



**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**

FELIPE SABINO DE ARAÚJO NETO

**TEODICEIA CALVINISTA:
A RESPOSTA DE GORDON CLARK AO PROBLEMA DO MAL**

**BRASÍLIA
2015**

FELIPE SABINO DE ARAÚJO NETO

**TEODICEIA CALVINISTA:
A RESPOSTA DE GORDON CLARK AO PROBLEMA DO MAL**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade de Brasília, para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia da Religião.

Orientador: Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

**BRASÍLIA
2015**

À minha esposa Aguiar,
demonstração da bondade de
Deus em meio ao mal deste
mundo caído.

No princípio era a Lógica, e a
Lógica era Deus.

— **Gordon Clark**

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, pela instrução, pelo encorajamento e, sobretudo, pela paciência demonstrada para com este orientando, um verdadeiro “problema do mal” em sua vida.

Aos meus pais, Francisco Sabino de Araújo (*in memoriam*) e Maria Aparecida Dantas de Araújo, pelo incentivo e importância que sempre deram aos meus estudos.

À minha esposa, Aguiamar, melhor amiga e maior admiradora. Ao seu lado, quase esqueço que existe o chamado “problema do mal”.

Aos meus filhos, Letícia, Beatriz e David. Cedo vocês aprenderam que o “problema do mal” às vezes toma a forma de um cinto. Amo vocês!

Acima de tudo e todos, ao Deus triúno — Pai, Filho e Espírito Santo —, em quem vivemos, e nos movemos, e existimos.

RESUMO

NETO, Felipe Sabino de Araújo. *Teodiceia calvinista: a resposta de Gordon Clark ao problema do mal*. Dissertação (Mestrado) — Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

Teodiceia é a tentativa de justificar Deus, tanto a sua existência como atributos (sobretudo bondade e onipotência), diante dos males presentes no mundo. A principal finalidade deste trabalho é apresentar a relevância da solução proposta por Gordon Clark para o debate contemporâneo e contínuo sobre o problema do mal. Sendo ele um filósofo da tradição calvinista, o primeiro capítulo deste trabalho visa demonstrar não apenas o que é teodiceia, como também o que é calvinismo ou teologia reformada. A fim de situar a resposta de Clark no debate contemporâneo, faz-se necessário uma revisão bibliográfica do tratamento que o problema do mal recebeu na filosofia analítica recente, foco do capítulo dois desta dissertação. O capítulo três apresenta de fato a resposta de Gordon Clark ao problema do mal, enquanto o capítulo quatro lida com as críticas que esta resposta recebeu. A conclusão oferece uma análise da proposta clarkiana, reafirmando a sua relevância, e a necessidade de investigação adicional.

Palavras-chave: problema do mal, teodiceia, fé, ateísmo, revelação, razão, livre arbítrio, predestinação, teologia reformada.

ABSTRACT

NETO, Felipe Sabino de Araújo. *Calvinist theodicy: Gordon Clark's answer to the problem of evil*. Dissertation (Master's degree) — Departamento de Filosofia, Universidade de Brasília, Brasília, 2015.

Gordon Clark was a Christian theologian and philosopher of the twentieth century. Through his writings, he addressed the main issues and problems faced by philosophy and religion, especially Christianity. Although a heritor from the Reformed tradition, his proposal diverges considerably from that presented by the famous philosopher of religion Alvin Plantinga. In this context, the present study aims to present the relevant role of Clark's response to the problem of evil. The first chapter introduces some basic concepts dealt with in the dissertation, such as theodicy, Calvinism and reformed theology. The second chapter expounds some main traces of the problem of evil debate in current analytic philosophy of religion. Chapter three presents Clark's contribution to this debate, and chapter four brings some central criticisms to his proposal. Conclusion gives a balance of the argument and argues that Gordon Clark's ideas on the problem of evil deserve philosophical attention.

