos modos de dissentir desta concepção). O aperfeiçoamento não é, portanto, um processo aleatório, mas um processo natural regular, normal.

(Esta tendência natural para o bem recebeu na tradição latina o nome de “apetite”, uma palavra hoje enganadora para expressar uma concepção que não

inclui necessariamente nenhuma conotação mental quando emprega o termo. A teleologia clássica não é pampsiquista).

Além disto, esta tendência à perfeição é descrita nos termos da atração: em última instância, tudo o que se move, move-se atraído. Mesmo o que empurra, somente empurra, porque é puxado. E o que atrai é anterior e superior ao que é atraído. A causa final é a primeira das causas.

O que atrai a coisa, o seu bem, pode ser entendido como um paradigma a que ela, de fato, busca se adequar e, ao mesmo tempo, a que se deve adequar: o paradigma é a coisa íntegra, a coisa como deve ser e o que a coisa busca ser.

Se o paradigma é a integridade, a plenitude da coisa, ser diferente do paradigma é ser *menos* do que ele. Se o paradigma é a coisa inteiramente formada, ser disforme é, portanto, na própria medida da deformidade, ser amorfo. Deformidade é falta de forma; não de qualquer forma, mas da forma relevante, da forma que a coisa deveria ter (Se deve ser circular e é imperfeitamente circular, é irrelevante que seja perfeitamente elíptico. E o perfeito mercador é um homem mau).

Sob este aspecto dinâmico, o mal pode-se dar em casos diversos: o primeiro é o da coisa não atingir a sua perfeição (abortar); o segundo é o de atingi-la e então perdê-la (degradar-se, perecer).

1.3. O Mal e as quatro causas

O estatuto ontológico do mal, que, como foi visto, é, na concepção clássica, o de privação, suscita questões especiais quando se trata da causalidade.

Nesta concepção, o termo “causa” é entendido de modo diverso daquele em que é empregado, tanto na linguagem comum, como na tradição filosófica moderna e contemporânea. Considerando a linguagem comum ou o uso predominante na filosofia moderna e contemporânea, o termo “causa” é equívoco. As quatro causas, na tradição clássica, são quatro princípios explicativos de que apenas um se aproxima daquilo que, fora desta tradição, se denomina causa, o que, de resto, apenas aumenta o risco de confusão.

Se admitirmos que contribui decisivamente para o entendimento de alguma coisa saber, em primeiro lugar, de que ela é feita, isto é, qual o substrato sobre

o qual se estrutura; em segundo lugar, como é estruturada; em terceiro lugar, o que a produz e, em quarto lugar, para que é produzida, estaremos, em princípio, aceitando a teoria clássica das quatro causas.

O que nos importa no que segue é simplesmente analisar as relações do conceito de mal exposto acima com os conceitos das quatro causas, como entendidas tradicionalmente.

1.3.1. Causa material

Na concepção clássica, como foi visto, o mal é considerado uma privação. Podemos aqui nos valer simplesmente do próprio conceito de privação para constatar que o mal não pode ser uma causa material, isto é, um substrato e, que, mais do que isso, o mal exige um substrato: não pode haver um mal que não seja mal *de alguma coisa*, porque, se falamos em privação, falamos em *algo* privado de algo. A privação pressupõe, portanto, um substrato, e este, como é algo, é, segundo esta concepção, um ente e um bem. Assim, o substrato do mal, sua causa material, é necessariamente um bem. O mal não pode *ser* causa material e somente pode *ter* como causa material um bem. Neste sentido, não pode haver um mal absoluto.

1.3.2. Causa formal

Se o mal é precisamente a falta de uma forma que a coisa deveria ter, a pergunta pela causa formal do mal, isto é, pela forma que ele seria, mostra-se fundada em confusão conceitual: não pode ser forma o que é justamente ausência de forma, deformidade. O mal não *é* – não pode categorialmente ser – uma forma.

