UMA EXPOSIÇÃO E DEFESA DA COERÊNCIA DO RELATO DO PRIMEIRO PECADO EM TOMÁS DE AQUINO

AN EXPOSURE AND DEFENSE OF THE COHERENCE IN THE REPORT OF THE FIRST SIN IN THOMAS AQUINAS

Gabriel Reis*

RESUMO

O objetivo geral deste artigo é explicar como o mal moral poderia entrar em um universo inteiramente bom criado por Deus. Dada a crença cristã tradicional de que Deus criou os anjos inteiramente bons e alguns deles caíram em pecado pelo mau uso da liberdade, buscamos apresentar de maneira coerente o relato de Tomás de Aquino na *Suma teológica* sobre o primeiro pecado. Para tal, recorreremos à noção de *akrasia* presente em Sócrates e Aristóteles com a finalidade de esclarecer a explicação de Tomás sobre o assunto em questão. Em seguida, é apresentada a interpretação de Tomás sobre a *akrasia* e as dificuldades que surgem para um relato coerente do primeiro pecado. E, por fim, a partir de uma reunião de alguns textos da *Suma teológica* e *Sobre o mal* de Tomás, oferecemos uma explicação coerente da escolha de Lúcifer, que sendo criado inteiramente bom, rebelou-se contra Deus.

PALAVRAS-CHAVE: mal; pecado; anjos; Lúcifer; Deus; bom.

ABSTRACT

My overall goal is to explain how moral evil could get into a good wholly universe created by God. Given the traditional Christian belief that God created the angels entirely good and some of them fell into sin through the use of freedom, I try to present Thomas Aquinas' account in the *Summa Theologica* about the first sin in a coherent way. To do this, I turn to notion of *akrasia* present in Socrates and Aristotle in order to clarify Thomas' explanation of the subject in question. Then, I present Thomas' interpretation of *akrasia* and the difficulties that arise for a coherent account of the first sin. And finally, from a compilation of some texts from the *Summa Theologica* and *On Evil* of Thomas, I offer a coherent explanation of the choice of Lucifer, that being created entirely good, rebelled against God.

KEYWORDS: evil; sin; angels; lucifer, God, good.

* Doutorando no programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul. Mestre pelo programa de pós-graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Graduado em Filosofia pela mesma. E é E-mail: reisgabri@gmail.com.

INTRODUÇÃO

Durante séculos, a teologia cristã tradicional sustentou que Deus criou os anjos como criaturas que não tinham nenhuma inclinação para o mal. No entanto, após a criação desses anjos, Lúcifer cometeu o pecado de orgulho, desejando igualdade com Deus e incitando outros anjos a se rebelarem contra Deus. O resultado é que Lúcifer e os anjos que o seguiram caíram em um estado de miséria total.

Nessa narrativa, a teologia cristã pressupõe dois pilares fundamentais: (i) Deus criou todas as coisas boas, incluindo os anjos e (ii) as criaturas livres caíram em pecado pelo uso da liberdade dada por Deus. O primeiro pilar preserva a inculpabilidade moral de Deus, e o segundo culpa moralmente a criatura.

Uma das principais discussões filosóficas no período medieval foi a questão da origem do mal: como o mal moral poderia entrar em um universo inteiramente bom criado por Deus? E uma das maneiras de obter a resposta é explicar o primeiro pecado. Assim, para esclarecer a origem do mal, é necessário explicar a possibilidade de agir mal em um ser inteiramente bom; mais especificamente, como um anjo com intelecto e vontade bons poderia fazer o mal em condições favoráveis. Essas tentativas de explicação muitas vezes têm sido consideradas inconsistentes. John Hick (2017, p. 106) descreve o problema da seguinte maneira:

Esse grande quadro tradicional, juntamente com a teodiceia nele implícita, persistiu por muitos séculos – não porque ele era uma resposta inerentemente satisfatória ao mistério do mal, mas sim porque a mente cristã evitou por muito tempo examinar esse mistério criticamente. [...] A crítica básica e inevitável é que a ideia de uma criatura incondicionalmente boa cometendo o pecado é autocontraditória e ininteligível. Se os anjos são finitamente perfeitos, então, mesmo que eles sejam, em algum sentido importante, livres para pecar, eles jamais pecarão de fato. Se eles pecam, apenas podemos inferir que eles não eram sem imperfeições – e assim o Criador tem de compartilhar a responsabilidade pela queda desses anjos e a teodiceia pretendida falha.

A ideia aqui é que, mesmo que um agente bom seja capaz de fazer uma escolha má, fazer a escolha má é incompatível com ser bom. O que está por trás desse raciocínio é que os agentes racionais fazem escolhas apenas se tiverem alguma razão suficiente. E isso parece obviamente verdadeiro. Por exemplo, o fato de alguém estar com muita sede é uma razão suficiente para beber água, caso ele possa. De modo que agentes racionais fazem más escolhas apenas se tiverem alguma razão suficiente; mas os agentes têm uma razão suficiente para fazer o mal somente se não forem inteiramente bons, pois ter razões suficientes para fazer o mal e ser

inteiramente bom são características incompatíveis. Portanto, se Deus criou Lúcifer inteiramente bom, Lúcifer não tinha razões suficientes para fazer o mal e, portanto, não era o tipo de agente que faria uma escolha ruim mesmo se pudesse. A menos que Deus não tenha criado Lúcifer inteiramente bom, Lúcifer faria o mal pois teria uma razão suficiente para fazer o mal. O problema é que a conclusão de que Deus não criou Lúcifer inteiramente bom ou que Lúcifer não fez o mal são inaceitáveis na teologia cristã tradicional.