Keywords: problem of evil, theodicy, faith, atheism, revelation, reason, free will, predestination, Reformed Theology.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	9
CAPÍTULO 1: TEODICEIA E OUTRAS DEFINIÇÕES.....	14
CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA ANALÍTICA CONTEMPORÂNEA.....	23
CAPÍTULO 3: A RESPOSTA DE GORDON CLARK AO PROBLEMA DO MAL	71
CAPÍTULO 4: CRÍTICAS À RESPOSTA CLARKIANA	89
CONCLUSÃO: ANÁLISE DA PROPOSTA CLARKIANA.....	105
BIBLIOGRAFIA.....	108

INTRODUÇÃO

O chamado problema do mal tem sido um assunto recorrente em debates filosóficos e teológicos há séculos. A despeito da antiguidade do problema, as controvérsias ao redor do tema parecem não ter fim. Por um lado, ateus e agnósticos utilizam o problema do mal para provar a inexistência de Deus, ou ao menos demonstrar a pequena probabilidade dele existir. Por outro, teístas ao longo dos anos têm lutado para entender as “coisas terríveis” que acometem todos os seres humanos, inclusive os que professam a fé em Deus. Não obstante crerem em Deus, não poucos se veem incapazes de conciliar a sua fé num Deus bondoso e poderoso com a experiência do mal.

Embora o problema do mal, como “arma” contra a existência de Deus, seja direcionado contra os teístas em geral, os cristãos são um alvo predileto. O motivo ficará evidente ao enunciar exatamente no que consiste o problema do mal.

O que, então, é o problema do mal? Trata-se da suposta incompatibilidade entre a existência de Deus e a ocorrência de mal em nosso mundo. O problema foi levantado por Epicuro, filósofo grego, que viveu no século IV antes de Cristo. Embora não seja recente, a declaração tornou-se clássica com o filósofo britânico David Hume (1711-1776), que repete o mesmo argumento em seus *Diálogos sobre a Religião Natural*. Diz-nos o famoso cético:

A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evitá-lo? Então ela é malévola. Ela é capaz de evitá-lo e quer evitá-lo? De onde, então, provém o mal? (HUME, 1992, p. 136)

O cerne do argumento pode ser posto na forma de um silogismo bem simples:

1. Se Deus existe, ele quer e pode acabar com o mal no mundo.
2. Existe mal no mundo.
3. Logo, Deus não existe.

Desde então, esse e formas similares desse silogismo têm sido usados contra a crença teísta. Embora, como dissemos anteriormente, a questão do mal seja problemática para todos os teístas, o cristão se encontra numa situação peculiar. O motivo é que, teoricamente, um teísta não-cristão pode alegar crer em um deus que não seja onipotente, ou que não seja bondoso. Ou seja, o deus dessa pessoa pode

ser incapaz de acabar com o mal, ou não desejar acabar com o mal, ou ambas as coisas. Mas não é assim com o cristão. Não somente os teólogos da tradição cristã têm afirmado a onipotência e a suprema bondade de Deus, como também a Escritura Sagrada cristã apresenta tais coisas como atributos imutáveis de Deus. O filósofo Derk Pereboom reconhece isso quando afirma:

Virtualmente todas as religiões monoteístas professam que há um ser divino que é significativamente bom, conhecedor e poderoso. Os males deste mundo apresentam vários desafios para tais religiões. O desafio mais forte é direcionado contra visões de acordo com as quais há um ser que é totalmente bom, onisciente e onipotente. (PEREBROM, 2005, p. 148)

Embora o cerne do problema do mal seja este já mencionado, o argumento tem assumido diversas formas, que passamos a descrever.

Como dissemos, o argumento a partir do mal tenta postular que as situações más ou indesejáveis presentes no mundo parecem impedir a existência de um ser capaz de impedir tais coisas, mas que não o faz. Mas o argumento pode ser formulado de duas formas bem diferentes. Em primeiro lugar, ele pode ser formulado como um argumento puramente dedutivo, que tenta mostrar a incompatibilidade lógica entre a existência de Deus e a ocorrência de mal no mundo. Essa é a razão desses argumentos serem chamados às vezes de argumentos da incompatibilidade.

