

A ORIGEM DO MAL E A LIBERDADE HUMANA
uma análise à luz da filosofia tomista

THE ORIGIN OF EVIL AND HUMAN FREEDOM
An analysis in light of Thomistic philosophy

Wellington Oliveira

Doutorando em Filosofia pela UFPR. Mestre em Filosofia pela mesma instituição.

Orcid: <https://orcid.org/0009-0007-9180-1151>

E-mail: oliveirawc@yahoo.com

RESUMO:

O objetivo deste artigo é examinar as estruturas basilares que fundamentam o problema do mal, a saber, a natureza e a causa do pecado, bem como os mecanismos de ação que levam os seres humanos a cometerem atos maus. Com isso, pretende-se evidenciar que a natureza do mal não pode ser remontada a Deus, mas sim ao próprio ser humano como agente moral livre. A fim de explanar e responder essa problemática, este trabalho busca, a partir da perspectiva tomista, em um primeiro momento, analisar a natureza e a origem do mal. Em seguida, investigar-se-á se o mal pode ser uma causa final desejada pelo agente. Por fim, buscar-se-á analisar o mal como fruto das ações livres dos entes voluntários, as quais emergem a partir do distanciamento da reta razão e da lei divina.

PALAVRAS-CHAVE: Liberdade. Mal. Pecado. Tomás de Aquino.

ABSTRACT:

The aim of this article is to examine the foundational structures that underpin the problem of evil, namely, the nature and cause of sin, as well as the mechanisms of action that lead human beings to commit evil acts. The intent is to demonstrate that the nature of evil cannot be traced back to God, but rather to the human being as a free moral agent. To explore and address this issue, this work seeks, from a Thomistic perspective, to first analyze the nature and origin of evil. Then, it will be examined whether evil can be a final cause desired by the agent. Finally, the analysis will focus on evil as a result of the free actions of voluntary beings, which arise from a departure from right reason and divine law.

KEY-WORDS: Freedom. Evil. Sin. Thomas Aquinas.

INTRODUÇÃO

O problema do mal é um tema que instiga a mente de filósofos da religião por todo o mundo. Porém, esse tema está longe de ser recente ou obsoleto. Ainda no medievo, o filósofo e teólogo cristão Tomás de Aquino se deparou com a questão e buscou oferecer uma resposta à indagação incisiva e fundamental dos seus opositores, a saber: “pois, um dos contrários, sendo infinito, destrói o outro totalmente. E como, pelo nome de Deus, se entende um bem infinito, se existisse Deus, o mal não existiria. O mal, porém, existe no mundo. Logo, Deus não existe” (*STh*, Ia, q.2, a.3, obj.1)¹. Essa

¹ “*Videtur quod Deus non sit. Quia si unum contrariorum fuerit infinitum, totaliter destruetur aliud. Sed hoc intelligitur in hoc nomine Deus, scilicet quod sit quoddam bonum infinitum. Si ergo Deus esset, nullum malum inveniretur. Invenitur autem malum in mundo. Ergo Deus non est*”. A fim de facilitar o trabalho de consulta, citaremos a obra *Suma de teologia* conforme o modelo de citação tradicionalmente utilizado na literatura corrente, a saber, (*STh*). Manteremos o mesmo

questão serviu como alicerce para sua resposta posterior, que foi elaborada detidamente nas questões 48 e 49 da sua *Suma de Teologia*, a qual busca demonstrar que a existência do mal, de modo algum, implica na inexistência de Deus.

Porém, outras questões podem ser levantadas, como, por exemplo, sendo Deus o criador de tudo o que existe, Ele pode ser responsabilizado pelo mal existente no mundo? Em outras palavras, se criar é causar ser, Deus, como criador da existência dos entes² livres, não seria também responsável pelas operações realizadas pelo ser humano? Se assim o é, não seria Deus o causador do mal e do pecado?

Diante de tais questionamentos, faz-se necessário clarificar a relação entre a liberdade dos entes livres como causadora do mal moral e do pecado, e sua possível origem na vontade divina. A fim de explicitar essa questão, esse trabalho busca, a partir do arcabouço tomista, em primeiro lugar, analisar o que é o mal a partir da investigação da sua origem e natureza. Em um segundo momento, analisar-se-á se o mal pode ser apetecido pelos entes voluntários. Por fim, será analisada a relação entre intenção, vontade e pecado, buscando, com isso, demonstrar que o mal moral é fruto da corrupção da reta razão humana a partir do afastamento da lei divina.

1. A NATUREZA E A ORIGEM DO MAL

Tomás de Aquino sustentou que “não é possível que o mal exprima um ser, uma certa forma ou natureza”³ (*STh* I, q.48, a.1). Ao invés de definir um ente, uma forma ou uma natureza, o Aquinate afirma que a palavra “mal” exprime uma certa ausência de bem, fazendo com que, nesse sentido, o mal seja concebido como uma espécie de “não-ser” e, por isso, “eis que se diz que o mal nem é existente nem é bom”⁴ (*STh* I, q.48, a.1).

Evidentemente, essa conotação não implica na ideia de que Tomás considere o mal como uma mera ilusão, muito menos que ele adote um otimismo fictício e contestável, ou negue a realidade dos males existentes no mundo. Ao contrário, o mal é reconhecido como uma realidade concreta existente, visto que seus efeitos podem ser sentidos e observados na vida humana. Assim, o mal não possui uma natureza ontológica⁵.

padrão em relação às demais obras de Tomás de Aquino, tais como: *Suma contra os gentios* (SCG), *Quaestiones Disputatae de Malo* (De Malo), *Questões disputadas sobre a alma* (QDSA), *Questões disputadas sobre a verdade* (De Veritate) e *Compêndio de teologia* (CTh).

² Conceito correspondente ao “que é”, ou seja, em qualquer dos significados existenciais de ser (Abbagnano, 2007, p. 334).

³ “Unde non potest esse quod malum significet quoddam esse, aut quandam formam seu naturam”.

⁴ “Et pro tanto dicitur quod malum neque est existens nec bonum”.

⁵ Tomás aceita a perspectiva agostiniana de que o mal não é uma substância (Agostinho, 2021, VII, 12). Nesse sentido, se o mal tivesse uma existência própria, ele seria um bem, visto que tudo o que existe é bom. Porém, de modo antagônico, o Aquinate sustenta que o mal não só não é um bem, mas é a privação de um bem (como se verá adiante).

Com o propósito de elucidar a questão, Tomás propõe a distinção entre dois modos de conceber a ausência de algo: a negação e a privação. A negação denota a ausência de algo que não pertence à essência do ente, uma vez que tal elemento não é inerente à sua natureza. Por exemplo, nos seres humanos, a ausência de asas não configura uma forma de mal, visto que os seres humanos não possuem, por sua natureza, a capacidade de voar. Por outro lado, o segundo modo de ausência, a privação, refere-se à falta de algo que, por sua própria natureza, deveria estar presente no ente. Para ilustrar essa assertiva, podemos mencionar a capacidade visual que é inerente à essência da natureza humana. Assim sendo, um homem que não pode ver está privado da capacidade de enxergar, um bem que, por natureza, deveria estar presente.