No entanto, não é correto afirmar que a crença de que o mal entrou no mundo pela queda dos anjos foi historicamente aceita apenas porque os teólogos e filósofos que aceitaram essa visão se negaram a fazer uma análise crítica dela. A partir de Agostinho, vários filósofos medievais tentaram resolver a dificuldade presente na explicação da ocorrência do primeiro pecado.

Agostinho inaugura a tradição da teologia cristã em que tudo criado por Deus é bom em si mesmo. O mal entra no mundo pelo livre-arbítrio de Lúcifer. O pecado dos seus seguidores, os anjos caídos, foi semelhante ao pecado original, de Adão e Eva, persuadidos por Lúcifer a se rebelarem contra Deus¹. Assim, o primeiro pecado humano pode ser entendido por meio da análise do pecado angélico. Porém, nem todos os anjos escolheram pecar. Estes anjos foram recompensados, pela graça de Deus, com a bem-aventurança final. Como os anjos que pecaram eram seguidores de Lúcifer, o problema filosófico se reduz a entender o pecado primordial de Lúcifer.

Agostinho e Anselmo foram os pioneiros em suas tentativas de fornecer um relato filosoficamente coerente da escolha moral (KING, 2012); cada um reconhece o pecado primordial de Lúcifer como problemático; Lúcifer, sem ter desejos corporais, cometeu o primeiro erro moral em um universo inteiramente bom. Aqueles autores tiveram por objetivo oferecer um relato filosófico que nos permita entender como o melhor dos anjos fez uma escolha pecaminosa em circunstâncias tão favoráveis.

Em todas as tentativas de respostas, o tratamento dos autores medievais da escolha de Lúcifer é de interesse filosófico do ponto de vista da psicologia moral. A indagação é se agentes racionais inteiramente bons podem fazer más escolhas sem abrir mão de sua racionalidade. Por outras palavras, o tratamento de como os anjos poderiam pecar fez os filósofos medievais escreverem sobre várias questões que ainda são contemporâneas no debate do livre-arbítrio, como a relação entre conhecimento e desejo, ou entre intelecto e vontade. Tobias Hoffmann

¹ *O livre-arbítrio* (II, XX, 54, III, XVII, 48) e *A natureza do bem* (XVIII).

(2012, p. 284) chega a afirmar que “a sutileza das teorias escolásticas da psicologia moral e da ética não pode ser totalmente apreciada, exceto por suas explicações sobre o pecado angélico”.

O pecado dos anjos é um caso de pecados sem precedentes. Pois, de acordo com os medievais, os anjos são criaturas intelectuais sem falhas, e seus vícios não podem ser atribuídos à influência de maus hábitos ou paixões perversas, mas devem ser vistos como originários no intelecto e vontade. Esclarecer essa relação é importante para a compreensão da decisão livre humana².

O objetivo deste trabalho é esclarecer o primeiro pecado de acordo com a visão de Tomás de Aquino. O trabalho se seguirá como descrito a seguir. Dado que a discussão sobre *akrasia* em Aristóteles será útil para esclarecer o relato de Tomás de Aquino sobre o pecado dos anjos, serão introduzidos os conceitos de Aristóteles sobre *akrasia* conforme tradicionalmente entendidos. Em seguida, será apresentada a interpretação de Tomás de Aquino da *Ética a Nicômaco* de Aristóteles sobre no que consiste a *akrasia*. Depois serão mostrados os problemas que surgem para a explicação do primeiro pecado dos anjos a partir da *akrasia*, e o relato tomista do primeiro pecado como uma forma de demonstrar a racionalidade nas crenças cristãs tradicionais fundamentais de que (i) Deus criou todas as coisas boas, incluindo os anjos, e (ii) as criaturas livres caíram em pecado pelo uso da liberdade dada por Deus, tirando, assim, a aparente responsabilidade de Deus e atribuindo às criaturas.

As explicações de Aristóteles sobre escolha e incontinência tornaram-se pontos de referência importantes nas discussões medievais sobre o pecado angélico. Por essa razão, iremos começar explorando o tratamento de Aristóteles da *akrasia* na *Ética a Nicômaco*, VII, definindo e distinguindo conceitos importantes, para então apresentarmos a interpretação conforme entendida por Tomás de Aquino.

1 SÓCRATES E ARISTÓTELES SOBRE AKRASIA

Os antecedentes históricos do debate do pecado dos anjos estão nos gregos. Não queremos dizer que eles se preocuparam em oferecer um relato coerente do pecado dos anjos, mas tentaram oferecer uma explicação para o que chamaram de *akrasia*. Para ilustrar o que é

² Em dias que as ciências humanas estão sob ataque no Brasil, é importante notar a relevância social da filosofia na psicologia moral desta pesquisa. Por mais distante que pareça estar da realidade social debater sobre o pecado dos anjos, se conseguirmos identificar melhor a fonte das falhas morais de seres racionais como os anjos – e consequentemente os homens – poderemos melhor enfrentar os desafios associados à educação moral, punição e reabilitação e disciplina pessoal.

akrasia, Pierre Destrée e Christopher Bobonich (2007) tomam o exemplo que Aristóteles usa. Eles pedem para imaginarmos uma pessoa diabética que normalmente não devora todo bolo que vê. Em um determinado dia, de uma maneira incomum e inesperada ela devora um bolo que está à sua frente. *Grosso modo*, os filósofos gregos chamaram esse fenômeno de um caso de *akrasia*, que significa “falta de controle” ou “incontinência”, em oposição à *enkrateia* que é “estar no controle” ou “continência”. Existem duas descrições encontradas nos gregos para esse fenômeno. Primeiro, o conhecimento da pessoa de que o bolo é algo ruim para si e deve ser evitado pode não ter sido forte o suficiente no momento da ação, de modo a levá-la a não comer o bolo, como costumava fazer. Desse modo a *akrasia* é entendida como fraqueza do conhecimento. Na descrição alternativa, o desejo (ou vontade) de fazer o que sabe (ou acha que sabe) pode não ter sido forte o suficiente para levar a pessoa a agir racionalmente. Neste caso, a *akrasia* é a fraqueza de vontade³.