Em segundo lugar, em vez de ser formulado como um argumento dedutivo, o argumento a partir do mal pode ser apresentado como um argumento indiciário (ou indutivo/probabilístico) para uma alegação mais modesta: de que os males que existem no mundo tornam a existência de Deus improvável, ou talvez muito improvável.

O argumento formulado de uma forma dedutiva apela ao fato que existem pelo menos alguns males no mundo. Há inúmeras formas de apresentar um argumento dedutivo a partir do mal. Michael Tooley propõe a seguinte versão (TOOLEY, 2013, Seção 1.1):

1. Se Deus existe, então Deus é onipotente, onisciente e moralmente perfeito.
2. Se Deus é onipotente, então Deus tem o poder de eliminar todo mal.
3. Se Deus é onisciente, então Deus sabe quando o mal ocorre.

4. Se Deus é moralmente perfeito, então Deus tem o desejo de eliminar todo o mal.
5. O mal existe.
6. Se o mal existe e Deus existe, então ou Deus não tem o poder para eliminar o mal, ou não sabe quando o mal ocorre, ou não tem o desejo de eliminar todo mal.
7. Portanto, Deus não existe.

Como o próprio Tooley reconhece (TOOLEY, 2013, Seção 1.3), há alguns pressupostos problemáticos nas premissas acima. Por exemplo: é certo que todo mal é ruim? Se não, então não existe nenhum problema em Deus permitir que os mesmos ocorram. O que dizer da frustração que alguém experimenta ao tentar resolver um problema difícil? Visto que a satisfação de se chegar a uma solução constitui uma experiência que sobrepuja todas as angústias prévias, dificilmente alguém diria que o mundo seria um lugar melhor sem esse tipo de mal. E como poderíamos desenvolver traços desejáveis de caráter, tais como paciência e coragem, se não fôssemos submetidos a lutas contra diversos obstáculos, incluindo o sofrimento? Parece-nos, que nesses dois casos citados, e poderíamos continuar elencando outros, a prevenção de todo o mal faria do mundo um lugar pior.

Assim, visto que são inúmeras as premissas que podem ser usadas, e com diferentes nuances, o argumento dedutivo é multifacetado. Podemos encontrar inúmeras apresentações dele, dependendo do que se quer contestar ou questionar.

Para muitos estudiosos, a famosa defesa do livre-arbítrio apresentada por Alvin Plantinga refutou de maneira bem-sucedida o argumento dedutivo (ou lógico) do mal. Madden e Hare (1968) e Rowe (1978) poderiam ser citados como exemplos de autores que seguem esse “consenso”. Não obstante isso, não são poucos os que ainda encontram uma contradição entre o fato da existência do mal, de um lado, e a crença na existência de Deus de outro. Alguns iriam mais longe e seriam tão ousados quanto John Mackie (1955, p. 200):

Penso, contudo, que uma crítica mais significativa pode ser feita através do problema tradicional do mal. Aqui se pode mostrar, não que as crenças religiosas são vazias de suporte racional, mas que elas são positivamente

irracionais, que as várias partes essenciais da doutrina teológica são inconsistentes umas com as outras.

Não obstante isso, como dissemos, há certo consenso sobre a eficácia do argumento de Plantinga. Dessa forma, para alguns estudiosos, isso explica o relativo abandono do desenvolvimento e análise de argumentos lógicos ou dedutivos do mal, e a concentração em argumentos indutivos.

Como a versão dedutiva, a versão indiciária ou indutiva do argumento a partir do mal é multifacetada. Há pelo menos três abordagens, conforme sugere Tooley (2013, Seção 3.1): abordagem indutiva direta, indutiva indireta e probabilística (ou bayesiana). No capítulo dois deste trabalho analisaremos mais detalhadamente a versão indiciária do argumento a partir do mal.

Todos os argumentos anteriormente mencionados lidam com o problema do mal no sentido estrito, ou seja, com o problema filosófico. A maioria dos textos escritos por filósofos está nessa categoria. Contudo, existem também o problema existencial-pragmático e o religioso.

