



A dimensão pedagógica do mal natural

Wellington Oliveira¹
Lúcio Souza Lobo²

Resumo: O problema do mal é um tema que ainda desperta a atenção de filósofos e teólogos. O objetivo deste artigo é o de oferecer uma alternativa teórica alicerçada na filosofia tomista para demonstrar o aspecto pedagógico que o mal natural proporciona ao ser humano. Tendo em vista tal fim, a partir de uma pesquisa filosófica crítica de natureza bibliográfica, na primeira parte, examinar-se-á o conceito de “mal gratuito” elencada por William Rowe, assim como a noção de “bem da ordem do universo” proposto por Tomás de Aquino. Em um segundo momento, buscaremos atinar que o processo de geração e corrupção na natureza é algo permitido por Deus em virtude do bem da ordem do universo. Por fim, analisar-se-á o processo pedagógico resultante dos males existentes na natureza. Dessa forma, a partir da investigação proferida, pode-se concluir que não apenas poderemos discorrer sobre a gênese do mal, mas também compreender todo processo educativo que ele oferece para o ser humano no aperfeiçoamento das suas virtudes e para sua inclinação a seu fim último. Assim sendo, buscaremos sustentar que a proposta por Rowe não se sustenta, pois, aquilo que ele chama de mal gratuito pode ser considerado um mal *secundum quid*, por tanto, permitido por Deus em virtude do bem da ordem do universo.

Palavras-chave: mal natural; problema do mal; Tomás de Aquino.

The pedagogical dimension of natural evil

Abstract: The problem of evil is a topic that still attracts the attention of philosophers and theologians. The aim of this article is to offer a theoretical alternative based on Thomist philosophy to demonstrate the pedagogical aspect that natural evil provides for human beings. To this end, based on critical philosophical research of a bibliographical nature, the first part will examine the concept of “gratuitous evil” listed by William Rowe, as well as the notion of the “good of the order of the universe” proposed by Thomas Aquinas. Secondly, we will try to understand that the process of generation and corruption in nature is something permitted by God by virtue of the good of the order of the universe. Finally, we will analyze the pedagogical process resulting from the evils that exist in nature. In this way, based on the research carried out, it can be concluded that not only will we be able to discuss the genesis of evil, but we will also be able to understand the entire educational process that it offers human beings in order to perfect their virtues and incline them towards their ultimate goal. Therefore, we will try to maintain that Rowe's proposition does not hold up, because what he calls gratuitous evil can be considered an evil *secundum quid*, therefore permitted by God in virtue of the good of the order of the universe.

Keywords: natural evil; problem of evil; Thomas Aquinas.

La dimensión pedagógica del mal natural

Resumen: El problema del mal es un tema que sigue atrayendo la atención de filósofos y teólogos. El objetivo de este artículo es ofrecer una alternativa teórica basada en la filosofía tomista para demostrar el aspecto pedagógico que el mal natural ofrece al ser humano. Para ello, a partir de una investigación filosófica crítica de carácter bibliográfico, en la primera parte se examinará el concepto de “mal gratuito” enumerado por William Rowe, así como la noción de “bien del orden del universo” propuesta por Tomás de Aquino. En segundo lugar, trataremos de comprender que el proceso de generación y corrupción en la naturaleza es algo permitido por Dios en virtud del bien del orden del universo. Por último,

¹ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Bolsista CAPES. E-mail: oliveirawc@yahoo.com.

² Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Professor na Universidade Federal do Paraná (UFPR). E-mail: luciosouzalobo@gmail.com.

anализaremos el proceso pedagógico resultante de los males que existen en la naturaleza. De esta forma, a partir de la investigación realizada, se puede concluir que no sólo podremos discutir la génesis del mal, sino que también podremos comprender todo el proceso educativo que éste ofrece al ser humano para perfeccionar sus virtudes e inclinarlo hacia su fin último. Siendo así, nos esforzaremos por sostener que la proposición de Rowe no se sostiene, ya que lo que él llama mal gratuito puede ser considerado un mal *secundum quid*, por tanto permitido por Dios en virtud del bien del orden del universo.

Palabras clave: mal natural; problema del mal; Tomás de Aquino.

1 Introdução

O problema do mal³ transpassa a história da humanidade e continua a findar suas estacas ainda nos dias atuais. Sua relevância é patente, visto que, na vida de um indivíduo, desde seu nascimento até sua morte, suas implicações são muito mais do que uma nódoa póstuma. Por isso, não foram poucos os filósofos e teólogos que procuraram perscrutar suas origens, causas e efeitos.

Não é sem razão que o maior obstáculo à crença cristã em Deus é o problema do mal (Moreland; Craig, 2021). Afinal, aquele que busca objetar a existência do Deus cristão tem à disposição a possibilidade de formular um forte argumento baseado na incompatibilidade da coexistência⁴ divina com o mal (Turek, 2014). Isso ocorre, mais especificamente, a partir da noção de que os males existentes no mundo, dependem, explicitamente ou implicitamente, da ideia de que há “males gratuitos”⁵, os quais, se Deus existisse, deveriam ser completamente erradicados.

No desenvolvimento desse debate, chegou-se a duas linhas principais de argumentação: o problema lógico do mal e o problema probabilístico do mal. Os defensores da primeira linha argumentam que a coexistência de Deus e do mal resultam em uma contradição explícita. Assim, uma vez que dificilmente alguém pode negar que o mal existe, segue-se que Deus não existe. Já os adeptos da segunda linha, de forma mais moderada,

³ Referimo-nos como “problema do mal” a questão que envolve a compatibilidade entre a existência de Deus simultaneamente com a dor, com o sofrimento e com o mal moral/natural existentes neste mundo (Davies, 1993, p. 31). Embora a descrição “argumento do mal” nos pareça melhor se enquadrar na questão, uma vez que, nem todo problema, seja de fato um problema, em virtude da definição “problema do mal” ser mais recorrentemente utilizada na literatura, assim a apresentaremos neste artigo.

⁴ Falamos em coexistência sob uma terminologia popular, pois, dado que na tradição cristã o mal é uma privação, ela não tem uma existência ontológica. Nesse sentido, o mal priva determinado bem devido a um ente, impedindo-o de atingir sua máxima potencialidade natural, agindo como uma espécie de “parasita”. Por isso, Tomás sustenta que não é possível que o mal exprima um ser, uma certa forma ou natureza (ST, Ia, q. 48, art. 1). Assim sendo, o mal é concebido como uma espécie de não-ser, o qual não tem uma causa própria, mas sim accidental (SCG, III, c. XIV).

⁵ Isto é, males que não acarretariam bens ou que não seriam necessários para prevenir outros males de igual ou maior magnitude e, por isso, deveriam ser evitados por Deus, caso este tivesse condições de fazê-lo.

entendem que a existência do mal não refuta a existência de Deus, mas a torna pouco plausível, especialmente em virtude dos males gratuitos, pois, uma vez que Deus teria interesse e condições de remover tais males do mundo, mas não o faz, isso atesta para a improbabilidade da sua existência (Davies, 1993).