A questão que temos diante de nós, portanto, é: existe um sujeito *akrático*? Com o objetivo de fornecer uma resposta, Aristóteles na *Ética a Nicômaco* VII se volta para o diálogo socrático intitulado “Protágoras”. De todas as opiniões recorrentes na época, a opinião de Sócrates é a mais importante para ele. Existem várias maneiras de entender a interpretação de Sócrates por Aristóteles, seja pensando que Aristóteles deturpou, representou fielmente ou melhorou a posição de Sócrates. Por não estarmos preocupados com questões exegéticas, reconstruiremos a opinião de Sócrates em linhas aristotélicas da maneira que pensamos ser mais plausível.

A tese de Sócrates em “Protágoras” é que a *akrasia* é impossível; ele considera a opinião da maioria dos homens de que “muita gente tem o conhecimento perfeito do que é melhor, sem nunca o pôr em execução, embora o pudessem.” E ao perguntar às pessoas que mantêm essa opinião a causa de tal ocorrência, dizem que é porque são “dominadas pelos prazeres, ou pela dor, ou por qualquer das paixões a que há pouco me referi [pelo espírito, pelo amor ou pelo medo]” (*Prot.* 352d6-e9). No caso dessas pessoas que sabem o que é o melhor, mas são dominadas por alguma paixão, a opinião popular diz que o conhecimento deles está no mesmo

³ Aqui é necessária uma qualificação antes de prosseguirmos. Usaremos as palavras “saber”, “conhecimento”, “opinião” e “achar” como termos intercambiáveis. Não estamos em posição de diferenciar conhecimento de opinião em um agente em nossa atual discussão. Por mais que alguns filósofos clássicos façam distinção entre conhecimento e opinião e pensem que tais distinções são relevantes no debate, estamos convencidos de que para nossos fins é trivial se o agente sabe ou acha que sabe o que é o melhor a ser feito. Basta que o agente tenha uma crença sobre o que pensa ser o melhor a se fazer para analisarmos a *akrasia*. Aristóteles (*Ética a Nicômaco*, 1142b 23) parece concordar com isso quando diz que a distinção entre opinião e conhecimento “não vem ao caso porque certas pessoas não hesitam quando nutrem uma opinião, mas pensam ter conhecimento exato”. Desse modo, definiremos a racionalidade da ação como o agir de acordo com o que achamos que é melhor.

estado de um escravo que está sob controle (352c1). Nesse caso, o conhecimento do que é bom a se fazer é fraco e impotente.

Sócrates rejeita a opinião da maioria ao rejeitar a possibilidade da fraqueza do conhecimento. A principal razão pela qual ele nega a *akrasia* é que ele rejeita a ideia de que alguém possa agir contra a sua própria crença no momento atual em que escolhe fazer determinada ação. A razão para isso é porque quando há conhecimento, o conhecimento é forte e predominante em determinar a ação. Se ele normalmente escolhe fazer x em vez de y, é porque a crença que tem em *t1* é a de que x é a melhor coisa a ser feita. Se em *t2* ela decide fazer y em vez de x, o que ela pensava que deveria fazer em *t1* foi mudado, porque em *t2* ela pensa que fazer y é melhor que x. Assim, não existe *akrasia* em relação ao conhecimento. Quanto aos prazeres, dores e outras paixões, elas não determinam a ação, mas influenciam no que alguém acha que é o melhor a ser feito. Consequentemente, o desejo racional ou a vontade dos seres humanos são dirigidos a algo bom, e nunca a algo ruim, pelo que não existe também a *akrasia* da vontade.

Mas como explicar alguém que faz o que é ruim? Sócrates dirá que um sujeito age de maneira errada somente quando há ignorância. Se alguém age diferente do que é o melhor, é por ignorância acerca do que é o melhor. E essa ignorância é um vício; os viciosos agem na ignorância. Uma vez que o conhecimento é forte para determinar a ação, a única maneira de agir mal é pela ignorância.

Em resumo, de acordo com o intelectualismo socrático, a *akrasia* não existe porque uma pessoa sempre age conforme determina o seu conhecimento sobre o que é melhor para ela no momento em que age, uma vez que o conhecimento é forte e prevalente sobre a ação. E a maneira como explicamos ações viciosas é apelando à ignorância do agente acerca do que é o melhor no momento em que age. Logo, o conhecimento e a *enkrateia* estão juntos na visão de Sócrates.

Aristóteles, interpretando Sócrates, diz que este era totalmente contrário à opinião de que “é possível que um homem que julga com retidão se mostre incontinente na sua conduta”. De modo a afirmar que “ninguém, depois de julgar, age contrariando o que julgou melhor; os homens só assim procedem por efeito da ignorância” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1145b 21-22), negando, portanto, a existência da *akrasia*. A tese que Aristóteles atribui a Sócrates é que ninguém, ao julgar acerca do que é o melhor, age contra o melhor. Mas no que consiste essa ignorância? A ignorância consiste em não ter pensado que deve agir de determinada maneira ou errar sobre o que é o melhor a fazer em um determinado momento.

Aristóteles parece concordar que existe um tipo de ação precipitada em que alguém age contra o que é melhor simplesmente por não ter deliberado acerca do que é o melhor. Ele diz que em alguns casos “é evidente que o homem que age com incontinência não pensa, antes de chegar a esse estado, que deva agir assim” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1145b 31). Podemos entender essa afirmação como análoga à afirmação da ignorância dita por Sócrates, pois quando agimos contra o melhor, estamos ignorantes do que é o melhor por não termos pensado.