Portanto, a ausência de algo que não é inerente à natureza de um ente não constitui um mal para aquele que não o possui; no entanto, a ausência em forma de privação de um bem devido a determinado ente é categorizada como tal.

No desenvolvimento de sua tese, Tomás de Aquino também introduz uma distinção entre o mal enquanto essência (o mal em sua própria natureza) e o mal em relação àquilo em que se manifesta (o sujeito do mal). Para sustentar sua posição, logo nas primeiras questões abordadas em seu tratado “*De Malo*”⁶, o filósofo enuncia: “Assim como o branco, o mal se diz de dois modos. De um modo, quando se diz branco, pode-se entender isto que é o sujeito da brancura; de outro modo, diz-se branco isto que é branco, enquanto é branco, a saber, o próprio acidente”⁷ (*De Malo*, q.1, a.1).

Essa distinção foi realizada com o intuito de dirimir um equívoco recorrente nas discussões de sua época, a saber, a miscelânea entre o mal enquanto essência e o sujeito no qual o mal se manifesta. Para tal desígnio, Tomás recorre ao léxico aristotélico e desvela que a brancura é uma qualidade (categoria) que só pode existir intrinsecamente em uma substância.

De maneira análoga, argumenta Tomás, ocorre a operação do mal. Nesse sentido, o ser possui uma dupla acepção. Em um sentido, significando a entidade da coisa, a qual, enquanto dividida pelos dez predicamentos, converte-se na coisa. Noutra, significa a verdade da proposição consistente na composição notificada “se é” (*STh* I, q.48, a.2, obj.3). É sob esse aspecto que, quando nos referimos ao mal, comumente nos reportamos aos sujeitos do mal, como, por exemplo, quando dizemos que a cegueira está nos olhos ou que aquele que está doente está privado da boa saúde, a qual constitui o modo de ser apropriado àquela classe de ente.

⁶ O tratado *De malo* (originalmente intitulado *Quaestiones Disputatae De Malo*) foi recentemente publicado no Brasil pela Editora Ecclesiae, que o subdividiu em três volumes. O primeiro volume, intitulado “*O mal e o pecado: sobre o mal, questões 1-7*”, aborda a essência do mal e suas implicações. O segundo volume, intitulado “*Os sete pecados capitais: sobre o mal, questões 8-15*”, discute especificamente sobre os pecados capitais e como eles se revestem de bem aparente. Por último, o terceiro volume recebeu o título de “*Os demônios: sobre o mal, questão 16*”, buscando entender os demônios a partir da sua origem metafísica e da tradição católica. Embora o texto referido faça parte do primeiro volume dessa obra, manteremos a nomenclatura *De Malo*.

⁷ “*Quod sicut album, ita et malum dupliciter dicitur. Vno enim modo cum dicitur album, potest intelligi id quod est albedini subiectum; alio modo album dicitur id quod est album in quantum est album, scilicet ipsum accidens*”.

Dessa forma, o mal não se configura propriamente como um ente substancial, mas sim como a privação⁸ de um bem que, por natureza, é próprio do ente em questão.

Mas se o mal é uma privação, qual é sua origem? Poderia ser Deus a causa do mal? Para o Aquinate, a resposta é negativa.

Se Deus causasse o mal, isso significaria que deveria haver alguma deficiência em Deus. Mas sendo a suma perfeição, Ele não possui nenhuma deficiência. Isso decorre na noção de que o mal seja causado de alguma forma que não pressuponha nenhuma deficiência no agente. Assim sendo, quando se afirma que Deus é a causa do mal, não o é na forma de uma causa deficiente, uma vez que Deus não pode ser deficiente⁹. Além disso, no que concerne ao mal moral, de forma alguma ele pode ser regredido à Deus. Ora, o mal moral tem noção de culpa, visto que ele é fruto da falha da vontade em relação ao fim devido, porque intenta a um fim indevido. Em outras palavras, ele é a destruição da ordem criada por Deus. Se Deus quisesse o mal moral, estaria indo contra sua própria natureza e contra seu próprio intento para a criação.

Essa concepção levou Tomás a explicar a causa do pecado de duas formas: direta e indiretamente. Segundo o Aquinate, um indivíduo pode pecar diretamente inclinando sua vontade ou a de outrem, enquanto, indiretamente, não impedindo outros de pecarem (*STh* I-II, q.79, a.1). Além disso, ele complementa sua argumentação, dizendo:

“Contudo, em Deus, nem o princípio ativo pode ser deficiente, porque a sua potência é infinita; nem sua vontade pode falhar em relação ao fim devido, porque a sua própria vontade, que é também a sua natureza, é a Suma Bondade, que é o fim último e a primeira regra de todas as vontades”¹⁰ (*De Malo*, q.3, a.1).

Disso resulta que Deus não pode ser diretamente a causa do pecado; nem seu, nem de outrem. Isso porque Deus inclina todas as coisas e as faz convergir para si, que é o fim último. Uma vez que o pecado implica o afastamento da ordem existente em Deus como fim, é impossível, para si ou para

⁸ É fundamental sustentar que, se o mal não fosse uma privação, dois absurdos se seguiriam. Em primeiro lugar, existem certos bens exclusivos a cada ente e que não são compartilhados por nenhum outro, tais como a "humanidade" para os humanos e as asas para os pássaros. Isso demonstra que não é próprio do ser humano, por exemplo, possuir as asas das aves, a dureza da pedra ou a leveza das folhas. No entanto, se o mal fosse considerado uma ausência absoluta de ser, uma pura negação, então teríamos que considerar o homem mau por não ter a “velocidade da cabra ou a fortaleza do leão” (*STh* I, q.48, a.3). Isto posto, evidencia-se que seria necessário admitir que qualquer falta de qualquer bem em um ente seria um mal, o que é um absurdo.

⁹ Tomás sustenta que a perfeição do universo consiste em sua ordenação, a qual chamou de “bem da ordem do universo”. Sob esse aspecto, o Aquinate afirma que essa perfeição é derivada da diversidade e multiplicidade de entes existentes, tanto no âmbito material como imaterial (*STh* I, q.47, a.1). Porém, essa desigualdade resulta, especialmente nos entes materiais, no processo de corrupção. Assim sendo, a tendência ao não-ser é natural aos entes contingentes, o que, para muitos, pode ser considerado um mal. Porém, Tomás sustenta que Deus não quis a morte em si mesma, mas a permitiu *per accidens*, visto que ela é o resultado do bem da ordem do universo, o qual, esse sim, foi desejado *simpliciter* por Deus (*STh* I, q.49, a.1). Assim, Deus não pode ser considerado como uma causa deficiente.