A fim de elucidar a perspectiva sobre o tema supracitado, objetiva-se, neste trabalho, apresentar uma alternativa teórica genuína pautada na filosofia tomista a partir de uma análise qualitativa. Tendo em vista tal fim, na primeira parte desta pesquisa, analisar-se-á o conceito de mal gratuito elencado por William Rowe, bem como o conceito de bem da ordem do universo defendido por Tomás de Aquino. O intuito desta fase do estudo será demonstrar que aquilo que Rowe apresenta como um mal a ser evitado é, na verdade, um mal accidental permitido por Deus em virtude da perfeição da sua criação. Em seguida, examinar-se-á o processo geracional e corruptivo do mundo como parte de um sistema integral necessário para a manutenção da vida existente no mundo. Nesse sentido, buscaremos demonstrar que esse processo faz parte de um sistema integral que serve para o bem da ordem do universo. Por fim, na terceira parte desta pesquisa, analisar-se-á o processo pedagógico proporcionado pelo mal existente na natureza, cujo intento é demonstrar que o processo gerativo e corruptivo na natureza podem contribuir para a identificação e desenvolvimento de virtudes humanas que, de outro modo, estariam ocultas.

2 O argumento de Rowe e o bem da ordem do universo

Se a existência de males oriundos do mau uso da liberdade humana podem ser justificados racionalmente, o mesmo parece não acontecer com os males existentes na natureza. Por esse motivo, tradicionalmente, argumenta-se que os males existentes no mundo constituem a principal evidência da improbabilidade da existência de um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom. Um dos pensadores ativos nesse labor filosófico foi William Rowe, que dedicou à defesa da ideia de que, diante da ampla ocorrência de males naturais, os quais, em sua visão, carecem de justificação, a existência de Deus parece pouco plausível. Rowe (1979) esboça seu argumento da seguinte forma⁶:

⁶ No original: “(1) There exist instances of intense suffering which an omnipotent, omniscient being could have prevented without thereby losing some greater or permitting some evil equally bad or worse. (2) An omniscient, wholly good being would prevent the occurrence of any intense suffering it could, unless it could not do so without thereby losing some greater good or permitting some evil equally bad or worse. (3) There does not exist an omnipotent, omniscient, wholly good being”.

- (1) Há casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter impedido sem que com isso fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior;
- (2) Um ser onisciente e totalmente bom impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso que pudesse, a não ser que pudesse fazê-lo sem que, com isso, fosse perdido algum bem maior ou permitido algum mal igualmente mau ou pior;
- (3) Logo, não existe um ser onipotente, onisciente e totalmente bom.

Ao sustentar a premissa (1), Rowe constrói um cenário fictício que envolve um evento de mal natural. Ele descreve uma situação na qual um raio atinge uma árvore já morta no seio de uma floresta, desencadeando um incêndio de proporções monumentais que rapidamente se alastra, devastando toda a fauna e flora circundantes. Contudo, o foco recai sobre um cervo que, envolto pelas chamas, é sujeito a queimaduras e ferimentos extremamente dolorosos, os quais o afligem por dias até a inevitável conclusão de sua morte agonizante. Diante deste caos, Rowe questiona a plausibilidade de que o intenso sofrimento do cervo possa ser justificado por algum desígnio superior. Nesse contexto, não há indícios de que um bem maior justifique o sofrimento desse animal, tampouco a supressão deste bem ou a ocorrência de um mal igual ou mais significativo. Além disso, não se vislumbra qualquer mal equivalente ou mais grave ligado ao sofrimento do cervo que ocorreria inevitavelmente caso seu tormento fosse evitado. Assim, Rowe conclui seu raciocínio a partir da inter-relação da existência de Deus e desse caso de mal com a seguinte indagação: seria possível que um Ser onipotente, onisciente e totalmente bom pudesse facilmente evitar que este animal fosse poupado de tal terrível sofrimento?

Em resposta a essa questão, Rowe sustenta categoricamente que, se Deus possuísse a capacidade de evitar tais males, então, sem dúvida, Ele o faria. Essa convicção se embasa na premissa de que, se um ser onipotente, onisciente e totalmente bom expressasse genuíno cuidado e afeto pelas criaturas que criou, Ele as preservaria da exposição a tais males (Rowe, 2008). Não apenas isso, mas quando se depara racionalmente com a ausência de um propósito para o sofrimento injustificado, emerge a necessidade de se questionar a plausibilidade de se acreditar nesse desígnio diante do panorama abrangente de todos os casos de sofrimento humano e animal aparentemente desprovidos de propósito que assolam nosso mundo cotidianamente (Rowe, 1979). Desse modo, é verossímil postular que a existência de Deus, embora não possa ser definitivamente refutada, pareça ser uma realidade hipotética.

Entretanto, é crível sugerir uma verdade essencial no âmbito da ciência forense, a saber, que a ausência de evidência não implica necessariamente na evidência de sua ausência. Em outras palavras, o fato de não encontrarmos evidências de um propósito aparente por trás de determinados eventos maléficis não implica que tal propósito não exista. Na verdade, o próprio Rowe reconhece essa condição ao afirmar que “somos frequentemente surpreendidos quando coisas que pensamos seres desconectadas se revelam intimamente interligadas”⁷ (Rowe, 1979, p. 337). Com isso em mente, é razoável admitir a possibilidade de que um bem de maior magnitude, embora não perceptível, possa estar intrinsecamente ligado ao sofrimento aparentemente gratuito. Em outras palavras, seria prematuro afirmar que certos eventos maléficis não podem resultar em eventos benéficos de magnitude superior aos danos causados pelos próprios males. Negar essa possibilidade seria exigir um conhecimento equiparável à onisciência por parte do observador.

Porém, Tomás de Aquino segue uma outra via. Para ele, os males existentes no mundo se enquadram dentro de um arranjo cósmico de ordem superior. Por isso, o conceito de ordenamento do universo detém um papel central no arcabouço filosófico tomista.

Para o Aquinate, mesmo em meio à vasta pluralidade e diversidade de entes, o universo criado manifesta uma harmonia ímpar. Tal paridade evidencia uma unidade de ordem subjacente ao universo, que se configura como um bem superior na inter-relação entre as partes e o todo. Deste modo, é possível discernir entre os entes a proporção de maior e menor bem, verdade e nobreza, bem como a teleologia inerente dos entes para o seu fim último (ST, Ia, q. 2, art. 3)⁸. Consequentemente, pode-se inferir que, ainda que cada ente particular possa ser considerado bom, a totalidade deles constitui um bem ainda maior.

Para Tomás de Aquino, o ato de criação não pode ser atribuído a outrem senão ao próprio Deus (ST, Ia, q. 45, art. 5). Isto porque é necessário que os efeitos mais universais sejam atribuídos a causas igualmente universais e primeiras, sendo que o mais universal de todos é o ser enquanto ser. Portanto, o efeito peculiar da causa primeira e universal é o próprio Deus, cuja ação de criar é exclusivamente sua.

O Aquinate inicia sua argumentação estabelecendo uma distinção conceitual entre a diferenciação das coisas e a desigualdade entre elas. Para ele, a distinção entre as criaturas

⁷ No original: “we are often surprised by how things we thought to be unconnected turn out intimately connected”.