Com o objetivo de esclarecer mais a questão da *akrasia*, devemos observar a consideração de Aristóteles sobre ato e potência em relação ao conhecimento. Aristóteles possui uma tese estrutural de que as coisas diferenciam nos seus atos e potência. Ele afirma claramente que o conhecimento é uma coisa que temos ou não e, no caso de termos, podemos exercer ou não exercer, “pois tanto do homem que possui o conhecimento mas não o usa como daquele que o possui e usa dizemos que sabem” (ARISTÓTELES, *Ética a Nicômaco*, 1142b 30). E o conhecimento é uma coisa que se pode escolher ativar ou não. Há o sentido de que alguém estar dormindo e não poder ativar o conhecimento. Mas também há o sentido de que na hora de agir, alguém pode escolher ativar o conhecimento ou não. Um médico, por exemplo, no momento em que estiver com o paciente, pode usar o conhecimento para curar, ativando o seu conhecimento; ou simplesmente não querendo tratar o paciente de modo a não ativar o seu conhecimento. É aqui que Aristóteles introduz a escolha deliberativa, que é a atualização do conhecimento. Essa noção não encontramos em Sócrates, pois o conhecimento é sempre ativo e predomina, de modo que não podemos escolher ativar ou não. Aristóteles é quem introduz na noção de conhecimento prático o conhecimento disposicional que está em potência para ser ativado.

Portanto, podemos simplesmente afirmar que a *akrasia* de fato acontece quando alguém delibera e, portanto, sabe (ou acha que sabe) que deve fazer x e, plenamente consciente disso, no entanto, escolhe y sem ter mudado de opinião.

Para Aristóteles, a *akrasia* é possível. Mas como? A interpretação dos medievais do capítulo VII da *Ética a Nicômaco* é que Aristóteles descreve o que ficou conhecido como *akrasia* de ‘olhos abertos’, no caso de que quando a pessoa vê claramente o que deve fazer, mas ao mesmo tempo não faz isso, é devido à falta do tipo adequado de desejo ou vontade de fazê-lo. Iremos passar brevemente à interpretação que Tomás de Aquino faz de Aristóteles tal como consta na *Suma teológica*, que foi a interpretação tradicional durante séculos.

2 TOMÁS DE AQUINO SOBRE AKRASIA

A maioria dos filósofos medievais, a partir de Agostinho, pensou na vontade como um poder distinto do intelecto e que essa vontade é livre para agir de acordo ou contra o juízo da razão. Para Tomás de Aquino, de acordo com a *Suma teológica* I-II 8.1, seguindo Aristóteles, a vontade é um apetite racional e, portanto, deseja ou escolhe como julga a razão. Além disso, o fim ou objeto da vontade é o bem ou o que tenha a aparência de bem. A vontade está inclinada para o bem ou pelo menos a algo que é percebido como bem. A consequência é que defeitos volitivos pressupõem defeitos cognitivos. Podemos ler o seguinte em *ST I-II, 77,2*:

A opinião de Sócrates foi, como diz o Filósofo, que a ciência nunca pode ser superada pela paixão. Por isso, afirmava que todas as virtudes são ciências, e todos os pecados são ignorâncias. Nisso, de certo modo, pensava retamente. A vontade, sendo do bem ou do bem aparente, nunca se inclinaria para o mal a não ser que aquilo que não é bom aparecesse à razão como bem. É por isso que a vontade não tenderia nunca para o mal se não houvesse do lado da razão ignorância ou erro.

No entanto, como Tomás reconhece em seguida, isso representa um problema para a explicação de alguns textos bíblicos e o que observamos na experiência. Existem textos bíblicos que afirmam explicitamente que existem pessoas que sabem o que têm que fazer e não fazem. E a nossa experiência também mostra que existem muitas pessoas que agem contra aquilo que sabem. Portanto, conclui que “o que Sócrates disse não é absolutamente verdade, mas é preciso distinguir, como ensina o Filósofo” (*ST I-II, 77,2*).

Após isso, Tomás de Aquino explica o modo como Aristóteles respondeu Sócrates na *Ética a Nicômaco*. Nesse ponto, podemos ver a maneira como Tomás de Aquino interpretou Aristóteles. Ele lembra o leitor que existe o silogismo prático que é composto por uma premissa universal e uma particular. Se alguma das premissas for falsa acabará por impedir a ação boa. Assim, para usarmos um exemplo próximo ao de Aristóteles, alguém pode ter a premissa universal de que nunca deve comer um pedaço de bolo por causa da diabetes em estado avançado; no entanto, não saber da premissa particular de que não se deve comer este bolo que está em cima da mesa em virtude de não identificar que o que está em cima da mesa é um bolo. E dirá Tomás de Aquino (*ST I-II, 77,2*) que “isso basta para que a vontade não siga a ciência universal da razão”. Claro, este não é um caso de *akrasia*, já que não sabe que o que está em cima da mesa é um bolo.

Existe outro motivo dito por Tomás, seguindo Aristóteles, pelo qual a razão pode não ser seguida e é precisamente o caso da *akrasia*. Pois pode ser que alguém tenha conhecimento da premissa universal e particular, mas esteja impedido de atualizar o conhecimento da premissa particular, seja por ocupações, por paixões ou pelo que poderíamos chamar de fatores mentais. No caso da distração, pode-se incluir como exemplo coisas como ocupações ou enfermidade corporais. No caso dos fatores mentais, Tomás cita como exemplo o sono ou a embriaguez que impossibilitam a razão de agir corretamente.