O mal tampouco *tem* uma forma, pois o que tem forma é uma coisa e não uma ausência em uma coisa. Buscar a forma que o mal teria seria como buscar o tom do silêncio ou a massa do vazio. Segundo esta concepção, uma cavidade vazia no interior de uma coisa não tem propriamente forma ou formato, sendo ausência da coisa. O que tem propriamente forma ou formato é o objeto que a delimita. O ‘formato’ da cavidade depende do formato da coisa de um modo em que o for-

mato da coisa não depende do ‘formato’ da cavidade. O espaço vazio não tem formato, mas um poliedro oco, nele contido, determina, por sua forma, um espaço vazio ‘poliédrico’.

1.3.3. Causa final

Como foi visto, segundo esta concepção, toda mudança se dá por atração. Para haver atração, é preciso, porém, algo que atraia. Não se pode ser atraído por nada. Ser atraído por nada é o mesmo que não ser atraído e, portanto, ainda segundo esta concepção, não ter como e por que mudar.

Ora, se o mal é privação, não pode (categorialmente) atrair, isto é, o mal não pode (categorialmente) *ser* causa final.

Além disso, o mal, como tal, não *tem* um fim, pois o que tem um fim é algo e não a privação de algo.

Algo mau, no entanto, tem como causa final um bem, pois, no que diz respeito à posse de uma causa final, o mal consiste na deficiência que é o desvio, na desordenação com respeito ao fim devido, não por nada, mas por um bem indevido.

Isto se aplica à ação, que é mudança intencional. A ação merece, contudo, por suas peculiaridades, considerações especiais.

Dado o caráter intencional dos conteúdos de nossas faculdades cognitivas e apetitivas, o objeto a que se dirigem pode não ser como elas o consideram, ou mesmo sequer existir realmente. Existirá, porém, intencionalmente, e será, portanto, um bem intencional: podemos caminhar atraídos apenas por uma miragem (mas miragens não atraem pedras), e quem ama o feio é porque lhe parece bonito.

Assim, ao agir, não podemos (categorialmente) ter o mal como fim: nenhuma mudança tem como fim uma privação, mas um ente e, portanto, um bem. Isto não implica, naturalmente, que sempre ajamos bem. Propriamente, não podemos querer *o mal*, mas podemos querer *mal*, querendo um bem que é, de algum modo, realmente inexistente ou indevido. Assim, o fim do ladrão ou do usurário é um bem – a riqueza –, e o do adúltero, outro bem – o prazer – que, deste modo em que eles os apetecem, lhes são indevidos.

Uma expressão corrente em nossa linguagem, como “querer o mal do outro”, deve ser interpretada, segundo esta concepção, como uma forma elíptica de “querer um bem indevido sob uma descrição que inclui referência ao mal do outro”. Assim, o que o vingador deseja propriamente é um bem: o prazer indevido de causar dano em seu inimigo (Se a vingança não produzisse nele aquele prazer, ele não desejaria vingar-se). O ato de quem pune visando à justiça e o de quem se vinga podem ser exteriormente idênticos, mas um é bom, o outro, mau, porque um quer um bem indevido, o prazer da vingança, o outro, um bem devido, a realização da justiça (Idealmente, aquele que pune alegra-se pela realização da justiça e se entristece com o sofrimento do punido, como quem, ao ingerir um remédio amargo que julga eficaz, alegra-se na expectativa da cura e se entristece por seu sabor).

(Por outro lado, rigorosamente, querer o bem do outro não é ter o bem do outro como um meio para o próprio bem (isto seria querer o seu bem como fim por meio do bem do outro, o que, embora não egoístico, seria egocêntrico), mas ter o bem do outro como um fim, esquecendo-se de si mesmo).

1.3.4. Causa eficiente

O mal, propriamente, não faz, nem é feito: não é (causa) eficiente, nem efeito.

Se a causa eficiente é propriamente alguma coisa que produz alguma coisa, e o mal é privação de alguma coisa em alguma coisa, o mal não é propriamente causa eficiente, nem *tem*, propriamente, causa eficiente. Propriamente, o que pode *ser* causa eficiente e *ter* causa eficiente é a coisa deficiente, não a deficiência da coisa.