⁸ 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, (ST). Manteremos o mesmo padrão em relação às demais obras de Tomás de Aquino, tais como: *Suma contra os gentios* (SCG), *De Malo* (QDSM) e *Compêndio de teologia* (CTh).

pode ser compreendida como uma forma de desigualdade relativa entre si, ao passo que a desigualdade propriamente dita refere-se ao grau de bondade inerente a cada coisa.

Ademais, Tomás assevera que Deus “trouxe as coisas ao ser, para comunicar a sua bondade às criaturas, que a representam” (ST, Ia, q. 47, art. 1). Todavia, a bondade divina não pode ser plenamente refletida por uma única criatura. Portanto, Deus produziu muitas e diversas e, assim, o que falta a uma para representar a divina bondade, é suprido por outra. Logo, a multidão e a distinção das coisas vêm da intenção do agente primeiro, *Deus*, pois, dessa maneira, a sua vontade é mais perfeitamente representada. Assim, “a bondade, existente em Deus pura e simplesmente, bem como uniformemente, existe nas criaturas múltipla e divididamente” (ST, Ia, q. 47, art. 1).

A partir dessas citações, pode-se inferir que o "todo" possui uma perfeição superior às "partes", uma vez que ele melhor representa a divina bondade em todo o universo. Isto posto, conclui-se que a desigualdade e a distinção das coisas não são causadas por uma causa segunda, mas sim pela intenção da causa primeira, a saber, o próprio Deus.

Dessa forma, o bem e o ótimo do universo residem na ordenação harmoniosa de suas partes, o que não pode existir sem a distinção entre elas, pois é por meio dessa ordenação que o universo é constituído em sua totalidade, que é o ótimo nele. Isso culmina na noção de que a ordenação das partes do universo e a distinção entre elas são o objetivo final da criação do universo, um fim que não é produto do acaso, mas da intenção deliberada de Deus. Portanto, é na distinção e na ordem das coisas que reside o bem do universo (SCG, II, c. XLII).

Entretanto, essa diferenciação manifesta-se de maneira dupla: formal e material. A distinção formal é perceptível na singularidade específica entre duas criaturas, exemplificada na disparidade entre um peixe e uma águia; criaturas que exibem atributos peculiares conforme às suas respectivas espécies. Em contraste, a distinção material corresponde à discrepância numérica entre duas entidades que compartilham a mesma forma. Isto pode ser ilustrado pela diferença entre duas águias, as quais possuem uma distinção que não é de natureza formal, mas numérica. Para Tomás, a distinção formal detém maior relevância, uma vez que a distinção material subsiste em razão da distinção formal⁹. Conforme ele expressa, “as formas das coisas são como os números, nas quais as espécies variam pela adição ou subtração da unidade” (ST, Ia, q. 47, art. 2). Portanto, a distinção formal invariavelmente acarreta desigualdade.

⁹ A esse respeito Gilson (1951, p. 50) diz: “La materia no es más que un potencial determinable por la forma, siendo la forma el acto que hace la materia sea la de tal o cual sustancia determinada.”. “A matéria não é mais que um potencial determinável pela forma, sendo a forma o ato que faz com que a matéria seja a de tal ou qual substância determinada”.

Dado que a distinção formal entre os entes permite a representação múltipla da bondade divina, a distinção material facilita a sua reprodução, garantindo assim a perpetuação da espécie. Esta condição é observável nas entidades geradas e corruptíveis, onde a multiplicidade de indivíduos atua como mecanismo de conservação da espécie. Em contrapartida, no domínio das entidades incorruptíveis, tal multiplicidade torna-se desnecessária, uma vez que a preservação dessas entidades se conserva suficientemente em um só.

Tomás de Aquino também defende que, primeiramente, assim como a matéria subsiste em função da forma, a distinção material subsiste em razão da distinção formal. Portanto, a distinção formal possui primazia em relação à distinção material.

No tocante a essa concepção, o Aquinate postula que as formas das coisas são análogas aos números, nos quais as espécies variam mediante a adição ou subtração da unidade¹⁰. Por isso,

Nos entes naturais, vemos que as espécies são gradativamente ordenadas; assim, os compostos são mais perfeitos que os elementos, as plantas do que os minerais, os animais do que as plantas e os homens do que os outros animais; e, em cada uma dessas classes, encontram-se espécies mais perfeitas do que as outras¹¹ (ST, Ia, q. 47, art. 2).

Dessa maneira, se a distinção entre os entes emana de Deus, da mesma forma pode-se inferir que a desigualdade entre eles também procede do divino. Isso implica que é da vontade do próprio Deus que as entidades sejam formalmente distintas, proporcionando, desse modo, uma vasta diversidade de espécies e, em prol da sua preservação, que haja uma distinção material, resultando na multiplicidade de entidades pertencentes a uma mesma espécie. Por isso, Tomás sustenta que, “sendo a divina sabedoria a causa da distinção das coisas, para a perfeição do universo, assim o será da desigualdade” (ST, Ia, q. 47, art. 2). Portanto, Deus tornou excelente todo o universo, ao modo da criatura, no entanto, essa excelência é alcançada por meio da distinção de cada ente, uma vez que alguns são mais ou menos perfeitos do que outros, e isso se deve ao fato de que “não haveria no universo perfeita semelhança de Deus se houvesse um único grau dela nos entes” (SCG, II, c. XLV).

¹⁰ Tal concepção é tomada de Aristóteles, o qual, no livro VIII da *Metafísica*, demonstra essa noção a partir da ideia de que, se tirarmos ou acrescentarmos a menor parte possível da qual o número é constituído, o número não será mais o mesmo, mas sim, outra coisa. Cf. *Metafísica* (VIII, 3, 1043b 35-1044a).

¹¹ Referimo-nos aqui aos graus de superioridade metafísica encontradas entre as diversas espécies inclusivas nos conjuntos da alma vegetativa e sensitiva.

Mas tal assertiva levanta indagações a serem respondidas: qual seria a razão subjacente à vontade divina de conceber um mundo tão multifacetado, onde as criaturas não compartilham um propósito unificado? Ademais, por que Deus não criou criaturas igualmente perfeitas, isto é, no mesmo grau de bondade? Para o Aquinate, uma vez que a comunicação da bondade divina manifesta-se de modo mais excelente a partir da diversidade – e esta, implica em desigualdade –, mesmo que o agente deva produzir seu efeito de forma tão excelente quanto possível, não é necessário que cada parte individual do todo seja ótima em si mesma, mas sim ótima em relação ao todo. Do contrário, a própria qualidade do ser se perderia se todas as suas partes possuíssem o mesmo grau de perfeição. Desta forma, nas criaturas consideradas individualmente, “se encontram em proporção maior e menor o bem, a verdade, a nobreza e outros atributos semelhantes” (ST, Ia, q. 2, art. 2), e, conseqüentemente, pode-se afirmar que algumas são melhores do que às outras. No entanto, no contexto do todo, elas integram um universo que apresenta uma harmonia perfeita em sua totalidade.

Aqui Tomás acompanha Agostinho, o qual sustenta que “referindo todas as coisas à perfeição do conjunto, quanto mais variadas são as diferenças, mais claramente vê-se a realidade de todas e de cada uma, e não te ocorre que existe uma perfeição universal senão onde os seres mais perfeitos coexistam com os de perfeição maior” (Agostinho, 2019, III, 9.24) e que “a beleza do universo resulta de eloquente oposição, não de palavras, mas de coisas” (Agostinho, 2012, XI, 18).