¹⁰ “*In Deo autem neque actuum principium potest esse deficiens, eo quod eius potentia est infinita, nec eius uoluntas potest deficere a debito fine, quia ipsa eius uoluntas que etiam est eius natura, est bonitas summa que est ultimus finis et prima regula omnium uoluntatum*”.

outrem, ser causa do afastamento de tal ordem, visto que ela dele próprio depende. Logo, Ele não pode ser diretamente causa do pecado, afinal, se essa ordem é querida por Deus, o qual quer preservá-la, não poderia almejar sua destruição. Afirmar que Deus é o causador do mal moral é o mesmo que sustentar que ele quer algo que contraria sua própria vontade.

Mas, Deus também não pode ser causa indireta do pecado, fazendo com que outros pequem. No sentido utilizado aqui, o pecado consiste na aversão da vontade criada ao fim último. No entanto, é impossível que Deus faça com que uma vontade se afaste do seu *telos* (fim), já que Ele mesmo é tal fim. Mais uma vez, isso seria ir na direção oposta do seu desígnio inicial para a criação. Assim, “convém a Deus converter todas as coisas a si mesmo, e, por consequência, não afastar ninguém d’Ele mesmo”¹¹ (*De Malo*, q.3, a.1). Nesse sentido, Deus não é nenhum agente a pecar arbitrariamente. Assim, Ele também não pode ser causa indireta do pecado.

Se Deus não é a causa do mal, qual seria esta? Para Tomás, a causa do mal é o bem. Em suas palavras, “o mal não pode ser agente, porque tudo que age, age enquanto é ato presente e perfeito. Também o mal não pode ser efeito, porque o termo de toda geração é a forma e o bem”¹² (SCG III, 7). Além disso, “o que é mau em si mesmo não pode ser natural a coisa alguma, pois é da razão do mal ser privação daquilo que está destinado a ser da coisa que lhe é devido”¹³ (SCG III, 7). Assim sendo, se o mal é a privação do que é natural a determinado ente, não pode ser natural a coisa alguma, visto que tudo o que inere a uma coisa, é bom para a coisa.

Por esse motivo, de modo algum, o mal pode ser causa, isso porque toda causa é ou material, ou formal, ou eficiente ou final. Por isso, ele diz:

“O mal não pode ser matéria, nem forma, pois o ente em ato e o ente em potência são bons. De modo semelhante, também não pode ser agente, porque a coisa opera segundo está em ato e tem forma. Nem o mal pode ser fim, porque está fora da intenção. Por isso, o mal não pode ser causa de coisa alguma. Logo, se uma coisa é causa do mal, deve ser causada pelo bem”¹⁴ (SCG III, 10).

A impossibilidade de que o mal possua uma causa própria é deduzida diretamente da sua própria concepção, uma vez que o mal é essencialmente uma privação que parasita um determinado bem. Dessa maneira, o mal só poderá ser causado na medida em que tal bem for também causado. O bem, por outro lado, pode ser a causa do mal de forma accidental, seja devido a uma deficiência

¹¹ “*Est igitur hoc Deo conueniens quod omnia ad se ipsum conuertat, et per consequens quod nichil auertat a se ipso*”.

¹² “*Malum autem non potest esse agens: quia quicquid agit, agit inquantum est actu existens et perfectum. Et similiter non potest esse factum: nam cuiuslibet generationis terminus est forma et bonum*”.

¹³ “*Quod autem est secundum se malum, non potest esse alicui naturale. De ratione enim mali est privatio eius quod est alicui natum inesse et debitum ei*”.

¹⁴ “*Malum autem non potest esse neque matéria neque forma: ostensum est enim supra quod tam ens actu, quam ens in potentia, est bonum. Similiter non potest esse agens: cum unumquodque agat secundum quod est actu et formam habet. Neque etiam potest esse finis: cum sit praeter intentionem, ut probatum est. Malum igitur non potest esse alicuius causa. Si igitur aliquid sit causa mali, oportet quod sit a bono causatum*”.

intrínseca que possui, seja em virtude de sua perfeição ou virtude. Nesse contexto, “pode ocorrer que o mal, que é um bem defectivo, seja causa do mal; mas é necessário que a causa primeira do mal não seja um mal, mas um bem”¹⁵ (*De Malo*, q.1, a.3).

Isso significa, por exemplo, que uma perna com má formação congênita (mal) pode causar um claudicar no andar (efeito mal). Mas a má formação congênita priva o ente do correto caminhar pelo fato de privar o membro do seu desenvolvimento devido (o qual é um bem). Assim, o mal, por ser um efeito accidental, remete-se ao bem ao qual está intrinsecamente associado, que é um efeito por si. Portanto, o que possui causa própria é o bem, enquanto o mal só pode ter uma causa de maneira accidental.

Nesse sentido, o mal é como um parasita que priva um indivíduo da perfeita saúde ou como a ferrugem que priva o metal da sua perfeita forma. Se remover o parasita, a saúde é restituída, mas, se remover o indivíduo que é acometido por ele, não haverá nem o bem da vida, nem o mal da privação. Logo, o que possui causa própria é o bem, enquanto o mal só pode ter uma causa de maneira accidental e que depende do bem para sua existência.

Porém, como o mal pode estar atrelado à liberdade do indivíduo? Como pode ser explicado a origem do mal moral? Pode o indivíduo livre optar livremente pelo mal? Analisaremos essas questões mais detidamente na seção subsequente.

2. O MAL COMO CAUSA FINAL

Tomás considera que o mal pode estar em uma substância ou numa ação (*SCG* III, c.VI). Ele ocorre em uma substância quando esta carece de algo para o qual está destinada ou deveria possuir, enquanto, em no caso de uma ação, o mal se manifesta nos agentes naturais devido a um defeito na potência ativa. Além disso, para o Aquinate, o ente e o bem são convertíveis, concepção essa que se inclina à conclusão de que todo ente, enquanto tal, é bom.

Ao abordar a questão da distinção entre ente e bem, Tomás de Aquino emprega a diferenciação entre a distinção real e a distinção de razão. Nesse sentido, ele afirma que “embora o ser e o bem sejam na realidade idênticos, contudo, como racionalmente diferem, essas duas noções não têm, tomadas em absoluto, a mesma significação”¹⁶ (*STh* I, q.5, art.1). Essa distinção decorre do fato de que, enquanto o ser denota propriamente o que é atual, o ato, em seu sentido específico, se relaciona à potência; portanto, o ente, em termos absolutos, é o que se distingue primariamente da potência

¹⁵ “*Contingit autem et malum, quod est defectuum bonum, esse causam mali; set tamen oportet deuenire ad hoc quod prima causa mali non sit malum set bonum*”.

¹⁶ “*Unde manifestum est quod bonum et ens idem secundum rem: sed bonum dicit rationem appetibilis, quam non dicit ens*”.

pura. Por isso, “pelo seu ser substancial, é que uma coisa é chamada ente, em sentido absoluto”¹⁷ (*STh* I, q.5, art.1, ad.1). Com base nisso, pode-se afirmar que a distinção entre ente e bem não é real, mas sim uma distinção de razão, ou seja, uma distinção que não difere realmente do outro, exceto em relação às suas concepções.