Em outras palavras: o mal, propriamente, não faz, porque, para fazer propriamente, é preciso ser propriamente. Assim, o mal não é, propriamente, causa eficiente. O mal não é, propriamente, efeito, porque não é, propriamente, feito, mas defeito. Assim, não *tem*, propriamente, causa eficiente.

(Observa-se, assim, que, onticamente, não ocorre, quanto ao mal, causalidade eficiente (por si ou por acidente) em sentido estrito. Há um paralelismo entre as noções de existir e de causar. Causar, em sentido estrito, é fazer existir, na acep-

ção de acrescentar à realidade e não apenas na de instanciar um conceito. Na linguagem comum, usamos “causa” nos dois sentidos: “A terra está seca por causa da estiagem” é uma formulação equivalente a “A terra está privada de água por causa da privação de chuva”. Embora a segunda formulação, que é negativa, seja mais reveladora do que realmente se passa, é, ainda assim, enganadora, pois, segundo esta concepção, nada é posto em existência e, portanto, nada é, estritamente, causado).

Aqui devemos, porém, distinguir três casos: O primeiro é aquele em que a deficiência no efeito é devida à deficiência na causa; pode-se então dizer, em sentido amplo, que o mal tem causa *deficiente*. Neste caso, fazer o mal é fazer mal alguma coisa, por ser mau.

O segundo caso é aquele em que, embora a causa não seja deficiente, exerce sua atividade com instrumento deficiente ou sobre matéria deficiente, como se um bom escultor produzisse uma estátua má por esculpir com um mau cinzel ou em mármore mau.

Como toda deficiência é acidental, já que é um afastamento do normal, deve-se dizer que, nestes dois casos, o mal é causa eficiente acidental.

Um terceiro caso não implica deficiência na causa nem no efeito intentado: o mal é ‘causado’ por acidente pela realização de um bem devido: assim, um bom escultor, esculpindo bem em um bloco de mármore bom, privará este bloco de sua integridade, ou o predador, ao ser causa eficiente por si de um bem devido – a sua nutrição – é simultaneamente ‘causa’ eficiente por acidente do mal de sua presa. Estes exemplos mostram que um efeito mau pode-se dever a um agente bom, agindo bem. Isto se deve, em última análise, à concorrência entre as coisas pela existência, pois, dado que toda matéria é informada, qualquer mudança será simultaneamente aquisição de forma (bem) e perda de forma (mal).

O mal moral inclui-se no primeiro caso dentre os descritos acima, o de deficiência na causa: é uma deficiência em uma faculdade – a vontade – de um agente.

Note-se, a propósito, que, segundo esta concepção, poder agir mal não é uma condição para haver livre arbítrio, mas um defeito do livre arbítrio. O livre

arbítrio perfeito não exclui, porém, a possibilidade de escolha entre diversas possibilidades, já que em determinadas circunstâncias pode haver mais de um modo de escolher bem. O que o livre arbítrio perfeito exclui é a possibilidade da má escolha, isto é, da escolha de um bem indevido. Sentir-se alguém tolhido por não poder escolher algo objetivamente mau é apenas um sintoma de sua própria maldade, não de sua falta de livre arbítrio. Assim, somente um mau instrumentista se lamenta por não poder tocar como escolhe – isto é, mal –, se um bom maestro o corrige. Isto não significa que os bons instrumentistas toquem mecanicamente bem, nem que toquem todos da mesma maneira, mas que escolhem apenas entre diferentes modos de tocar bem. Daí um bom instrumentista poder se lamentar por não poder tocar bem de um modo diverso daquele modo, também bom, em que um bom maestro exige que ele toque. Se houvesse somente um modo de tocar bem, todos os bons instrumentistas tocariam livremente daquele modo.

2. A Teologia e o Mal

O realismo axiológico da concepção tradicional, além do seu aspecto imanente, já exposto, possui ainda um aspecto transcendente.