Não obstante, essa ordenação também se manifesta entre os entes que pertencem à mesma espécie. Ainda que a diversidade implique em distinção formal, ela também se manifestará em um aspecto material, uma vez que diversifica os entes dentro da mesma espécie. Portanto, se a desigualdade entre as coisas criadas contribui para a perfeição do universo, o mesmo raciocínio pode ser inferido à desigualdade entre os indivíduos de uma mesma espécie.

Além disso, a perfeição do universo abrange a coexistência de entidades corruptíveis e incorruptíveis. Isso pressupõe que certos entes têm a capacidade de perder sua existência, enquanto outros não têm essa propensão. Nesse contexto, o mesmo princípio se aplica à qualidade da bondade, sobre a qual Tomás de Aquino argumenta que “há um grau de bondade que leva uma coisa a ser tal modo boa que nunca possa ser deficiente. Há outro, porém, que não exclui deficiência” (ST, Ia, q. 48, art. 2). Se a perfeição do universo exige a presença de desigualdade entre os entes para que todos os graus de bondade sejam plenamente expressos, então a perfeição do mesmo requer tanto entidades que são imunes à falha em nível de

bondade quanto entidades que estão sujeitas a ela; e o meio pelo qual um ente pode falhar é através da corrupção. Assim, a realização da perfeição do universo, ao representar a bondade divina, denota a existência da possibilidade de corrupção por parte de certos entes.

Assim sendo, a integridade do universo requer a existência de elementos suscetíveis à falha em relação à bondade, bem como aqueles imunes a tal falibilidade, um processo que se concretiza por meio da corrupção, visto que “a essência do mal consiste precisamente em haver num ente deficiência do bem. Por onde é manifesto, que há mal nas coisas, bem como corrupção, pois esta é uma espécie de mal” (ST, Ia, q. 48, art. 1).

Portanto, a diversidade e a desigualdade presentes no universo, conforme a perspectiva tomista, não são consideradas males a serem evitados; ao contrário, foram a condição estabelecida pelo próprio Deus em virtude de uma melhor expressão da sua bondade por meio da criação, condição essa resultante da própria natureza criada, a qual é limitada e radicalmente contingente em seu ser (Gilson, 2020).

3 O processo geracional e corruptivo na natureza

Antes de adentrarmos especificamente no aspecto geracional e corruptivo da natureza, é fundamental realizar uma distinção necessária na natureza do mal, a qual envolve a existência de males de ordem moral e de males de ordem natural.

O mal moral caracteriza-se pela presença de uma desarmonia na ação voluntária de uma criatura dotada de livre arbítrio que se desvia da orientação racional e da lei divina. Assim, em uma análise mais aprofundada, o mal moral pode ser equiparado ao mal de culpa, uma vez que, em última instância, é uma violação da ordem moral instituída, o que a torna, por sua própria essência, uma transgressão da ordem estabelecida por Deus.

O mal natural, por sua vez, pode ser conceituado como a privação de qualquer bem nos entes destituídos de razão. Nesse contexto, a devastação da grama que serve de alimento para a zebra, assim como a morte desta em prol da subsistência do leão, podem ser consideradas manifestações de males naturais.

Além disso, aquilo que é natural pode ser abordado sob duas perspectivas distintas, a saber, em sua essência, definindo o que a coisa é, e em relação ao que se segue de sua natureza, referindo-se ao processo subsequente e ao seu fim. Por fim, algo é considerado natural de duas formas: ou conforme a forma ou conforme a matéria.

Consoante à forma, é inerente à natureza do fogo o ato de aquecer, uma vez que tal ação deriva da essência da forma; contudo, considerando a matéria, é próprio que a água seja suscetível ao calor do fogo. Todavia, dado que a forma encerra uma natureza mais substancial do que a matéria, o que é natural segundo a forma transcende em naturalidade o que é inerente à matéria (QDSM, q. 5, art. 5)¹². Em contrapartida, no que concerne à matéria, sua natureza pode ser apreendida de duas maneiras: primeiramente, através de sua adequação à forma, e, secundariamente, não pela sua correspondência com a forma, mas sim pela necessidade intrínseca da própria matéria.

Portanto, algo é essencialmente natural ao ser humano conforme sua forma, a exemplo do intelecto, do desejo e outras faculdades afins. Contudo, certos aspectos são-lhe inatos no âmbito material, ou seja, o corpo, o qual pode ser considerado de duas maneiras. Primeiramente, em relação à sua inclinação à forma, e, em segundo lugar, em virtude do que nele emerge devido à necessidade inerente da matéria.

No que diz respeito à inclinação à forma, para Tomás, é necessário que o corpo humano seja composto pelos elementos e compostos na justa proporção. Visto que a alma humana está em potência em Deus e é destinada por Ele no ato da concepção, ela se associa ao corpo para receber espécies inteligíveis através dos sentidos, alcançando, assim, a inteligência em ato. Portanto, a união da alma com o corpo não é determinada pelo corpo em si, mas pela alma, uma vez que “a matéria existe por causa da forma e não inversamente” (QDSM, q. 5, art. 5).

Entretanto, o que emana necessariamente da matéria é sua propensão à corrupção, uma peculiaridade que a torna naturalmente antitética à forma. Assim sendo, qualquer desintegração em um ente natural não está em consonância com a conformidade à forma, pois, considerando que a forma é o princípio do ser, a corrupção, que representa a transição para o não ser naquela substância instituída pela forma naquela determinada matéria, opõe-se a ela. Em outras palavras, a alma humana, sendo intelectiva e incorpórea, não está sujeita à corrupção nem de maneira intrínseca, nem por acidente. Todavia, essa condição não se aplica ao corpo, o qual está submetido à natureza material e, portanto, está vulnerável à corrupção.

¹² 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, o mencionaremos neste trabalho como “QDSM”, visto que é dessa forma que ele é comumente citado na literatura.

No entanto, com o intuito de conferir ao ser humano uma imortalidade não natural à matéria, Deus, antes da queda, outorgou-lhe a preservação da sua existência por meio do fruto da árvore da vida¹³ — um privilégio perdido em consequência do pecado (QDSM, q. 5, art. 5, ad. 9).

Assim sendo, a morte – que é o processo de corrupção - é inerente ao ser humano conforme a exigência da matéria, mas não segundo a natureza da forma, visto que esta transcende a matéria e é congruente com a imortalidade (ST, Ia, q. 75, art. 6). É nesse contexto que afirma-se que, na medida em que a imortalidade é uma característica natural ao ser humano, a morte e a corrupção são antitéticas à sua essência.

Todavia, essa condição não se aplica aos demais animais sensientes. Sob a ótica de Tomás, a alma humana é identificada como intelecto ou mente (ST, Ia, q. 75, art. 2), o que evidencia uma disparidade entre ela e às almas dos outros animais. Embora compartilhem, de maneira análoga, a existência e a atividade, bem como uma certa capacidade sensitiva, as almas dos animais carecem de uma operação distintiva e de uma subsistência própria (ST, Ia, q. 75, art. 3). Portanto, a distinção entre a alma intelectiva (humana) e a sensitiva (dos demais animais) torna-se manifesta.