Nas paixões, existem desejos que podem ir na direção contrária do que a premissa universal afirma, como que não se deve comer bolo, mas sentimos desejo de comer esse bolo em cima da mesa. Assim, “a paixão leva a razão a julgar nos casos particulares contra a ciência universal que ela possui”. E ele amplia isso baseado em Aristóteles, que afirma que a paixão produz outro silogismo prático que nos leva a agir. De fato, permanece o silogismo que contém a premissa universal da razão de que ‘não se deve comer bolo’; mas a paixão cria outro silogismo que tem por premissa universal de que ‘é preciso procurar o seu prazer.’ Tomás conclui dizendo que “a paixão, por conseguinte, amarra a razão para que não assuma e não tire nenhuma conclusão da primeira, para que, enquanto ela dura, a razão assuma, e tire a conclusão da segunda”. Neste caso, a razão está julgando contra o bem? Tomás de Aquino afirma que não, pois como dito, quando persegue o mal, o faz porque algo é percebido como bom. E o que influencia a razão perceber o mal como bom? De acordo com ele, alguma paixão.

No entanto, todo esse relato da *akrasia* representa um problema para a explicação do pecado angélico, pois é necessário um relato robusto da racionalidade prática que permite o pecado sob condições inteiramente boas do conhecimento e que não reduza o mal moral a um erro cognitivo ou paixão.

3 TOMÁS DE AQUINO SOBRE O PRIMEIRO PECADO

3.1 O conhecimento dos anjos

Em *ST I.58.1*, Tomás de Aquino aceita a distinção de Aristóteles de que o intelecto está em potência de dois modos. O primeiro é a potência de aprender antes de possuir o conhecimento; o segundo é que, já tendo aprendido, não considera. Em relação ao primeiro tipo de potência, a visão de Tomás de Aquino é que os anjos nunca estão em potência com respeito ao conhecimento natural. Todo conhecimento natural é inato para os anjos desde a criação. Eles

possuem todo o conhecimento naturalmente acessível. De modo que eles não estão sujeitos à ignorância nesse sentido. Portanto, com o objetivo de explicar o primeiro pecado, Tomás de Aquino não pode apelar à ignorância dos anjos.

Porém, ainda em relação à potência antes de aprender, mesmo que não estejam em potência para o conhecimento natural, estão em potência para o conhecimento sobrenatural que é revelado por Deus. Em relação ao segundo tipo de potência no intelecto dos anjos, Tomás de Aquino afirma que os anjos estão em potência no que diz respeito ao exercício real do conhecimento que já possuem. No caso do conhecimento natural, os anjos não podem se enganar. Ao passo que no conhecimento sobrenatural, de acordo com *ST I. 58.5*, os anjos eleitos também não são capazes de se enganar, mas somente os demônios – os anjos caídos –, são capazes de se enganar com relação ao conhecimento sobrenatural. Isso por julgarem, com presunção, o que transcende as suas capacidades cognitivas, como o juízo de que um morto não pode ressuscitar dentre os mortos, ou que Cristo não é Deus. Portanto, com o objetivo de explicar o primeiro pecado, Tomás de Aquino não pode apelar ao vício de presunção que causa defeito cognitivo, uma vez que anjos criados bons não são presunçosos.

Dado tudo o que foi dito sobre como ocorre a *akrasia* em Aristóteles e o conhecimento dos anjos, Tomás de Aquino não pode explicar o primeiro pecado afirmando que os anjos desejaram o mal sob o aspecto do bem. Ele reconhece em *ST I.63.1* na discussão sobre o pecado dos anjos que neles não pode haver pecado que procede de ignorância ou de erro de modo a escolher o mal como sendo um bem devido à paixão. “Mas no anjo não pode haver pecado desse modo – diz Tomás de Aquino –, porque nele não há paixões que impeçam a ação do intelecto ou da razão, como acima foi dito, nem tampouco ao primeiro pecado pôde preceder um hábito que levasse ao pecado.”

É aqui que há a introdução do domínio da ordem divina conforme encontramos em *ST I.63.1-4*. Se os anjos tivessem apenas seu próprio entendimento prático como guia, eles não poderiam pecar. No entanto, para Tomás de Aquino, eles estavam sob um domínio superior à ordem da razão, a saber, o domínio da vontade divina. Eles não podiam ignorar essa regra mais alta, mas poderiam falhar em considerá-la. E foi assim que eles pecaram. Nas palavras de Tomás de Aquino,

[...] os anjos pecaram pelo livre-arbítrio, quando se escolhe algo bom em si, mas não ordenado à devida medida ou regra. Desse modo, o defeito que leva ao pecado é somente da parte da eleição desordenada e não da parte do que foi escolhido. Por exemplo, quando alguém escolhe rezar sem seguir a ordenação estabelecida pela Igreja. Esse pecado não pressupõe ignorância, mas apenas ausência da consideração

do que se deve considerar. Desse modo, o anjo pecou, movendo-se pelo livre-arbítrio para o próprio bem, mas sem se ordenar à regra da vontade divina. (ST I.63.1-4)

Os anjos pecaram por agir sem considerar essa regra superior. Eles desejavam algo bom sob o aspecto do bem; o objeto de desejo de Lúcifer foi o de ser semelhante a Deus. E aqui temos que esclarecer o objeto de desejo de Lúcifer conforme a descrição de Tomás de Aquino em ST I.63.3.

3.2 O objeto do desejo de Lúcifer

Tomás de Aquino nega que Lúcifer desejou ser igual a Deus em um sentido literal. Seus argumentos se baseiam na racionalidade de Lúcifer. O primeiro argumento é que ser igual a Deus envolve uma contradição. Se for possível que algo seja igual a Deus, então é possível que Deus seja instanciado, pelo menos, duas vezes. Mas isso é logicamente impossível, uma vez que Deus possui subsistência e é impossível existirem dois seres subsistentes. Dado que Lúcifer é racional, ele não tentaria alcançar algo que é impossível. Portanto, Lúcifer não desejou ser literalmente igual a Deus.