No entanto, surge a questão: em que sentido o bem difere do ente de acordo com sua concepção? A resposta reside no fato de que o bem "acrescenta" a ideia de ser desejável à noção de ente. Isso implica que o bem engloba tudo aquilo que todas as coisas apetecem, dentre os quais, a própria existência e a perfeição encontram lugar de destaque. Mas algo é considerado perfeito somente quando está em estado de atualidade. Contudo, algo está em ato se, e somente se, é ente. Assim, conforme a perspectiva de Tomás de Aquino, “o não-ser nunca é apetecido a não ser enquanto, por algum não-ser, conserva-se o próprio ser”¹⁸ (*De Malo*, q.1, art.1, ad.17). Nesse contexto, por exemplo, uma ovelha deseja a ausência de um lobo devido à ameaça que este representa à sua vida, evidenciando a busca pela preservação de sua existência. Portanto, o ser é intrinsecamente desejável por si mesmo, mas evitado de forma accidental, enquanto o não-ser é evitado por sua própria natureza e é desejado de forma accidental.

Assim sendo, aquilo que todas as coisas desejam (ou seja, o bem) só pode ser alcançado na medida em que for ente. Portanto, na medida em que todas as coisas existem, elas são consideradas boas e, portanto, todo ente, enquanto ente, é considerado bom (*CTh*, 118).

Diante do exposto, pode-se observar que, para Tomás, o mal não possui uma causa final; nem em agentes naturais, tampouco em agentes voluntários. Todo agente natural é movido por seu apetite natural, dado que todo ente apetece sua perfeição, seja por meio do apetite natural ou sensitivo. Uma vez que o apetite de um ente é atraído, deve haver algo que o atraia, pois é impossível que algo seja atraído pelo nada. Esse algo, necessariamente, deve ser um bem, visto que representa a perfeição do ente. Por isso, Tomás afirma que “é da essência do bem ser o termo do apetite, pois o bem é aquilo que todos desejam”¹⁹ (*SCG* III, 3).

Ora, uma vez que o mal é a privação do bem, ele não pode atrair e, por conseguinte, não pode ser causa final. Além disso, para que algo tenha um fim, é necessário que seja algo em si mesmo, e, como o mal é a “falta de algo”, ele não possui fim. Desse modo, o mal não pode ter (e nem ser) uma causa final.

No que concerne aos agentes voluntários, o padrão se mantém, mas, para além do apetite natural e sensitivo, o agente livre apetece um fim pela razão. Se o mal se opõe ao bem, ele não pode ser concebido como um fim e tampouco ser objeto de desejo. Nesse contexto, a única circunstância

¹⁷ “*Hoc autem est esse substantiale rei uniuscuiusque; unde per suum esse substantiale dicitur unumquodque ens simpliciter*”.

¹⁸ “*Quod non esse numquam appetitur nisi in quantum per aliquod non esse conseruatur proprium esse*”.

¹⁹ “*Hoc autem est de ratione boni, ut terminet appetitum: nam bonum est quod omnia appetunt*”.

em que o mal poderia ser considerado um fim seria se ele aparentasse ser um bem ao agente. No entanto, nesse caso, o agente estaria agindo sob a falsa percepção de que o mal é um bem, resultante da corrupção de sua reta razão. Por exemplo, um indivíduo que comete um furto o faz por acreditar que obter o objeto material de sua vítima representa um bem maior do que a preservação da dignidade e do valor da vida da sua vítima. Assim, ele não age motivado pelo mal em si, mas pela ilusão de que está tomando um bem maior, quando na verdade, está em posse de um bem menor. Isto posto, conclui-se que, se todo agente age por um fim percebido como um bem, nenhum agente age pelo mal enquanto mal, visto que ele está fora da intenção do agente.

Para elucidar adequadamente essa ideia, é imprescindível diferenciar entre "intenção" e "volição". A intenção refere-se àquilo que é por si mesmo desejado e apetecido. Nesse sentido, a intenção está direcionada para o fim, e o fim, enquanto tal, é sempre desejado por si mesmo. Por outro lado, a volição abrange não apenas aquilo que é apetecido por si mesmo, mas também o que é desejado por outra coisa. Em outras palavras, a volição não se limita ao fim último, mas também ao que é desejado em função desse fim. Dessa forma, desvela-se que a noção de volição é mais abrangente do que a noção de intenção, como expresso nas palavras de Tomás de Aquino, o qual afirma que “a intenção segue-se ao fim último, que é desejado por ele mesmo. Ora, a vontade refere-se também àquilo que alguém quer visando a outra coisa, embora não o queira simplesmente”²⁰ (SCG III, 6).

O Aquinate também sustenta que “nos agentes voluntários, a intenção dirige-se para um bem particular, se ela deve seguir a ação, pois as coisas universais não movem, mas movem as coisas particulares, nas quais está o ato”²¹ (SCG III, 6). Isso implica que, se um bem pretendido inclui simultaneamente a privação do bem segundo a razão, o mal moral decorre não causalmente. Por exemplo, um indivíduo que deseja conquistar uma mulher casada para seu próprio prazer está perpetrando um mal não-causal, visto que tal ato está associado à desordem do adultério. Nesse contexto, ao realizar o ato, o agente não tem necessariamente a intenção de promover o fim de uma relação matrimonial, mas sim de satisfazer seus próprios desejos, o que ocorre de forma voluntária e accidental. Por isso, embora o mal não esteja na intenção do agente, é, no entanto, voluntário.

Com o intuito de clarificar ainda mais essa questão, Tomás também oferece o exemplo de um barqueiro que lança uma carga valiosa ao mar para salvar sua vida de um naufrágio. Nesse caso, a intenção do agente não é simplesmente descartar a carga no mar, mas sim salvar-se. Tal ação demonstra que seu objetivo não é lançar as mercadorias ao mar em si, mas sim em virtude da salvação. Dessa maneira, o ato de lançar a carga é desejado apenas por acidente, mas, ainda assim, voluntário (SCG III, 6).

²⁰ “*Intentio enim est ultimi finis, quem quis propter se vult: voluntas autem est eius etiam quod quis vult propter aliud, etiam si simpliciter*”.

²¹ “*In agentibus autem voluntariis intentio est ad bonum aliquod particulare, si debet sequi actio: nam universalis non movent, sed particularia, in quibus est actus*”.

Portanto, o mal jamais é desejado por si mesmo, uma vez que carece de uma razão intrínseca de fim, sendo sempre desejado em relação a outra coisa, a qual, por sua vez, possui uma razão de bem. Consequentemente, o mal é voluntário, embora não de forma direta (*per se*), mas sim de maneira indireta (*per accidens*) (SCG III, 9).

Isto posto, Tomás de Aquino conclui que “é impossível o mal como tal ser apetecido, quer pelo apetite natural, quer pelo apetite animal, ou pelo intelectual, que é a vontade. Mas o mal podemos apetecê-lo por acidente, enquanto conduz a algum bem”²² (S*Th* I, q.19, a.9). Destarte, o mal não pode ser considerado uma causa final, nem a partir da intenção, nem a partir da volição. Isso porque, uma vez que o mal nas ações voluntárias não possui uma ordenação em relação ao fim, mas sim uma desordem quanto a esse propósito, infere-se que o mal na ação carece de um fim.