Consequentemente, ao perderem sua forma substancial, que é caracterizada pela separação entre forma e matéria, os animais sensientes sofrem o processo de corrupção, durante o qual a matéria que anteriormente compunha seus corpos, se torna disponível para assumir uma nova forma.

Um exemplo elucidativo desse processo se evidencia na esfera natural, onde se observa que o bem inerente a certas espécies animais resulta em malefício para outras, tal como o bem de um leão implica o mal de um cervo, uma vez que este último serve de alimento para aquele.

Sob essa ótica, percebe-se que o ato do leão em buscar a morte do cervo não é apetecido pelo apetite animal em virtude da morte simplesmente, mas sim por acidente, pois esse ato conduz a um bem, que é a preservação da vida do leão. No entanto, tal ação que constitui um bem para si, é um mal, sob certo aspecto, para o cervo, visto que resulta na interrupção precoce da sua vida. Mas esse mal não tem por fundamento ser um mal de modo

¹³ Esse fruto restaurava a virtude da espécie à sua forma primordial de vigor, mas não conferia perpetuidade à virtude após seu consumo - considerando a natureza corruptível do corpo humano. Em vez disso, fortalecia a virtude natural, prolongando sua duração por um tempo determinado, até que o ser humano fosse elevado a um estado de glória, onde não mais dependesse de alimentação. Deve-se destacar que essa é uma nota de natureza teológica, que nos interessa aqui por ser um dos importantes elementos que Tomás tomou em vista ao elaborar sua doutrina.

absoluto, mas o é acidentalmente¹⁴. Por esse motivo, Tomás sustenta que “o agente natural não busca a privação ou a corrupção; mas uma forma concomitante à privação de outra e à geração de um ser, que é a corrupção de outro” (ST, Ia, q. 19, art. 9).

Ademais, os organismos animais que participam do mundo material estão sujeitos às suas regularidades causais gerais. Neste universo de estrutura fixa, os animais são suscetíveis a colidirem com rochas, submergirem em água ou queimarem-se com fogo. No entanto, eles também se beneficiam dessas mesmas regularidades para sua própria subsistência.

Certamente, pode-se arguir se Deus poderia suspender temporariamente as regularidades da natureza de tal forma que os mecanismos de dor, privação e corrupção não ocorressem na vida animal. Acreditamos que é exatamente isso que Rowe tem em mente em sua crítica, em particular, pelo fato dele lançar luz e discernir sobre sua perplexidade ao questionar se um ser onipotente e onisciente poderia evitar facilmente que um cervo sofresse queimaduras terríveis e poupá-lo de um sofrimento intenso (Rowe, 1979). No entanto, o que jaz por baixo da sua argumentação é que Deus preferiria um mundo onde tais males não existissem. Mas, conforme discorrido até aqui, não parece ser esse o caso.

Como delineado pela perspectiva tomista, é inerente à bondade divina comunicar sua semelhança às criaturas, e a perfeição da bondade divina pressupõe que Deus seja bom em si mesmo e faça boas as outras coisas. Dessa forma, as propriedades divinas, em certo sentido, são transmitidas às criaturas, visando não apenas sua própria bondade, mas também a condução de outras para o bem. Estas, por iniciativa divina, são naturalmente direcionadas ao bem, e entre elas, algumas detêm um status superior, encontrando-se mais próximas da Causa Primeira e sendo mais aprimoradas em termos de bondade. A participação diferenciada em uma dada perfeição estabelece uma comparação entre aquelas que dela participam em maior ou menor grau. Nesse contexto, as criaturas superiores participam mais ativamente da ordenação do governo divino do que as inferiores, resultando no domínio exercido pelas criaturas superiores sobre as inferiores (CTh 124)¹⁵.

¹⁴ Evidencia-se, neste contexto, uma analogia entre o mal natural e o mal moral, utilizando a distinção entre mal *simpliciter* (simplesmente ou absolutamente) e mal *secundum quid* (sob certo aspecto). Assim como o mal *secundum quid* manifesta-se conforme a ordem natural, o mal natural também se manifesta dessa maneira. Similarmente, tal qual o mal *simpliciter* representa uma oposição à ordem devida, o mal moral desempenha um papel análogo. Além disso, os males naturais são considerados males *secundum quid*, pois afetam negativamente apenas as criaturas particulares que os experimentam, enquanto, no panorama mais amplo da ordem universal, representam um bem *simpliciter*. Desta forma, o mal *simpliciter*, que constitui uma subversão à ordem estabelecida, assemelha-se ao mal moral, uma vez que, ao contrário do mal natural, não contribui de forma alguma para a perfeição do todo. Portanto, enquanto o mal moral é considerado um mal *simpliciter*, os males naturais são classificados como males *secundum quid*.

¹⁵ Isso se confirma, para Tomás, por um argumento teológico que é de base escritural, a saber, que, em virtude de sua proximidade com a Causa Primordial, o ser humano não apenas usufrui, mas exerce domínio sobre toda a criação. Tal concepção encontra amparo nas Sagradas Escrituras, conforme registrado no texto bíblico que

Ademais, considerando o bem da ordem do universo, este abarca em si elementos corruptíveis e incorruptíveis, os quais refletem a bondade divina. Dessa forma, o processo de geração e corrupção integra a comunicação da bondade divina e tem, no próprio Deus, seu arquiteto. Portanto, a corrupção na natureza não é algo a ser evitado por Deus; ao contrário, no que concerne aos seres irracionais, é permitido por Ele em vista do “todo”.

Em um estágio preliminar de sua argumentação, o Aquinate assevera a essencialidade da relação entre o processo de geração de um ente e a concomitante corrupção de outro na natureza, o qual faz parte de um processo cíclico e constante. Nesse contexto, o destino de um ente é predeterminado em seu estado de perfeição, o qual culmina inevitavelmente em sua corrupção. Conseqüentemente, a partir desse processo degenerativo, inevitavelmente nesta economia, surge a possibilidade do advento de novos entes.

Para ilustrar essa proposição, recorramos novamente à corrupção inerente aos fenômenos naturais. Cada árvore que brota e cada animal que se gera, por imperativo causal, têm sua origem vinculada a outras árvores e animais que os antecederam. A subsistência e o desenvolvimento desses entes dependem da absorção de nutrientes oriundos da renovação cíclica da natureza, mediada pelo mencionado processo de geração e corrupção. Dessa forma, o referido processo opera como um sistema de retroalimentação, essencial para o surgimento e a manutenção da vida. Em termos mais simplificados, o nascimento de algo pressupõe a inevitabilidade da extinção de outro.

O mesmo postulado é aplicável aos compostos minerais oriundos dos entes inanimados, visto que estes desempenham funções fundamentais em diversos processos biológicos, revelando-se como elementos indispensáveis à homeostase da vida. Consideremos, por exemplo, o cálcio, cuja importância reside na constituição estrutural dos sistemas esqueléticos em organismos vivos. Elementos como zinco, ferro e magnésio assumem papéis cruciais como cofatores enzimáticos em processos metabólicos. Bicarbonato e fosfato são imprescindíveis para a manutenção do equilíbrio ácido-base nos organismos, criando condições adequadas para as reações bioquímicas celulares. O magnésio, por sua vez, destaca-se como constituinte essencial da clorofila, molécula responsável pela absorção de luz solar durante o processo fotossintético nos vegetais. Além disso, minerais como sódio, potássio e cálcio desempenham funções essenciais na condução de impulsos nervosos e na contração muscular, facilitando a mobilidade em organismos animais (McCardle *et al.*, 2011).

prescreve: “tenha ele (o homem) domínio sobre os peixes do mar, sobre as aves dos céus, sobre os animais domésticos, sobre toda a terra e sobre todos os animais que rastejam pela terra” (Gn 1:6).