O segundo argumento oferecido por Tomás de Aquino contra a ideia de Lúcifer desejar ser literalmente igual a Deus é que, mesmo que fosse possível alguém se tornar igual a Deus no sentido literal, esse agente não seria o mesmo tipo de coisa e, conseqüentemente, ele não seria mais ele mesmo. Novamente, porque Lúcifer deseja a conservação do seu próprio ser e deseja bem para si, não desejaria se tornar outro tipo de coisa, a saber, Deus.

Mas, então, qual foi o objeto de desejo de Lúcifer? Após distinguir esses sentidos que ser semelhante a Deus pode ter, esclarece que o desejo de ser semelhante a Deus por parte de Lúcifer foi

[...] porque desejou como fim último de sua bem-aventurança aquilo a que poderia chegar pelas próprias forças, desviando seu desejo da bem-aventurança sobrenatural, que é dada pela graça de Deus. Ou, se desejou como fim último, aquela semelhança com Deus que é dom da graça, quis possuí-la pela virtude de sua natureza, não por disposição do auxílio divino. Essa doutrina é concorde com a de Anselmo, quando afirma que o demônio desejou aquilo que teria alcançado se tivesse perseverado. Esses dois desejos redundam num só: porque por ambos se desejou a bem-aventurança final pela própria virtude, o que é próprio de Deus. (ST I.63.3).

Vemos que o objeto escolhido por Lúcifer é a bem-aventurança sobrenatural. Conforme dito anteriormente, os anjos possuem em ato todo o conhecimento natural, enquanto que estão

em potência para o conhecimento sobrenatural que só podem aprender com a revelação de Deus. Portanto, Lúcifer não tinha motivos para fazer uma má escolha em relação ao que ele poderia alcançar no conhecimento natural, já que estava perfeitamente em ato. Mas Lúcifer poderia ter feito uma má escolha a respeito de algo além do conhecimento natural, porque com relação ao conhecimento sobrenatural ele não estava em ato.

3.3 A natureza da bem-aventurança sobrenatural

O que é essa bem-aventurança sobrenatural? Tomás de Aquino responde em *ST* 62.1. Ele define o termo bem-aventurança como “a última perfeição da natureza racional ou intelectual”. Por essa razão, a bem-aventurança é desejada por natureza, porque tudo por natureza deseja sua última perfeição. Ele também distingue dois tipos de bem-aventurança – a que pode ser adquirida naturalmente e outra que pode ser adquirida apenas sobrenaturalmente no futuro, pela qual veremos a Deus em sua essência – e afirma que os anjos possuem imediatamente a primeira desde a sua criação em virtude da sua natureza, ao passo que os humanos não. Porém, a bem-aventurança sobrenatural “que excede a faculdade da natureza, os anjos não a possuíram desde o início de sua criação, porque não é ela algo natural, mas o fim da natureza. E, por isso, não deverão possuí-las logo desde o início”.

De acordo com *ST* I.12.4, as criaturas racionais podem alcançar a bem-aventurança natural pelas suas próprias faculdades. Mas não apenas isso, elas têm a potencialidade de experimentar a bem-aventurança sobrenatural que consiste na visão de Deus e que não pode ser atualizada pelo exercício de suas faculdades naturais. Essa incapacidade se dá devido à lacuna entre Deus e o mundo, e não à decisão arbitrária de Deus. Tomás de Aquino demonstra isso de uma maneira bem convincente. Em resumo, nenhum intelecto criado pode ver a essência de Deus porque todo intelecto criado existe de uma maneira finita que é inadequada para ser um meio pelo qual pode-se ver a essência de Deus. A razão para isso é que

[...] o conhecido está em quem conhece de acordo com o modo próprio deste. Por isso, o conhecimento de todo aquele que conhece é segundo o modo de sua natureza. Assim, se o modo de ser de uma coisa conhecida ultrapassa o modo da natureza de quem conhece, o conhecimento dessa coisa estará sem dúvida acima da natureza daquele que conhece. (*ST*. I.12.4).

Uma vez que o modo de ser de Deus transcende toda criatura, nenhuma criatura é um meio adequado pelo qual Deus possa ser conhecido.

Tomás distingue três modos diferentes de ser. O primeiro diz respeito àqueles cuja natureza é tal que eles existem como substâncias compostas de matéria e forma. O segundo modo de ser são as substâncias imateriais, nomeadamente os anjos, cujas naturezas possuem forma e não matéria e possuem a existência por causa de Deus. O terceiro modo de ser tem a existência por si mesmo, que é Deus, não há composição de forma e matéria de qualquer tipo. De modo que o ser de Deus transcende toda a criatura.

Tomás de Aquino segue discutindo que esses três modos distintos de ser possuem três objetos distintos de cognição. O intelecto humano, composto de matéria e forma, conhece coisas materiais, uma vez que o intelecto humano é um poder da alma que é a forma de um corpo. Seguindo Aristóteles, a cognição humana possui dois poderes distintos que cooperam entre si. Os sentidos que conhecem o particular e o intelecto que conhece o universal. Em relação aos sentidos, a operação ocorre por meio de corpos orgânicos na captação da composição de matéria e forma em algo individual. O intelecto pressupõe a sensação e capta a forma do objeto de modo a derivar o universal.

A cognição angélica, por outro lado, é de um tipo diferente. O objeto da cognição angélica é o ser angélico. Por sua própria natureza, o anjo conhece a si mesmo e a outros anjos de maneira inata. Ao contrário do conhecimento humano que só conhece as formas presentes na matéria por mediação ou inferência, eles conhecem as formas não existentes na matéria de modo direto.