Porém, se o mal nunca é desejado pelo agente de forma intencional, o que explica a consumação de atos maus? Explanaremos essa questão a seguir.

3. O MAL COMO FRUTO DA AÇÃO LIVRE DOS AGENTES VOLUNTÁRIOS

Nas coisas voluntárias, a questão assume uma configuração diferente nos mecanismos de ação em comparação com os entes naturais. Para responder à pergunta “como um ente voluntário pode efetivamente agir?”, em sua *Suma de Teologia* (q.83, a.1), Tomás de Aquino apresenta três casos em que a ação de um ente ocorre na natureza. Primeiramente, existe a ação dos entes que agem sem discernimento. Esses são os entes que não possuem conhecimento, como, por exemplo, a pedra, a água e as folhas. Em segundo lugar, há aqueles entes que agem com discernimento, mas sem liberdade. Os entes pertencentes a este grupo agem por uma espécie de discernimento natural oriundo de seus instintos, como, por exemplo, a ovelha, que ao visualizar um lobo, discerne instintivamente – mas não racionalmente – que deve fugir de seu predador. Por fim, há aqueles que agem com discernimento e liberdade. Para Tomás, este é o modo característico dos entes racionais, pois é pela virtude cognoscitiva que eles discernem se devem evitar ou buscar alguma coisa. Através desse discernimento, são capazes de almejar diversas possibilidades relativas a um ato particular. Contudo, tal capacidade não provém do instinto natural, mas da reflexão racional.

Dessa forma, evidencia-se que a razão, ao lidar com questões contingentes, possui a capacidade de deliberar entre dois termos opostos, pois, dado que os atos particulares são contingentes, “o juízo da razão tem de se avir com termos opostos e não fica determinado a um só”²³ (S*Th* I, q.83, a.1). Consequentemente, é imperativo que o ser humano possua livre-arbítrio, pois este é o motor dos movimentos dos entes racionais que os leva à ação (S*Th* I, q.83, a.1, ad.3). Assim, seres

²² “*Impossibile est quod aliquod malum, inquantum huiusmodi, appetatur, neque appetitu naturali, neque animali, neque intellectuali, qui est voluntas. Sed aliquod malum appetitur per accidens, inquantum consequitur ad aliquod bonum*”.

²³ “*Et ideo circa ea iudicium rationis ad diversa se habet, et non est determinatum ad unum*”.

dotados de liberdade devem ser capazes de decidir entre termos opostos; de outra maneira, seriam inúteis os conselhos, as exortações, os preceitos, as proibições, as recompensas e as punições.

Todavia, a fim de esclarecer ainda mais a questão sobre o mal nas coisas voluntárias, parece pertinente aprofundá-la com base nas discussões anteriores.

Como mencionado, o mal e o não-ser estão fora da intenção e da vontade do agente, o qual sempre busca a sua perfeição e o bem. Essa inclinação se manifesta através de dois tipos de potências apetitivas: as potências apetitivas sensíveis, que seguem o conhecimento sensível, e a vontade, que segue o conhecimento intelectual. Sobre isso, Tomás de Aquino afirma que:

“E para seu esclarecimento, é preciso estabelecer-se preliminarmente que toda natureza intelectual é dotada de vontade. Com efeito, o intelecto é reduzido a ato enquanto tem intelecção mediante uma forma inteligível, como também uma coisa é natural é reduzida a ato do seu ser natural pela sua própria forma. Ora, a coisa natural, pela forma que completa a sua espécie, tem inclinação para as suas operações e para o seu fim, que alcança mediante aquelas operações, pois uma coisa opera tal qual é, e assim tende para o que lhe convém. Por isso, a inclinação para as operações próprias e para o fim próprio provém, da forma inteligível, no inteligente. Ora, a inclinação do ser de natureza intelectual é a vontade, que é também o princípio das nossas operações, mediante as quais o inteligente opera em vista do fim, pois o objeto da vontade é o fim e o bem. Logo, em todo ser inteligente deve haver vontade”²⁴ (SCG IV, 19).

Uma vez que ser conhecido pelo objeto é uma diferença accidental, visto que não afeta sua natureza (STh I, q.80, a.2, ad.1 e 2), nada impede a distinção entre a vontade e as potências apetitivas sensíveis. Pelo contrário, “é precisamente à medida que é apreendido que o objeto provoca o movimento afetivo, e não dá no mesmo ser apreendido pelos sentidos ou pela inteligência” (Gardeil, 2013, p. 164). Isso acontece pelo fato de que, pela primeira dessas faculdades, o objeto é compreendido como um bem particular, enquanto pela segunda, é apreendido sob a razão universal de bem. Assim, a vontade se relaciona simultaneamente com o fim e com os meios, e é também ela que desfruta do bem quando este é possuído.

Se o fim de uma ação é desejado apenas na medida em que o agente o considera um bem, torna-se patente que, de alguma forma, esse agente deve conhecer esse fim. Isso porque, caso não o conhecesse em alguma medida, não poderia considerá-lo um bem. Portanto, mesmo que a intenção de um agente possa ser definida como um ato da vontade, o elemento racional não está excluído.

²⁴ “Ad cuius evidentiam praemitti oportet quod in qualibet intellectuali natura oportet inveniri voluntatem. Intellectus enim fit in actu per formam intelligibilem in quantum est intelligens, sicut res naturalis fit actu in esse naturali per propriam formam. Res autem naturalis per formam qua perficitur in sua specie, habet inclinationem in proprias operationes et proprium finem, quem per operationes consequitur: quale enim est unumquodque, talia operatur, et in sibi convenientia tendit. Unde etiam oportet quod ex forma intelligibili consequatur in intelligente inclinatio ad proprias operationes et proprium finem. Haec autem inclinatio in intellectuali natura voluntas est, quae est principium operationum quae in nobis sunt, quibus intelligens propter finem operatur: finis enim et bonum est voluntatis obiectum. Oportet igitur in quolibet intelligente inveniri etiam voluntatem”.

Mas estar inclinado para um determinado fim constitui apenas o primeiro passo: é necessário que essa inclinação seja seguida pela busca dos meios adequados para alcançá-lo; meios estes que são definidos pelo elemento racional. Assim, mesmo possuindo uma vontade espontânea em direção ao fim natural, é imprescindível a deliberação racional sobre os meios a serem empregados para atingir esse fim. Subsequentemente, é requerido que a vontade realize um ato de escolha, optando por um desses meios em detrimento dos outros (Gilson, 2020, p. 369). Em outras palavras, pode-se afirmar que a vontade não é senão o órgão da causalidade eficiente no agente voluntário, e a escolha voluntária manifesta, basilarmente, a espontaneidade de uma natureza que contém em si o princípio das próprias operações – ou que é, de fato, esse princípio. É nesse contexto que Tomás assevera que “está no poder da vontade obedecer ou transgredir a devida ordem”²⁵ (SCG III, 140).