Como foi visto, nas coisas naturais, algo é bom na medida em que é: estritamente, ser bom é ser íntegro. Ser perfeito é conformar-se plenamente ao seu paradigma, realizar completamente a sua forma. Isto constitui o que poderíamos designar agora como “aspecto imanente do realismo axiológico”.

O teísmo clássico acrescenta a este aspecto imanente do realismo axiológico um outro, transcendente e mais fundamental: afirma que ser, isto é, existir e, portanto, ser bom, não pertence às coisas naturais por direito próprio, mas é algo concedido e, além disso, recebido dentro de limites. Esta concepção sustenta, na ordem da causalidade eficiente, que, sob pena de regresso ao infinito ou de parada arbitrária, todo o ser e todo o bem das coisas naturais deve, em última instância, provir de algo que é ser e bem por direito próprio e ilimitadamente. Na ordem da causalidade final, sustenta que toda atração exercida pelo bem das coisas naturais é também, em última instância, exercida pelo que é bem por direito próprio, já que todo outro bem deve sua bondade àquele bem. Na ordem da

causalidade formal, sustenta que toda forma intrínseca às coisas naturais preexiste, ainda que de um modo diverso e superior, naquilo que é ser e bem primeiro, sua causa formal extrínseca, exemplar. A própria causalidade material deve ser reduzida àquele ser e bem por direito próprio, porque a matéria, enquanto *ser* em potência, depende, em última instância, do que é ser em ato e por direito próprio.

Assim, ser, por exemplo, um cavalo é ser um concessionário da existência nos limites da equinidade. O potro que se desenvolve como um cavalo perfeito exerce plenamente estes direitos, mas somente o faz porque é atraído por uma perfeição transcendente inacessível. Ser um cavalo perfeito é o máximo que ele pode ser. A essência é o contorno e o limite da existência. Existir, por direito próprio e infinitamente, isto é, sem os limites de uma essência, é Deus.

Surge, então, a questão de como explicar a existência de mal no mundo, pressuposto que todas as coisas naturais, em última instância, provêm de um princípio absolutamente bom e são atraídas por um fim absolutamente bom.

Um aspecto básico na resposta da concepção tradicional a esta pergunta está em apontar uma deficiência de que as coisas naturais necessariamente padecem simplesmente por serem derivadas e limitadas. Esta deficiência em relação a Deus seria a raiz de todo mal, embora ela mesma, ainda que tenha recebido o nome de “mal metafísico”, não seja propriamente um mal, pois, como se viu, o mal, estritamente, é privação, ausência de algo que a coisa *deveria* ter. Assim, nenhuma coisa natural é má por ser deficiente em relação a Deus, porque nenhuma coisa natural pode ser Deus e, portanto, não pode dever ser Deus.

Além disto, também a diversidade das coisas naturais tem um papel decisivo na resposta à questão da compatibilidade entre o mal e a causalidade divina, e isto sob dois aspectos.

Em primeiro lugar, segundo esta concepção, um universo constituído apenas de coisas iguais – ou mesmo de uma única – de grau máximo de bondade, seria pior do que um universo constituído por uma pluralidade de coisas de graus diversos de bondade: sob este aspecto, um serafim e um verme podem ser melhores do que dois serafins. Para tornar esta concepção mais plausível, imaginemos o universo como um quadro. Ainda que admitíssemos que uma cor é mais

bela do que outra, ou, até mesmo, que exista uma rigorosa hierarquia estética, incluindo todas as cores, não poderíamos concluir daí que uma tela totalmente recoberta pela mais bela das cores seria mais bela, ou melhor, do que qualquer outra pintada com uma combinação de cores. Desta maneira, a presença de coisas, por exemplo, perecíveis e, portanto, sujeitas ao mal de sua corrupção contribuiria para a perfeição do universo, assim como – apelando para outra comparação –, em uma obra musical, as notas individuais não soando todas simultânea e ininterruptamente, mas sucedendo-se, surgindo e desaparecendo, conservam a beleza do todo. Deus, portanto, sem prejuízo de sua bondade, pode, sendo causa eficiente por si do bem universal, ser causa eficiente por acidente do mal físico das coisas naturais, como um compositor que faz com que certas notas deixem de soar em benefício de outras e, enfim, em benefício da obra inteira.