Todas essas dinâmicas são possibilitadas pela corrupção dos entes inanimados presentes no ambiente, os quais são assimilados pelo solo e, subsequentemente, pelos vegetais e animais.

Analogamente, ressalta-se a relevância das proteínas de origem animal para a vida, uma vez que desempenham funções importantes na biossíntese e reparo de tecidos, na atividade estrutural e enzimática, no transporte de substâncias, na regulação hormonal, no equilíbrio ácido-base e na produção de anticorpos para a modulação do sistema imunológico (Bettelheim *et al.*, 2012).

Nesse sentido, os infortúnios naturais podem ser concebidos como elementos desejáveis, visando capacitar e preservar a vida em um mundo caracterizado pela contingência, desempenhando, assim, o papel de um sistema autossustentável e renovável que propicia a existência da vida. Consequentemente, Deus, ao causar nas coisas o bem da ordem do universo, por consequência e por acidente, causa a corrupção dessas coisas. Assim, o mal não se ordena ao bem essencialmente, mas por acidente (ST, Ia, q. 49, art. 2; q. 19, art. 9, ad. 1).

4 O mal na natureza como processo pedagógico

Pelo que foi exposto até aqui, elucidamos a noção de que, se a alma dos animais sensientes, bem como dos entes vegetativos e inanimados, não é dotada de imortalidade, é porque Deus determinou que assim fosse. Isso evidencia que o desígnio divino não é conferir imortalidade a toda a criação, mas reservá-la exclusivamente ao ser humano¹⁶. Portanto, a função dos demais animais na ordem da criação consiste, em um sentido mais abrangente, em manifestar a própria bondade divina no universo, a partir da diversidade e distinção dos entes existentes, e, em um sentido mais restrito, em existir para promover o bem-estar humano através de um processo natural de geração e corrupção.

¹⁶ Isso no que se refere aos seres materiais. Uma vez que “a corrupção corpórea não é causa de que a alma deixe de ser” (SCG, II, c. LXXXVI), segue-se que “a alma humana não se corrompe, após a corrupção do corpo” (SCG, II, c. LXXXIX). Isso porque a alma humana realiza operações impossíveis para a matéria, como, a universalização e a reflexividade. Ou seja, passa por universais e, em um mesmo ato, sabe e sabe que sabe. Ora, a matéria não admite nenhum destes atos. Portanto, o que os realiza em nós tem de ser algo imortal. Conclui-se, então, que a alma humana é incorruptível e, consequentemente, imortal. Porém, a imortalidade da alma não deve ser confundida com eternidade da alma. Como a alma humana começa a ser, não é eterna e nem preexiste ao corpo. Logo, ela é imortal a partir da sua existência, mas não existe desde sempre (SCG, II, c. LXXXVII). Porém, tal condição não se sustenta quanto a alma dos animais, visto que ela é apenas sensitiva e não intelectiva (ST, Ia, q. 75, art. 3). Sendo sensitiva, ela não possui por si mesma nenhuma operação própria e não é subsistente (ST, Ia, q. 75, art. 6). Consequentemente, com a corrupção do corpo, diferentemente dos seres intelectivos, as almas dos animais deixam de existir.

Entretanto, queremos destacar outro propósito oriundo do que Rowe denomina como "mal gratuito": o caráter educativo que advém desse fenômeno.

Devemos lembrar que, na filosofia tomista, ausência do mal não implica na ausência do bem, mas sim que a existência do bem pressupõe a possibilidade do mal em um mundo contingente. Nesse contexto, Tomás de Aquino sugere que a presença de certas formas de mal contribui para uma maior valorização do bem. Por exemplo, a coragem destaca-se diante do medo, o heroísmo emerge em situações de perigo, e a honestidade se evidencia em meio a circunstâncias desonestas. Da mesma forma, o bem supremo torna-se mais apetecível em contextos adversos.

Para ilustrar essa questão, podemos citar o exemplo do cervo proposto por Rowe, pelo qual podemos inferir, com base na observação empírica, que um incêndio de grandes proporções poderia prover oportunidades de união, solidariedade, companheirismo, compaixão e heroísmo, que, de outra forma, não seriam tão evidentes.

Embora o sofrimento provocado pelas queimaduras constitua um mal para o cervo, esse mal pode ser atenuado se outros entes tomarem conhecimento e responderem com compaixão. Tanto os outros cervos que por instinto reagem ao sofrimento, quanto os seres humanos que posteriormente reagem à tragédia, cujos efeitos se estendem muito além do presente espaço e tempo momentâneo¹⁷, demonstram essa capacidade de resposta.

Essa compaixão pode resultar em medidas protetivas potencialmente eficazes para prevenir tais males no futuro próximo. Ademais, ela também é capaz de mobilizar os indivíduos em um movimento fraternal que contribua para o bem-estar comum de todos os envolvidos. Isso ocorre porque a compaixão envolve um profundo engajamento na vida interior de outro ser, de uma maneira que simplesmente não pode ser alcançada apenas compartilhando momentos de alegria. Assim, mesmo diante de um mal aparentemente injustificado, o indivíduo pode livremente escolher praticar o bem — o que é benéfico tanto para ele quanto para os outros. Essa escolha torna sua ação de praticar o bem significativamente relevante para o todo.

Dado o exposto, segue-se que, se a realização dos desejos de efetuar ações visando benefícios próprios é considerada boa, então é ainda melhor quando essa realização resulta de

¹⁷ Sobre isso, Swinburne (1996) demonstra que, quando não tomamos das condições trágicas apenas de uma perspectiva imediata, podemos somar o benefício (mesmo que não totalmente desfrutado) para o indivíduo e observar que, no final, ela resultou em uma soma que pode sair, no mínimo nivelada. Assim, Deus pode nos permitir um pouco de dor a fim de permitir que nos envolvamos uns com os outros de maneira e em níveis que de outra forma não poderíamos ter, resultando em benefícios que transpassam o “agora” trágico.

ações altruístas em prol de outrem. Por exemplo, se um indivíduo A deseja sinceramente a satisfação de uma segunda pessoa B, a concretização desse desejo acrescenta um elemento de bondade à ação. Em outras palavras, há um bem intrínseco na satisfação do desejo de B, ao mesmo tempo em que existe um bem maior na realização do desejo de A, que se concentrou na satisfação do desejo de outra pessoa, movido por sua vontade de auxiliar B e suprir suas necessidades. Ao final dessa ação, há um benefício adicional tanto para B, cuja necessidade foi atendida, quanto para A, que aspirava satisfazer o desejo de B (Swinburne, 1996).