Com certeza, um teísta, filósofo ou não, precisará lidar com o problema filosófico ao tentar responder aos argumentos apresentados por ateus, agnósticos e céticos em geral. A pergunta “como o teísta responderá ao argumento do mal?” é válida. Contudo, certamente esse não é o problema que um teísta deve enfrentar ao tentar oferecer conselho espiritual a uma mãe cujo filho nasceu com paralisia. Os questionamentos que porventura surjam em situações como essa não lançam uma objeção contra a existência de Deus.

O problema se agravaria quando essa mulher se visse obrigada a explicar a doença do filho para amigos e familiares que não compartilham da sua fé. Ela pode ter certeza de que Deus a ama, pode confiar nesse Deus, e não precisar conhecer as razões pelas quais ele permite o que permite. Mas o que dizer aos outros que não possuem a sua fé?

Por causa disso, Peter van Inwagen (2004) sugere que o problema que um pastor ou conselheiro qualquer enfrenta é muito mais próximo daquilo que as pessoas querem dizer por “o problema do mal”. O problema do filósofo, o problema de como responder ao argumento do mal, raramente vem à mente do teísta “comum”.

Assim, o tipo de resposta necessária aqui não estaria dentro do que muitos chamam de defesa, ou seja, uma tentativa de refutar ou mostrar que determinado argumento (ou série de argumentos) do mal não é bem-sucedido. Nem poderíamos classificar a resposta como uma teodiceia, isto é, uma tentativa não só de demonstrar a invalidade do argumento do mal, mas também exibir razões que levariam Deus a permitir o mal.

Na verdade, nessa esfera, a filosofia teria pouco a contribuir. A filosofia se vê de mãos atadas diante daquilo que é “o problema do mal” para a maioria das pessoas. Mesmo que um cético não aceite as respostas, ou talvez nem mesmo a tentativa em si, a teologia parece ser muito mais satisfatória em fornecer respostas plausíveis para a mãe em aflição que já possui uma crença religiosa.

Embora, como já dissemos, a teodiceia seja um assunto recorrente na teologia e filosofia, não encontramos nenhum estudo que tente analisar a proposta de Gordon Clark ao problema do mal.

Este delineamento preliminar já prepara o cenário para o tratamento propriamente dito da questão enfocada neste trabalho, que acontecerá através dos quatro capítulos seguintes.

No capítulo primeiro, veremos o que é teodiceia, o que significa ser calvinista, quem foi Gordon Clark e quais estudos existem sobre esse tema.

No capítulo dois, demonstraremos em que consiste o problema do mal na filosofia analítica contemporânea. O intuito é mostrar qual é realmente o problema do mal na filosofia analítica de hoje, preparando o caminho para como Gordon Clark responde ao problema.

No capítulo três, faremos uma exposição detalhada e contextualizada da teodiceia calvinista de Gordon Clark.

No capítulo quatro analisaremos algumas críticas à resposta de Clark. Entre outras coisas, veremos se elas são justas e se interpretam corretamente a sua resposta.

Por fim, teremos a conclusão do trabalho. É para ele que os demais capítulos convergem. Serão feitas diversas considerações gerais, incluindo alguns possíveis problemas na teodiceia de Clark.

CAPÍTULO 1: TEODICEIA E OUTRAS DEFINIÇÕES

Embora incomum no linguajar popular, teodiceia é um termo muito usado e conhecido na filosofia, em especial na filosofia da religião. O termo foi cunhado pelo filósofo alemão G.W. Leibniz (1646-1716), sendo etimologicamente derivado das palavras gregas *theos* (deus) e *dikē* (justiça). A palavra significaria, então, algo como “a justificação de Deus”. Ou seja, é a tentativa de justificar, vindicar ou defender a bondade e onipotência de Deus em vista da presença do mal no mundo.