Finalmente, a cognição divina tem por objeto primário e natural a própria essência de Deus. Deus não conhece a essência divina por meio de alguma outra coisa que não a essência divina. Pois a única maneira pela qual a essência divina pode ser conhecida é por meio da própria essência divina, e porque esse modo de ser é exclusivo de Deus; nenhuma criatura pode conhecer Deus pelos recursos disponíveis a ela em virtude de sua natureza.

E concluirá que “o intelecto criado não pode ver a Deus em sua essência, a não ser que Deus, por sua graça, se una ao intelecto criado como inteligível a ele” (*ST I.12.4*). Ou seja, de acordo com a regra divina que existe por causa da natureza inevitável das coisas existentes, a bem-aventurança sobrenatural poderia ser alcançada apenas pela graça e não por forças próprias. Portanto, a visão de Deus é algo possível para criaturas racionais, mas além do que é naturalmente possível para elas.

Não havia nada de errado em desejar a bem-aventurança sobrenatural, que consiste em ver Deus; apenas a maneira pela qual os anjos desejavam a bem-aventurança sobrenatural era

culpável. Eles não o desejavam em sujeição à regra divina, segundo a qual a bem-aventurança sobrenatural deveria ser obtida pela graça divina, e não pelo esforço dos próprios anjos.

3.4 A sujeição à regra divina

Os anjos caídos falharam em considerar a regra divina porque eles tinham uma crença errada? Tomás de Aquino trata disso em *D.M* 1.3 quando discute sobre o bem ser a causa do mal. Em caso positivo, os anjos teriam falhado cognitivamente, pois teriam achado que poderiam ver a Deus sem a graça. Essa alternativa não está disponível para Tomás de Aquino, já que antes de pecarem os anjos não podem ter juízos errôneos e não podem entender como bom o que na verdade é ruim.

Em vez disso, Tomás de Aquino afirma que Lúcifer falhou em considerar que sua natureza era tal que ele não poderia se unir a Deus sem a graça. Assim, seu fracasso cognitivo, que precedeu sua má escolha, não foi o fato de ele ter uma crença errada, mas de não ter exercitado suas capacidades naturais para ter a crença correta sobre si mesmo e ter percebido que era incapaz de ver Deus pelo exercício de suas capacidades naturais. O fato de ele não ter formado essa crença não era em si uma falha, mas deu condição para uma falha, nomeadamente, a escolha de buscar a bem-aventurança sem a graça de Deus. Tomás de Aquino sucintamente escreve:

E não há necessidade de procurar uma causa desse não uso da regra mencionada, pois a própria liberdade da vontade, pela qual ela pode ou não agir, é suficiente para explicar o não uso. E [...] não atender a essa regra não é, por si só, mau, nem erro moral, uma vez que a alma não é capaz de sempre cumprir essa regra. Mas o não cumprimento da regra primeiro assume o aspecto do mal, porque a alma passa a fazer uma escolha moral sem considerar a regra. [...] a falha moral da vontade consiste no fato de que a vontade passa a escolher sem usar a regra da razão ou a lei de Deus, não simplesmente no fato de que a vontade não atende à regra.

A falta de consideração da regra, por si só, não implica necessariamente a escolha do mal, uma vez que ela não implica o descumprimento da regra em que a vontade é levada a agir. Mesmo na falta de consideração da regra, os anjos ainda possuem liberdade para agir ou não. Porém, ainda há liberdade para, no momento da ação, considerar a regra ou não. E o que faz um agente racional agir sem considerar a regra superior? Segundo a citação acima, nada externo ao agente, apenas a vontade própria. O pecado angélico pressupõe uma falta voluntária de consideração da regra divina. Em outras palavras, a resposta do porquê eles não consideraram

a regra divina da ação ao não avaliarem o seu próprio juízo prático não possui uma causa que não seja o agente que faz a escolha. O exercício do conhecimento está sujeito à vontade. A falta de consideração é voluntária e poderia ser evitada pela vontade.

Os anjos caídos teriam pecado ao não considerarem a regra divina? Se sim, então este pecado deve ser explicado. Tomás de Aquino na sua discussão sobre a causa do mal em *ST* I.49.1ad3 argumenta que a falta de consideração da regra divina não é pecaminosa. “Nos agentes voluntários, – afirma Aquino –, a deficiência da ação procede da vontade deficiente em ato, na medida em que não se submete à sua regra. Esta deficiência não é uma culpa; segue-se à culpa pelo fato de que o sujeito opera com tal culpa”. Em outras palavras, a não consideração da regra só se torna pecaminosa no momento em que alguém efetivamente executa uma ação para a qual a regra é relevante.

Em *ST* I-II.75.1ad3 sobre se o pecado tem uma causa, Tomás de Aquino argumenta na mesma linha de raciocínio de que

[...] deve-se dizer que a causa do pecado é a vontade sem a aplicação da regra da razão ou da lei divina. Ora o fato de não empregar tais regras não é em si um mal, nem culpa e nem pena, enquanto não se age. Portanto, segundo isso, o primeiro pecado não tem por causa um mal, mas um bem carente de um outro bem.

Portanto, o anjo não peca ao não considerar a regra divina, mas apenas quando age não considerando a regra divina por sua própria vontade. A ação em vista de um bem – a bem-aventurança sobrenatural – é boa. Mas a maneira pela qual Lúcifer agiu em vista desse bem é ruim; não porque pecou desejou o mal, mas desejou um bem sem outro bem.