Nesse sentido, é possível afirmar que, inicialmente, o agente dirige sua intenção a um determinado bem. Essa intenção representa o ponto inaugural da ação. Assim, com esse primeiro ato da vontade, a ação já se encontra em processo, mesmo que sua conclusão ainda não tenha ocorrido. Ademais, a intenção também desempenha um papel determinante na qualidade moral da ação a ser empreendida. Por isso, pode-se considerar que, se a intenção do agente que se propõe a realizar uma ação é má, então a ação subsequente será moralmente má.²⁶ Dessa forma, ao pecado cometido por meio de atos e palavras, adiciona-se o pecado que se manifesta no pensamento, uma vez que este constitui a fonte do primeiro. Com efeito, o fundamento do pecado reside naquele que é perpetrado no coração; assim, as palavras e ações meramente dão continuidade aos seus desdobramentos. Portanto, torna-se evidente que a essência do bem e do mal moral pode ser transmitida do ato à vontade (Gilson, 2006, p. 422), o que denota que o pecado concebido no pensamento ou no coração humano é fruto de uma corrupção da intenção do homem.

Entretanto, algum objetor pode indagar: como discernir entre uma intenção boa ou má? Além disso, o que exatamente é o pecado?

O Aquinate propõe perscrutar tais questões a partir da essência do agente voluntário. Ele considera que ato moralmente bom ou virtuoso é aquele que está em consonância com a natureza intrínseca do sujeito que o realiza (Gilson, 2020, p. 297). Sua fundamentação consiste na concepção de que um ser voluntário é uma substância individual dotada de natureza racional, composta tanto pelo corpo quanto pela alma (*STh* I, q.76, a.1).

²⁵ “*Quod observatio vel transgressio debiti ordinis est in potestate humanae voluntatis constituta*”.

²⁶ Deve-se lembrar, como anteriormente descrito, que um agente nunca intenta o mal por si mesmo; logo, essa intenção ou ação má é fruto de intenções e escolhas de meios que não são tão bons, resultantes do distanciamento da reta razão e da lei divina, culminando em uma espécie de “cálculo errôneo” para a obtenção do bem apetecido.

A filosofia tomista tem em seu cerne a compreensão da relação entre alma e corpo²⁷, onde afirma que a alma²⁸ é a forma substancial do corpo. Essa abordagem envolve uma análise metódica da imaterialidade da alma, bem como considerações sobre sua natureza enquanto forma corpórea e intelectual (STh I, q.75, a.5). Sob essa perspectiva, a alma desempenha um papel crucial, sendo o princípio mediante pelo qual o corpo adquire sua existência atual (QDSA, q.1, a.1). Assim, como forma substancial do ente, a alma infunde vitalidade e anima o corpo dotando-o de consciência.

Em termos mais precisos, a forma (alma) constitui o princípio de operação, especificação e inteligibilidade. Além disso, ela também representa o ato primeiro, sendo a fonte de existência, determinação e atualização de uma substância, tornando-se o princípio ativo que permite à substância existir e ser aquilo que é. Dessa maneira, se a essência do ser humano reside em sua racionalidade, definir a virtude e o bem moral como aquilo que está em consonância com sua natureza equivale a defini-los como o que está em harmonia com a razão.

O pecado, por sua vez, é delineado como um “ato desordenado” (STh I-II, q.75, a.1), o qual se desvela como uma ação praticada por um ente que não está de acordo com a reta razão. Porém, considerando que a razão humana é criada por Deus, o qual é a razão que ordena todas as coisas, torna-se explícito que esta é mais fundamental do que aquela. Assim, se a vontade humana deve ser governada pela razão daquele que a detém, então, ao agir, ela também deve submeter-se à razão divina. Por conseguinte, é em virtude da lei eterna²⁹, que é a razão divina, que a razão humana se torna a norma da vontade humana, a qual serve de “régua” para a bondade (STh I-II, q.19, a.4). Nesse sentido, a luz da razão presente no ente racional pode lhe revelar o bem e regular sua vontade na medida em que age como um “espelho” da razão divina e, portanto, depende muito mais da lei eterna do que de si mesma. Assim, ao agir sem a orientação da razão divina, o homem agirá naturalmente sem a reta ordem da natureza humana. Mais precisamente, ao agir de forma desordenada em relação à razão, essa desordem será tanto em relação à razão do agente quanto em relação à razão divina, desviando-o de seu fim último.

Assim, a vontade almeja um bem quando este é apresentado pela razão como tal, e também o deseja como mal quando a razão o propõe dessa forma, não devido à sua maldade intrínseca, mas por

²⁷ Isso no que se relaciona a entes ditos compostos. Tomás de Aquino sustenta que o ente por si pode ser entendido de dois modos: primeiramente, como dividido por dez gêneros, e, de outro modo, significando a verdade das proposições. A essência deriva apenas do ente considerado no primeiro modo. Além disso, o nome de essência nas substâncias compostas significa aquilo que é composto de matéria e forma. Assim, ao se referir à natureza do ente, esta parece significar a natureza da coisa na medida em que está ordenada à operação própria da coisa. (Tomás, 2014, p. 19-20).

²⁸ O vocábulo alma (*anima*) designa algo em virtude do qual algo é animado (*animatum*), ou seja, um ser animado, uma coisa viva (Klima, 2009, p. 164).

²⁹ A lei eterna sustentada por Tomás tem seu fundamento em Agostinho, o qual diz: “para dar verbalmente, e o quanto for possível, uma breve noção da lei eterna, que trazemos impressa em nossa alma, direi que é aquela em virtude da qual é justo que todas as coisas estejam perfeitamente ordenadas” (Agostinho, 2019, I, VI.15). Assim sendo, uma vez que a lei divina está impressa na alma humana, o homem tem um conhecimento interno dela, a qual o permite ordenar sua própria razão.

causa da desordem accidental da razão³⁰. Portanto, infere-se que “toda vontade discordante da razão, reta ou errônea, é sempre má”³¹ (*STh* I-II, q.19, a.5).

Mas como se manifesta tal desvio nos agentes voluntários? Seria esta uma condição imposta por Deus? Primeiramente, é importante rememorar que a vontade está concomitantemente relacionada ao fim, aos meios e à fruição do bem, quando este é possuído. Assim como existe uma inclinação natural para os entes naturais, há igualmente uma inclinação da vontade para as coisas intelectuais. Portanto, “toda inclinação da vontade surge daquilo que é apreendido pela forma inteligível conveniente e atraente” (*SCG* IV, 19).

Ora, ter inclinação³² para algo enquanto tal é amá-lo e, conseqüentemente, toda inclinação da vontade – e do apetite sensitivo – deriva do amor.