Assim sendo, é benéfico para nós quando outras pessoas se preocupam conosco bem como quando nos preocupamos com elas, pois experimentamos felicidade quando nossa própria felicidade traz alegria a outrem, mesmo que não estejamos conscientes disso instantaneamente.

No entanto, se Deus decidisse erradicar tais males injustificados, essas oportunidades seriam totalmente suprimidas, o que impediria o desenvolvimento de virtudes - como a compaixão - e, conseqüentemente, diminuiria a felicidade derivada dessas ações.

Os males naturais também desempenham um papel significativo ao influenciar positivamente as deliberações éticas dos seres humanos. Se aceitarmos o relato do Éden como verídico, podemos observar que, ao testemunharem o mal natural, especialmente a morte no reino animal, os seres humanos confrontaram um exemplo tangível que reforça a necessidade de optar pelo bem em detrimento do mal. Assim, ao se depararem com a morte na natureza, teriam ainda mais razões para evitar se distanciar de Deus, pois isso implicaria em sua própria separação espiritual e, conseqüentemente, morte.

Assim, essa experiência proporciona uma oportunidade ímpar para a reflexão moral, onde a observação das conseqüências negativas inerentes ao mal natural atua como uma centelha para deliberações éticas mais conscientes. Nesse contexto, a natureza desempenha o papel de uma espécie de instituição prática que proporciona lições concretas sobre os desdobramentos adversos associados a determinadas ações. Desse modo, em um mundo onde o ser humano se afastou da justiça perfeita, a injustiça resultante de suas próprias ações têm o poder de tornar a verdadeira justiça ainda mais apetecível.

Além disso, uma vez que o ser humano tenha decaído do seu estado original de graça, pode, ao reconhecer as conseqüências de seus pecados, voltar-se voluntariamente para Deus. Mesmo imerso nos vícios decorrentes de uma vida resultante da deterioração da reta razão humana e da alienação da lei divina, ao confrontar o mal, o ser humano pode perceber a atratividade do conhecimento de Deus. Ademais, em meio a lutas, dificuldades e

adversidades, aqueles que enfrentam tais provações podem desenvolver paciência e mansidão, as quais resultarão na esperança que aponta para seu fim último, conforme descrito no relato bíblico que proclama: “também nos gloriamos nas tribulações, sabendo que a tribulação produz perseverança, a perseverança produz experiência e a experiência produz esperança” (Rm 5:3, 4).

Em relação ao âmbito moral, males como injustiças, maldades e outros delitos também redundam em possíveis bens. Por isso, Tomás afirma que:

Há muitos bens que, se não houvesse os males, também não existiriam. Por exemplo: não seriam os justos pacientes sem a maldade dos perseguidores; nem haveria a justiça vindicativa, se não houvesse delitos; nem haveria a geração de uma coisa, sem a corrupção de outra. Se o mal fosse, pela providência divina, totalmente afastado das coisas, um grande número de bens deixaria de existir (SCG, III, c. LXXI).

Portanto, existem certas ações que não podem ser realizadas a menos que haja dor e sofrimento diante dos quais se reaja. Enquanto os justos têm sua paciência aperfeiçoada pelas ações de seus perseguidores, aqueles que os acompanham podem manifestar empatia por eles (em oposição ao simples estado passivo de sentir compaixão) e compartilhar de seu sofrimento, auxiliando-os a enfrentar corajosamente as injustiças suportadas. No entanto, para que alguém possa demonstrar empatia por outra pessoa, é preciso que esta esteja sofrendo. Da mesma forma, para que alguém possa ajudar o sofredor a suportar sua dor com coragem, é necessário que haja dor a ser suportada.

Evidentemente, Deus não necessitaria de um mundo com males para criar seres justos e pacientes; porém, em um estado de queda, tais males podem contribuir para levar um pecador ao arrependimento e afastá-lo da busca por bens terrenos, direcionando-o a buscar os bens espirituais. Dessa forma, o indivíduo pode arrepender-se de suas más condutas, e todo sofrimento advindo dos males anteriores pode influenciar sua escolha sem determiná-la.

Além disso, poderia se afirmar que, uma vez que se aceite, por exemplo, um estado de queda, que todos os seres humanos possuem uma patologia terminal na alma, que, em certo sentido, culmina em uma inclinação para o mal que inevitavelmente resulta em pecado e pode, em certas circunstâncias, manifestar-se como alguma forma de monstruosidade. Neste estado, a dor e os sofrimentos de diversas naturezas podem funcionar como medicamentos divinos para este “câncer espiritual” (Stump, 1996).

Sob esse aspecto, a dor e o sofrimento podem atuar como estímulos que influenciam os desejos e crenças humanas de tal maneira que enfraquecem o apetite por bens materiais

inferiores ou levam o indivíduo a perceber que a satisfação proporcionada pelos bens terrenos subjacentes não era tão plena como anteriormente imaginado. Ao invés disso, o sofrimento pode fortalecer a convicção de que os bens espirituais são mais valiosos em relação aos bens inferiores, ou até mesmo aumentar a estima pelos bens espirituais, incentivando o indivíduo a reavaliar suas prioridades e aprimorar seus desejos cuja realização plena transcende o mundo material (Swinburne, 1996).

No entanto, a respeito dessa argumentação, Draper (2001) apresenta uma objeção que visa desacreditá-la, argumentando que essa explicação não esclarece por que Deus permitiria esses males, pois não explica os motivos pelos quais Deus optaria por utilizar os efeitos dos nossos maus desejos para promover o arrependimento, em vez de outros métodos, como, por exemplo, fazer com que a satisfação do mau desejo resultasse em uma diminuição do nosso impulso de continuar perseguindo-o ou em um alinhamento mais claro dos nossos desejos. Além disso, alternativamente, Deus poderia simplesmente causar uma alteração direta nos nossos desejos ou crenças, evitando, assim, que os bens inferiores fossem escolhidos em detrimento dos superiores.

Contudo, tais opções parecem ser inadequadas. Em ambos os casos, exigiria-se que Deus interferisse na vontade humana e em seus desejos ou crenças para prevenir a má ação do homem. No entanto, isso parece pouco plausível, pois tal efeito implicaria na violação da liberdade humana, determinando o indivíduo em relação ao seu desejo ou crença. No melhor dos cenários, isso resultaria em um relacionamento manipulador. Mas dificilmente alguém sustentaria que um ser determinado pode ser considerado melhor do que um ente livre, visto que, tudo o que ele faria, seria fruto de uma “programação” ou comando pré-concebido por aquele que detém poder e influência sobre ele.

Assim sendo, é possível atinar que essa opção representa um mal maior em comparação com a possibilidade de um ser livre decidir voluntariamente sobre o que deseja e sobre os meios de ação tomados para alcançar tal fim.

Mas a nível de argumentação, sustentemos que Deus poderia conceder uma liberdade “parcial” para os seres humanos. Sob esse aspecto, o homem seria capaz de tomar certas decisões, mas, sempre que algo fugisse ao propósito divino, Deus interviria a fim de evitar sua concretização. Ora, mesmo que Deus houvesse delegado uma responsabilidade limitada a esse agente em relação aos seus pares, tal incumbência seria de pouca significância. Ela seria análoga à solicitação de um pai ao seu filho mais velho para cuidar do irmão mais novo, com a condição de que o pai estaria supervisionando as ações do filho mais velho e interviria

sempre que ele cometesse um erro. Nesse contexto, o filho mais velho poderia objetar, com justiça, que, embora estivesse disposto a compartilhar as responsabilidades do pai, só poderia verdadeiramente fazê-lo se pudesse realizar seu trabalho de forma autônoma, sem julgamentos externos e com uma ampla gama de opções disponíveis ao pai.