O *Dicionário Oxford de Filosofia* define teodiceia da seguinte forma: “A parte da teologia em que se procura defender a bondade e a onipotência de Deus perante o mal e o sofrimento que existe no mundo” (BLACKBURN, p. 377). Encontramos uma descrição similar no *The Routledge Dictionary of Philosophy*, que diz: “A justificação dos caminhos de Deus e especialmente a reconciliação da providência divina com a existência do mal e do pecado, o assim chamado ‘problema do mal’” (PROUDFOOT; LACEY, p. 404). Já o *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy* apresenta uma definição mais completa:

FILOSOFIA DA RELIGIÃO [do grego *theos*, deus + *dike*, justiça, correto, a justificação de Deus]. Um termo introduzido por Leibniz em *Theodicy: Essays on God’s Goodness, Man’s Freedom and the Origin of Evil* (1710), mas o problema básico foi formulado por Boécio: *Si Deus Justus – unde malum?* (Se Deus é justo, por que o mal?). É a parte da teologia que se foca na reconciliação da existência de Deus, como um ser absoluto onipotente, onisciente, perfeitamente bom e amável, com a existência do mal no mundo. A experiência humana de sofrimento e culpa torna a fé na justiça de Deus um problema. Ou Deus é capaz de deter o mal, mas não quer fazê-lo, em cujo caso ele é onipotente, mas não bom ou justo; ou ele deseja impedir o mal, mas fracassa em fazer isso, em cujo caso ele é bom, mas não é onipotente. A principal tarefa da teodiceia é fornecer razões positivas para justificar a permissão de Deus da existência de mal moral e natural e procurar provar que o nosso mundo é o melhor de todos os mundos possíveis (BUNNIN; YU, p. 682).

Assim, uma teodiceia deve explicar a ação de Deus, ou falta de ação, apresentando uma razão adequada para a existência do mal.

Ao longo dos séculos, diversos teístas apresentam inúmeras teodiceias, muitas vezes contraditórias entre si. Mesmo entre pensadores de um grupo mais limitado há grande diferença. Por exemplo, teólogos e filósofos cristãos, preocupados em defender o Deus cristão da Bíblia cristã, têm apresentado diversas

teodiceias distintas e às vezes conflitantes. Gordon Clark, cuja teodiceia é o objeto de estudo deste trabalho, era o que é comumente chamado de cristão calvinista ou cristão reformado. Dessa forma, assim como fizemos com o termo teodiceia, faz-se necessário elucidar o que se quer dizer com a palavra “calvinista”.

1.1. O que é calvinista?

O termo calvinista pode e tem sido usado de formas diferentes. Assim, por comportar diferentes acepções, faz-se necessário esclarecer em que sentido o utilizaremos aqui.

O termo calvinista tem relação com João Calvino (1509-1564), um dos principais pensadores da Reforma Protestante. Por meio dos seus escritos, Calvino teve e ainda tem influência em diversos setores da sociedade e do saber. O seu pensamento “exerceu grande influência na idade da Renascença e Reforma ao longo de toda a Europa Ocidental” (BUNNIN; YU, p. 96). É possível ver contribuições de Calvino mesmo fora da área religiosa. Por exemplo, alguns estudiosos sugerem que Calvino foi “responsável, ao menos em parte” pelo “refinamento da língua francesa” (MCGRATH, 2004, p. 159). A obra mais importante de Calvino, *As Institutas*, foi escrita por ele em latim e posteriormente traduzida por ele mesmo para o francês. Ao longo dos anos, ele revisou e expandiu o seu tratado teológico. Contudo, é na versão francesa de 1541 que Calvino pareceu estar mais preocupado em alcançar a elegância do estilo. Sobre ela, lemos:

A publicação da edição francesa de suas *Institutas*, em 1541, representa um marco para a Reforma e para a evolução da língua francesa. Essa obra, amplamente considerada como “o primeiro monumento da eloquência francesa”, provocou algo que se aproximava de uma reação de pânico, em Paris: as *Institutas* são a obra especificamente identificada para censura, pelo *parlement* parisiense, em 1º de julho de 1542. Não é difícil entender o porquê. *La clarté française* encontra-se evidente em todas as suas páginas. (MCGRATH, 2004, p. 159)

Contudo, foi na soteriologia, ou seja, doutrina da salvação, que Calvino fez a maior revolução. Reivindicando estar sobre os ombros de Santo Agostinho, Calvino criticou o ensino da Igreja Católica Romana. Não somente rejeitou a salvação pelas obras, propondo a salvação e justificação pela fé, como também defendeu a

predestinação divina. A doutrina da salvação colocou católicos e evangélicos (posteriormente chamados de protestantes) em lados distintos e opostos.