Tomás também postula que o objeto amado (apetecido) não só está no intelecto do amante (agente) – como também na sua vontade –, mas diversamente (*STh* I-II, q.12, a.1). Segundo ele, o objeto encontra-se no intelecto do agente por meio de uma semelhança específica, enquanto na sua vontade, localiza-se como o termo do movimento no princípio motor, proporcionado pela adequação e conformidade que mantém com ele. Dessa forma, pode-se arguir que, ao perceber um objeto que se adequa às suas necessidades, o indivíduo é instigado a amá-lo, resultando em uma anuência da sua vontade a esse objeto, o qual efetivamente se torna presente em si por meio desse amor.

Ante tal cenário, desponta uma distinção imprescindível entre o desejo ineficaz – ou mera complacência³³ – diante do bem apresentado ao intelecto, assim como da intenção efetiva em relação a esse bem. No tocante aos meios, no âmbito da escolha, primeiramente emergem as deliberações concernentes às diversas vias que se mostram aptas a assegurar a obtenção do bem desejado. Posteriormente, a vontade, em sua função deliberativa, seleciona um desses meios. Em seguida, ocorre a execução, que pressupõe o emprego pela vontade de outras faculdades no desempenho das tarefas a serem realizadas, e, por fim, quando o fim é alcançado, a vontade se regozija no bem adquirido.

³⁰ Para Tomás, um indivíduo jamais escolhe um mal naturalmente. Em primeiro lugar, isso ocorre porque tudo o que Deus criou é bom e, portanto, nada é mau em si mesmo. Em segundo lugar, Tomás afirma que é possível escolher bens menores em detrimento dos maiores. Por exemplo, possuir um objeto pode ser considerado um bem, mas tomá-lo à força de outra pessoa é considerado um mal, pois o valor da vida e da dignidade humana supera o valor de qualquer objeto. Porém, mesmo esse bem sendo considerado menor em relação a vida da vítima, ele continua sendo um bem. É a essa atitude que Tomás se refere quando afirma que a vontade pode desejar um mal quando a razão o propõe dessa forma.

³¹ “*Voluntas discordans a tali ratione errante, erit mala et peccatum*”.

³² A intenção, como o próprio termo sugere, denota uma tendência para algo. Assim, a intenção, primária e principalmente, é característica do que se move em direção a um fim. Ora, uma vez que a vontade move todas as demais potências da alma para o fim, é evidente que a intenção é propriamente um ato da vontade (*STh* I-II, q.12, a.1).

³³ Deve-se compreender esses conceitos como a vontade de que algo aconteça, mas sem a intenção ou o esforço real para concretizar essa vontade, como um desejo que permanece apenas no domínio mental e não se traduz em ação. O segundo conceito refere-se a um tipo de prazer ou aprovação interna que uma pessoa sente em relação a uma ideia ou objeto, mas sem se comprometer com ações para restringir ou preservar essa ideia ou objeto.

Essa descrição delinea a interação entre a inteligência e a vontade, as quais exercem influência recíproca uma sobre a outra (*STh* I, q.82, a.3). No entanto, tal interação não é meramente casual, mas ordenada, condição que suscitou debates profundos ao longo da era medieval acerca do primado entre a vontade e o intelecto.

Embora houvesse aqueles que eram proponentes do primado da vontade³⁴, outros, por sua vez, sustentavam o primado da inteligência. Para esses, quanto mais uma entidade é simples e abstrata, mais elevada ela é (Gardeil, 2013, p. 168). Sob essa ótica, o objeto da inteligência é caracterizado por sua simplicidade e absolutismo em comparação ao objeto da vontade. Consequentemente, à medida que o modo de um objeto se torna imaterial, sua atualidade e perfeição aumentam, enquanto a potência associada a ele é despojada de potencialidade. Assim, a "quididade"³⁵, como objeto da inteligência, é mais abstrata e imaterial, e, portanto, mais absoluta e sublime que o objeto da vontade, que engloba o ser em toda a sua concretude.

Inclinado a essa posição, Tomás de Aquino também argumenta que o objeto cognoscível se torna imanente à própria faculdade, enquanto o objeto desejado permanece externo ao agente. Assim, é mais nobre possuir intrinsecamente algo eminente do que meramente relacionar-se com a perfeição desse algo de forma externa. Portanto, a assimilação cognitiva supera em perfeição a união afetiva (*De Veritate*, q.22, a.11). Destarte, infere-se que a felicidade suprema reside formalmente não em um ato volitivo ou na fruição afetiva, mas sim no próprio conhecimento ou visão de Deus. Logo, o prazer constitui meramente um acréscimo ao ato de contemplação (*STh* I-II, q.3, art.4).

Existe, entretanto, uma circunstância na qual a vontade prepondera sobre a inteligência, surgindo quando o objeto por ela alcançado é superior àquele concebido pela inteligência. Este é o caso dos objetos que transcendem a esfera da alma, especialmente Deus, onde se evidencia o primado da caridade. Dessa forma, argumenta-se que o amor por Deus excede em excelência o conhecimento dEle.

Ante o apresentado, pode-se afirmar que, para Tomás, na esfera da especificação, a vontade é regida pela inteligência, contudo, no âmbito da efetividade ou da realização, é a vontade que impulsiona a inteligência (Gardeil, 2013, p. 170). Tal fenômeno deriva da disposição das faculdades hierarquizadas, onde aquela que tem como objeto o bem universal atua como propulsora das faculdades voltadas para bens particulares. Em outras palavras, enquanto a vontade se volta para o

³⁴ Para Gardeil (2013, p. 168), os proponentes do primado da vontade apresentam três argumentos fundamentais. Primeiramente, sustentam que a dignidade de uma faculdade está intrinsecamente ligada à dignidade do seu objeto. Sob tal perspectiva, o objeto da vontade é o bem, que representa o ser em sua plenitude de perfeição e, especialmente, o último ato de existência, sendo mais perfeito do que o objeto da inteligência – a verdade –, que possui uma natureza mais abstrata. Em segundo lugar, argumenta-se que ao direcionar a inteligência, a vontade parece exercer domínio sobre ela, uma vez que a vontade tem como objeto o bem ou o fim, que é a primeira causa. Por fim, sustenta-se que, no contexto sobrenatural, o hábito mais perfeito é a caridade, que reside na vontade.

³⁵ Do latim "*quidditas*", que responde à questão *quid sit*, o que é? Nesse sentido, a quididade exprime a essência ou a definição de uma coisa (Gardeil, 2013, p. 536).

bem e o fim considerados universalmente, as demais faculdades se ocupam exclusivamente com bens que lhes são próprios. Assim, a vontade, corroborada pela experiência, incita as demais faculdades à ação. Inicialmente, esse impulso se manifesta sobre a inteligência e seus atos, onde, na ótica do bem universal, a verdade emerge singularmente como um bem particular - aquele atinente à esfera da inteligência. Logo, a vontade instrumentaliza a inteligência para seus desígnios, guiando-a na busca dos meios para alcançar tais bens, deliberando sobre eles, emitindo juízos a respeito da preferência e, por fim, determinando os meios de ação para adquiri-los. Nesse contexto, a inteligência ostenta primazia sobre a vontade.