Além disso, essa argumentação desconsidera o fato de que, na perspectiva teísta, o ser humano foi criado com capacidades cognitivas plenamente adequadas para escolher os bens mais elevados e a melhor maneira de alcançá-los. Nesse sentido, ele tinha à sua disposição a reta razão humana e a lei divina para guiá-lo até o fim desejado. Se ele optou por um bem inferior, isso não se deve a uma deficiência cognitiva, mas sim à sua decisão voluntária de afastar-se da lei divina, resultando conseqüentemente no afastamento da própria razão humana que estava inclinada a ela.

Finalmente, é relevante enfatizar que, para Tomás de Aquino, “Deus é tão poderoso de modo a poder tirar o bem do mal” (ST, Ia, q. 48, art. 2, ad. 3). Isso implica que não há males tão grandes que Deus não possa derivar algum bem deles. Nesse contexto, podemos inferir que todo mal aparentemente sem razão oferece a possibilidade de um bem em curto, médio ou longo prazo, que pode superar significativamente o mal que inicialmente possibilitou sua ocorrência e, dentre os bens mensuráveis a nossa disposição, o caráter pedagógico e educativo que aquilo que Rowe denominou de mal gratuito oferece, é um dos mais patentes.

5 Considerações finais

Considerando a possibilidade da existência dos males gratuitos como formulado por William Rowe, acreditamos que nem a premissa (1) quanto a premissa (2) do seu argumento se sustentam.

Quanto a (1), evidencia-se que a remoção de determinado mal poderia resultar na perda de um bem maior ou na permissão de algum mal igualmente mau ou pior, a começar pela própria violação da liberdade do indivíduo. Em um segundo momento, caso assim Deus procedesse, bens como a compaixão, coragem, justiça, benevolência e caridade seriam menos perceptíveis para o ser humano, o que configuraria, igualmente, um mal maior.

Em relação a (2), dado a fundamentação apresentada, parece que Deus não tem a obrigação moral de evitar tais males, exatamente pelo motivo de que isso configuraria um mal maior. Além disso, muitos dos males naturais são fruto do processo de geração e corrupção natural aos entes materiais, cuja causa é a própria natureza da matéria. Nesse sentido, os

infortúnios naturais podem ser admissíveis como elementos desejáveis para que a preservação e capacitação da vida em um sistema autossustentável e renovável favoreça a existência. Assim, para que Deus removesse esses eventos de mal, precisaria remover a existência de todos os entes materiais. Porém, isso reduziria a manifestação e representação da bondade divina, visto que, um mundo que tenha entes imateriais e materiais, bem como diversos e desiguais, é melhor do que um mundo com apenas um tipo de ser. Assim, se essa diversidade e desigualdade representa o bem da ordem do universo, tal mundo proposto seria um mundo menos perfeito do que o atual, o que refletiria um mal maior.

Também revela-se nessa análise que, em um mundo contingente resultante em um processo de geração e corrupção, foi proporcionado ao homem em seu estado de graça uma espécie de “escola primeira”. Nesse sentido, o mal denominado gratuito resulta em duas possibilidades. Por um lado, ao ver a vida e a morte na natureza, o ser humano poderia entender que seu afastamento de Deus culminaria em sofrimento e em sua própria morte, assim como acontecia no meio animal. Por outro, aceitando a possibilidade de um estado de queda, os mesmos males apontam o caminho de volta para Deus, bem como concede os meios ideais para que busque o aperfeiçoamento das suas virtudes. Sob esse aspecto, a dor infligida pelo mal pode, sem violar a liberdade humana, induzir os desejos e as crenças do homem de tal maneira que enfraqueçam seu apetite por bens inferiores, levando-o a reavaliar suas prioridades e desejar os bens de ordem superior.

Assim, os males rejeitados por Rowe são permitidos acidentalmente por Deus em vista do bem da ordem do universo e, mesmo que acometam os seres em alguma medida, são passíveis de resultarem em bens de ordem superior.

Referências

AGOSTINHO. **A cidade de Deus**: parte II. Tradução de Oscar Paes Leme. Petrópolis: Vozes, 2012.

AGOSTINHO. **Confissões**. Tradução Brian Gordon Lutalo Kibuuka. 1. ed. Londrina: Editora Penkal, 2021.

AGOSTINHO. **Sobre o livre-arbítrio**. Tradução de Everton Toresim. 1. ed. Campinas: Ecclesiae, 2019.

BETTELHEIM, F.; BROWN, W.; CAMPBELL, M.; FARRELL, S. **Introdução à bioquímica**. 9. ed. São Paulo: Cengage Learning, 2012.

BÍBLIA DE ESTUDO NAA. Tradução de João Ferreira de Almeida. Barueri: Sociedade Bíblica do Brasil, 2018.

DAVIES, B. **An introduction to the philosophy of religion**. New York: Oxford University Press, 1993.

DRAPER, P. Richard Swinburne, providence and the problem of evil. **Noûs**, v. 35, n. 3, p. 456-474, 2001. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/DRARSP>.

GILSON, É. **El Tomismo**. Introducción a la filosofía de Santo Tomás de Aquino. 1. ed. Buenos Aires: Desclée de Brouwer, 1951.

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

MCARDLE, W.; KATCH, W.; KATCH, F. **Fisiologia do exercício: nutrição, energia e desempenho humano**. 7. ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2011.

MORELAND, J.; CRAIG, W. **Philosophical Foundations for a Christian Worldview**. Illinois: InterVarsity Press, 2003.

REALE, G. **Aristóteles – Metafísica: ensaio introdutório**. 5. ed. São Paulo: Edições Loyola, 2015.

ROWE, W. Peter Van Inwagen on the problem of evil. **Faith and Philosophy**, v. 24, n. 4, p. 425-431, 2008. Disponível em: <https://place.asburyseminary.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=2098&context=faithandphilosophy>.

ROWE, W. The problem of evil and some varieties of atheism. **American Philosophical Quarterly**, v. 16, n. 4, p. 335-341, 1979. Disponível em: <chrome-extension://efaidnbmnnnibpcajpcglclefindmkaj/https://rintintin.colorado.edu/~vancecd/phil201/Rowe.pdf>.

STUMP, E. Aquinas on the sufferings of Job. In: HOWARD-SNYDER, D. (Ed.) **The evidencial argument from evil**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, p. 49-68, 1996. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/STUAOT-2>.

SWINBURNE, R. Some major Strands of theodicy. In: HOWARD-SNYDER, D. (Ed.) **The evidencial argument from evil**. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, p. 30-48, 1996. Disponível em: <https://philpapers.org/rec/SWISMS>.

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

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

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Contra os Gentios**. 2. ed. São Paulo: Permanência, 2017.

TOMÁS DE AQUINO. **Suma Teológica**. 4. ed. São Paulo: Permanência, 2016.