Mais tarde, quando setores do próprio protestantismo passaram a questionar a predestinação, o grupo que defendeu essa doutrina elaborou um documento chamado “Os Cânones de Dort” (1619). Esse documento, que abordava cinco tópicos doutrinários (a predestinação divina, a morte de Cristo e a redenção do homem, a corrupção do homem e sua conversão a Deus e a perseverança dos santos) foi resumido em algumas expressões conhecidas como “os cinco pontos do calvinismo”. Como o documento produzido é totalmente soteriológico, calvinista passou a ser usado principalmente para definir aqueles cristãos que acreditam na predestinação divina.

Todavia, não é nessa acepção que utilizaremos o termo neste trabalho. De fato, Gordon Clark era um calvinista nesse sentido: em sua soteriologia, ele seguiu os passos de Agostinho e Calvino. Mas por “teodiceia calvinista” queremos dizer a filosofia e teologia que levam em conta todo o arcabouço dos pensadores da tradição reformada. Uma teodiceia que utiliza a herança do pensamento reformado para tentar chegar a uma solução para o problema do mal.

Calvinismo pode ser definido também como “o ensino teológico e as visões políticas desenvolvidas pelo teólogo e reformador francês João Calvino e defendidos pelos eruditos calvinistas do século dezessete” (BUNNIN; YU, p. 96).

Embora o termo calvinista ou calvinismo seja usado hoje de forma deliberada por aqueles que se consideram calvinistas ou participantes da herança calvinista, não foi assim no começo. Falando acerca do surgimento do termo “calvinismo”, Alister McGrath propõe o seguinte:

Esse termo novo surgiu na literatura polêmica das igrejas da Reforma na sexta década do século 16. Ao que parece, a expressão “calvinismo” foi apresentada inicialmente pelo polemista luterano Joachim Westphal a fim de referir-se às ideias teológicas e, particularmente, sacramentais dos reformadores suíços em geral e, mais especificamente, às de João Calvino. Depois de sua introdução, rapidamente o termo passou a ser de uso geral dentro da Igreja Luterana. Em parte, essa rápida aceitação do novo termo refletiu uma profunda inquietação nos meios luteranos com referência a uma crescente influência da teologia reformada nas regiões da Alemanha consideradas, até então, luteranas. (MCGRATH, 2004, p. 16)

Após fazer essas considerações históricas, o professor de Oxford conclui que a introdução do termo “calvinista” pode ter sido simplesmente uma tentativa de estigmatizar a Teologia Reformada. Isto é, estigmatizá-la como meramente uma influência estrangeira na Alemanha. O próprio Calvino teria espantado a utilização do termo, considerando-o uma tentativa de desacreditar a adoção da fé reformada por Frederico II. Contudo, como Calvino tinha apenas mais alguns meses de vida, seus protestos não produziram efeito. Dessa forma, o termo calvinismo “passou a ser usado pelos oponentes da Igreja Reformada para se referirem às ideias teológicas dela mesma” (MCGRATH, 2004, p. 17).

Alguns estudiosos, como Carl Trueman, consideram o termo “calvinismo” profundamente infeliz. Ele concorda com a tese de McGrath, afirmando que o termo “foi cunhado como uma ferramenta polêmica para manchar a reputação dos reformados” (TRUEMAN, p. 226). Por causa disso, ele considera “teologia reformada” e “ortodoxia reformada” termos melhores.

Tendo percorrido o significado de termos básicos desse trabalho, a saber, “teodiceia” e “calvinista”, podemos discorrer agora sobre a vida do filósofo calvinista Gordon Clark.