3.5 Uma objeção

Giorgio Pini (2013) critica a explanação de Tomás de Aquino do primeiro pecado reconhecendo que de fato é impossível Deus criar um mundo no qual não seja possível uma escolha ruim, por causa da disparidade entre Deus e suas criaturas que cria a diferença entre bem-aventurança natural e sobrenatural. “No entanto”, diz ele,

[...] parece que Deus poderia ter criado o mundo de tal maneira que uma má escolha, embora possível, nunca teria sido feita por um agente racional. Pois Deus poderia ter feito Lúcifer gozar da visão beatífica desde o momento de sua criação. Se Lúcifer tivesse sido sobrenaturalmente feliz no momento de sua criação, ele não teria motivos para fazer uma má escolha. A má escolha de Lúcifer é explicável apenas se sua bem-aventurança se atrasar. Mas Deus decidiu não criar Lúcifer em um estado de bem-

aventurança. Assim, Lúcifer poderia racionalmente fazer a má escolha de alcançar a bem-aventurança por suas próprias forças. Ele fez isso, e o mal entrou no mundo. (PINI, 2013, p. 70).

Pini está dizendo que é possível que Deus fizesse as coisas de tal maneira que Lúcifer nunca tivesse pecado. Podemos concordar que isso seja verdadeiro. Porém, em nossa opinião, Pini erra o alvo nessa crítica. A preocupação de Tomás de Aquino não é oferecer as razões pelas quais Deus permitiu a queda. Conforme ele aparentemente reconhece em seu próprio artigo ao apresentar o problema do primeiro pecado, a real preocupação de Tomás é nos dar um relato de como é possível um agente inteiramente bom fazer uma escolha má mesmo que não possua motivos maus para isso.

O problema do primeiro pecado é fundamentalmente distinto do que poderíamos chamar de problema comum do mal. O problema comum do mal possui duas versões, a lógica e a evidencial. O problema lógico pode ser formulado assim: se Deus é onipotente, onisciente e sumamente bom, por que existe o mal? Se ele é sumamente bom, parece que ele faria tudo ao seu alcance para impedir o mal; e se ele é onipotente, ele tem poder para impedir o mal; evidencia-se que a existência de Deus é logicamente incompatível com a existência do mal. A resposta teísta é negar que é proposição de que se Deus é sumamente bom, ele faria tudo ao seu alcance para impedir o mal, pois pode existir algum bem maior cuja realização exija a existência do mal. Desse modo, Deus e o mal podem coexistir logicamente. O problema evidencial do mal, que está no centro do debate contemporâneo sobre o problema do mal, afirma que a nossa observação de males aparentemente gratuitos constitui uma boa evidência de que Deus não existe. Em ambos os problemas, os teístas *teodicistas* tentam mostrar a razão de Deus para permitir o mal – o bem maior que justifica Deus ao permitir o mal, seja lá qual for. Enquanto que os teístas céticos pensam não ser possível conhecermos a razão de Deus dada a disparidade entre o conhecimento divino e o humano. O ponto é que o problema lógico e evidencial do mal suscita a questão das razões pelas quais Deus permite o mal – e isso inclui o primeiro pecado. É certo que o problema do primeiro pecado, tal como até aqui abordado, não explora as razões de Deus, apenas visa a explicar a possibilidade da queda de Lúcifer. Portanto, podemos concluir que é trivial para o problema do primeiro pecado, conforme definido, que Deus poderia ter feito o mundo de modo a não existir o mal.

CONCLUSÃO

A questão que nos guiou no presente artigo foi como um agente criado inteiramente bom poderia fazer o mal. A partir dos problemas postos à explicação do primeiro pecado com base no relato de *akrasia* aristotélico, expusemos a explicação tomista do primeiro pecado, baseando, fundamentalmente, na *Suma teológica*.

Dado tudo o que foi dito, podemos concluir que Tomás de Aquino consegue preservar a bondade de Deus, pois Deus criou Lúcifer sem nenhuma deficiência cognitiva ou volitiva. Além disso, Deus não estabelece limites arbitrários, pois não poderia ter criado o mundo de outra maneira em que Lúcifer pudesse ter a bem-aventurança sobrenatural naturalmente, já que somente Deus desfruta a bem-aventurança sobrenatural por natureza. Tomás de Aquino também preservou a racionalidade da ação de Lúcifer, já que este escolheu o bem, a saber, a bem-aventurança final; porém o fez sem considerar os limites de sua natureza. Ao esclarecer como uma natureza intelectual perfeita pode fazer o mal, a teoria tomista da livre decisão desenvolve uma nuance de sofisticação que ainda hoje é coerente.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO, Santo. **A natureza do bem V**. MEDIEVALIA, Faculdade de Letras do Porto e Faculdade de Teologia da Universidade Católica Portuguesa, Porto, 1992, v. 1.

AGOSTINHO, Santo. **O livre-arbítrio**. São Paulo: Ed. Paulus, 1995.

THOMAS AQUINAS. **On evil**. REGAN, Richard; DAVIES, Brian (*orgs.*). NI: New York, 2003.

THOMAS AQUINAS. **Treatise on the divine nature Summa Theologiae I**. 1-13. SHANLEY, Brian; PASNAU, Robert (*orgs.*). Indianapolis: IN, 2006.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. Trad. de Leonel Vallandro. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

DESTRÉE, Pierre; BOBONICH, Christopher. **Akrasia in greek philosophy: from Socrates to Plotinus**. Leiden: Brill, 2007.

HICK, John H. **Evil and the God of love**. 5th edition. London: Macmillan, 2010.

HOFFMANN, Tobias. Theories of angelic sin from Aquinas to Ockham. *In*: HOFFMANN, Tobias. **A companion to angels in medieval philosophy**, Chicago: Brill, 2012. p. 283-316.

KING, Peter. Augustine and Anselm on angelic sin. *In*: HOFFMANN, Tobias. **A companion to angels in medieval philosophy**, Chicago: Brill, 2012. p. 261-282.

PINI, Giorgio. What Lucifer Wanted: Anselm, Aquinas, and Scotus on the Object of the First Evil Choice. *In*: PASNAU, Robert. **Oxford Studies in Medieval Philosophy Volume 1**, 2013.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma teológica**. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2009.