Em segundo lugar, e ainda na ordem da causalidade eficiente, como já se viu, a concorrência entre as coisas pela existência determina que o bem de uma implique necessariamente o mal de outra. Dado que toda matéria é informada, qualquer mudança será simultaneamente aquisição de forma e privação de forma. Se considerarmos um predador e sua presa, um efeito mau – a morte da presa –, deve-se a uma causa boa, agindo bem por um fim bom – a sua nutrição (Note-se que este argumento pressupõe que é boa uma ordem em que haja concorrência pelo bem). Há, assim, males que contribuem para bens particulares e para o bem universal, e estes males podem ser causados por um agente perfeitamente bom, que, ao querer por si o bem universal, quer, por acidente, o mal particular. Não é incompatível com a perfeição de Deus ser um tal agente.

Nem todos os males, são, porém, desta espécie: há, em primeiro lugar, o mal, por deficiência física na causalidade eficiente, por defeito do agente, de seu instrumento ou do paciente. Aqui, a preservação da perfeição da causa eficiente primeira se baseia na consideração da imperfeição das causas segundas da natureza. Uma escultura imperfeita pode, afinal, provir de um escultor perfeito se forem imperfeitos o cinzel, ou o material de que ele se serve (Neste caso, pressupõe-se que a causa eficiente se queira valer destes instrumentos e que haja instrumen-

tos imperfeitos por aquela deficiência fundamental mencionada acima, que seria raiz de todo mal).

Há, em segundo lugar, o caso mais relevante, o do mal moral, que não pode fazer parte da ordem causada por um agente perfeitamente bom, sequer por acidente. É compatível com a bondade perfeita de um agente causar por acidente o mal físico da presa ao causar por si o bem do predador e, em última análise, o bem maior que é a ordem do universo. Não é, porém, compatível com a bondade perfeita de um agente perfeito causar por acidente o mal moral, ao causar por si um bem moral. Um agente perfeitamente bom, ao querer por si um bem físico ou moral, pode querer por acidente um mal físico, mas não um mal moral. Deus não pode querer por acidente a ação criminoso de um tirano ao querer por si a virtude da paciência de suas vítima. Os males físicos (incluindo-se neles os males psíquicos) podem ser queridos por Deus por acidente como males de provação, mas uma ação moralmente má, de que resulta um mal de provação para quem a sofre, somente pode ser *permitida*, não querida, por um agente bom, que, no entanto, dele extrairá um bem.

Observe-se que, segundo esta concepção, quando uma criatura realiza uma ação moralmente má, o agente primeiro, que é Deus, concorre na causação desta ação, enquanto ação, como concorre na causação de tudo o que existe (tudo o que existe, enquanto existente, vem, em última instância, de Deus). Não concorre, porém, na causação da ação, enquanto má, porque a maldade da ação, como todo mal, é privação. Assim, deve-se dizer que Deus é causa *do ato* do pecado, mas não que é causa do pecado. Alguém que caminha claudicando tem o princípio motor íntegro, e é apenas a curvatura de sua perna, o defeito dela, a causa deficiente do mal da claudicação.

Dentro da ordem moral, situa-se ainda o mal de pena, isto é, o da punição sofrida por quem pratica o mal moral, isto é, o mal de culpa. O mal de pena é, no entanto, compatível com a causalidade eficiente divina: Deus causa por acidente o mal de pena do pecador ao causar por si a justiça, que faz parte da ordem do universo.

A consideração da causalidade final torna talvez mais manifesta a impossibilidade de Deus ser causa do mal moral, do mal de culpa, pois, se o mal moral consiste justamente em um desvio de um fim devido, por um indevido, como o fim último e bem absoluto poderia ser sua causa? Como aquele que estabelece todos os caminhos e é o termo de todos os caminhos poderia desencaminhar? Como o princípio e fim de todas as vias poderia extraviar?