No que concerne ao pecado, já foi dito que o mesmo é um ato desordenado. Essa desordem é a consequência da causa mesma do ato, pois,

“a vontade, carecente da direção da regra racional e da regra da lei divina, e aspirando a algum bem mutável, causa um ato pecaminoso em si mesmo, causando, porém, a desordem do mesmo, por acidente, e extra-intencional, pois, a falta de ordem no ato provém da falta de direção da vontade”³⁶ (*STh*, I-II, q.75, a.1).

Assim, a vontade, desprovida da orientação racional ou da norma divina, emerge como a causa do pecado, cuja essência pode ser deduzida a partir do próprio ato. Esta causa pode ser discernida entre causa interior *imediata* e *mediata* do ato humano. Para Tomás, a causa imediata reside na vontade, pela qual o homem é investido de livre-arbítrio. Por outro lado, a causa mediata (ou remota) abrange a apreensão da parte sensitiva e também o apetite sensitivo. Dessa forma, a causa interna do pecado pode estar associada tanto à vontade e à razão, onde, no primeiro caso, o ato pecaminoso encontra sua plenitude, e, no segundo, se desvia da norma apropriada, assim como pode surgir a partir da imaginação ou do apetite sensitivo.

Ainda é cabível questionar se uma causa extrínseca pode ser a gênese do pecado, mas, para o Aquinate, essa indagação deve ser refutada. Embora o ser humano possa ser tentado por influências externas, elas não movem necessariamente a razão e nem os objetos externos movem necessariamente o apetite sensitivo (*STh* I-II, q.75, a.3). Isso salienta que, embora uma causa instigadora ao pecado possa ser externa, ela não é suficiente para incitar o agente a perpetrar o ato pecaminoso. Tendo em vista que o ato de deliberar sobre a norma da razão humana e divina surge intrinsecamente na própria criatura, nada externo induz o ser humano a pecar imperativamente, salvo sua própria volição de ceder a esse desejo.

Como, então, justificar essa propensão ao erro? Pela exposição até agora delineada, atinamos que a fonte do mal moral reside em um certo "defeito" da vontade, que se manifesta na sua falta de

³⁶ “*Sic igitur voluntas carens directione regulae rationis et legis divinae, intendens aliquod bonum commutabile, causat actum quidem peccati per se, sed inordinationem actus per accidens et praeter intentionem: provenit enim defectus ordinis in actu, ex defectu directionis in voluntate*”.

adesão constante à norma da razão humana e da lei divina. Este defeito, embora voluntário, não é intrinsecamente malévolo, uma vez que não carrega consigo a natureza de culpa ou de pena (*De Malo*, q.1, a.3, ad.6)³⁷.

Para Tomás, tal defeito emana da própria prerrogativa da liberdade das criaturas providas de vontade. Em outras palavras, em decorrência de sua liberdade, tais criaturas possuem a faculdade de optar por aderir ou não à norma da razão e da lei divina, sendo precisamente essa capacidade de discernimento que define sua liberdade. Logo, a liberdade implica na possibilidade de cometer erros, e, por conseguinte, em um universo povoado por criaturas dotadas de livre-arbítrio, a existência do mal moral torna-se uma possibilidade inerente.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

A partir do exposto, é possível atinar que o mal é uma privação de um bem devido a determinado ente em virtude da sua própria natureza. Nesse sentido, o mal não tem uma existência ontológica, mas existe em função do próprio bem, o qual ele parasita e o priva da sua perfeição devida.

Diante disso, a perspectiva tomista desvela que o mal nunca é buscado por um ente em si mesmo, mas sim de modo accidental. Disso se segue que é possível um ente escolher bens menores em detrimento de bens maiores, mas jamais optar pelo mal enquanto mal. Essa possibilidade é patente na vida de seres dotados de liberdade que podem apetecer determinado objeto e tem os meios necessários para definir os mecanismos de ação para a obtenção do mesmo.

Porém, não há nada externamente que force indivíduo a obter qualquer fim apetecido, visto que, em função da sua razão, ele pode decidir se o objeto e os meios disponíveis são adequados, ou não, para a tomada da posse desse objeto. Assim sendo, uma vez que o pecado resulta no afastamento da ordem querida por Deus, não pode ter sua existência fundamentada nele. Resta, portanto, a causa do pecado é fruto da corrupção da reta razão resultante do afastamento da lei divina, a qual se dá de modo voluntário e intencional.

REFERÊNCIAS

ABBANANO, Nicola. ***Dicionário de filosofia***. Tradução de Alfredo Bosi. São Paulo: Martin Fontes, 2007.

³⁷ Isso porque, se o "defeito" da vontade fosse considerado um mal natural, todas as ações seriam essencialmente imorais, pois seria da natureza da vontade cometer erros. Por outro lado, se fosse um mal moral, não poderia ser a origem do mal moral, já que isso implicaria em explicar um mal moral a partir de outro mal moral, resultando em uma regressão infinita. Para evitar tal regressão, deve-se admitir a existência de um defeito que seja a causa primária do mal moral, sem ser, ele próprio, um mal moral. Portanto, o "defeito" da vontade não pode ser classificado como um mal em si.

AGOSTINHO. *Confissões*. Tradução Brian Gordon Lutalo Kibuuka. Londrina: Editora Penkal, 2021.

_____. *Sobre o livre-arbítrio*. Tradução de Everton Toresim. Campinas: Ecclesiae, 2019.

GARDEIL, Henri-Dominique. *Iniciação à filosofia de São Tomás de Aquino: psicologia e metafísica*. Tradução de Cristiane Ayoub e Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Paulus, 2013.

GILSON, Étienne. *O espírito da filosofia medieval*. Tradução de Eduardo Brandão. São Paulo: Editora WMF Martin Fontes, 2020.

KLIMA, Gyula. **Aquinas on the Materiality of the Human Soul and the Immateriality of the Human Intellect**. *Philosophical Investigations*, Vol. 32, N. 2, 2009, pp. 163-182. Disponível em: <<https://philpapers.org/rec/KLIAOT>>. Acesso em: 12 ago. 2023.

TOMÁS DE AQUINO. *Compêndio de Teologia*. Tradução de O. Moura. Rio de Janeiro: Presença, 1977.

_____. *O ente e a essência*. Tradução de Carlos Arthur do Nascimento. 2ª Ed. Petrópolis: Vozes, 2014.

_____. *O mal e o pecado: sobre o mal – questões 1 – 7*. Tradução de Paulo Faitanin e Bernardo Veiga. Campinas: Ecclesiae, 2024.

_____. *Questões disputadas sobre a alma*. Tradução: Luiz Astorga. São Paulo: É Realizações Editora, 2017.

_____. *Questões disputadas sobre a verdade*. Campinas: Ecclesiae, 2023.

_____. *Suma Contra os Gentios*. Tradução de Odilão Moura. 2 Ed. São Paulo: Permanência, 2017.

_____. *Suma Teológica*. Tradução A. Correia. 4 ed. São Paulo: Permanência, 2016. 5 vols.