1.2. Gordon Clark: vida e obra

Gordon Haddon Clark nasceu em 31 de agosto de 1902, na cidade de Filadélfia, Estados Unidos. Após se graduar na Universidade da Pensilvânia em 1924, terminando um bacharelado em francês, Clark começou seus estudos de pós-graduação em filosofia na mesma universidade. Durante seus anos como estudante de pós-graduação, ele começou a ensinar filosofia, uma carreira que continuou na Universidade da Pensilvânia até 1936. Clark recebeu seu título de Ph.D. em 1929, tendo escrito uma dissertação intitulada “Empedocles and Anaxagoras in Aristotle’s *De Anima*” (CRAMPTON, 1999).

De 1929 a 1936, além de ministrar cursos em filosofia na Universidade da Pensilvânia, Clark ensinou em tempo parcial no Seminário Episcopal Reformado na Filadélfia (EUA).

É interessante que, apesar de ser um presbítero ordenado pela Igreja Presbiteriana, e ter ajudado a organizar outra denominação (Orthodox Presbyterian

Church), tendo assim uma vida eclesiástica ativa, a maioria das publicações de Clark antes de 1952 foram artigos em jornais ou livros seculares de filosofia publicados por editoras seculares. O primeiro livro de Clark, *Readings in Ethics*, foi publicado em 1931. O livro, que se tornou um texto amplamente usado, passando por diversas edições, foi editado por Clark juntamente com Thomas Vernor Smith, da Universidade de Chicago. *Selections from Hellenistic Philosophy* e *A History of Philosophy* foram publicados em 1940 e 1941, respectivamente. Embora alguns artigos de Clark tenham aparecido em revistas cristãs como a *Moody Monthly*, e em periódicos teológicos como o *Evangelical Quarterly* e o *Westminster Theological Journal*, a maior parte dos seus artigos e resenhas publicadas antes de 1952 apareceram em jornais acadêmicos tais como *New Scholasticism* e *Philosophical Review*. Como lembra Ronald Nash, “esses estudos refletem seu contínuo interesse em filosofia antiga, especialmente o pensamento de Plotino” (NASH, 1996, p. 271).

O livro *A Christian Philosophy of Education*, publicado em 1946, foi o primeiro destinado a uma audiência distintamente cristã. Este livro surgiu após alguns acontecimentos decisivos na vida pessoal e profissional de Clark. Por exemplo, no outono de 1936, Clark deixou a Universidade da Pensilvânia e assumiu uma vaga de professor associado de filosofia no Wheaton College, uma faculdade privada cristã no estado de Illinois (EUA). Contudo, embora amado por seus alunos durante os sete anos em que ensinou no Wheaton, o seu calvinismo rigoroso, proeminente em sua teologia e filosofia, não foi bem recebido por muitos professores da faculdade. Carl Henry (CLARK, 2009, p.21), um dos seus ex-alunos, relata que a recusa de Clark em comprometer o seu calvinismo levou à dissensão no campus de Wheaton. Muitos alegavam que o sistema teológico calvinista tornava sem sentido o evangelismo e as missões, duas grandes ênfases em Wheaton. Por fim, em 1943 Clark resignou à sua posição de professor naquela faculdade.

Devido às dificuldades impostas a ele e à sua família, Clark aceitou outro cargo acadêmico somente após quase dois anos. Desta vez tornou-se diretor do pequeno departamento de filosofia na Universidade Butler, em Indianápolis (EUA). Durante o tempo entre sua saída de Wheaton e o início do seu mandato em Butler, em janeiro de 1945, Clark foi ordenado como presbítero docente (pastor) pelo Presbitério Filadélfia da Igreja Presbiteriana Ortodoxa. Este evento deu início a uma controvérsia que ficaria associada com o nome do Clark para o resto de sua vida.

Tal controvérsia, que durou quatro anos (1944-1948), ficou conhecida como “The Clark-Van Til Controversy”, visto que envolveu um conflito entre as posições teológicas e filosóficas de Clark e Cornelius Van Til, professor de apologética do Seminário Teológico de Westminster. Van Til e outros lutaram contra a permanência de Clark na Igreja Presbiteriana Ortodoxa alegando que as visões filosóficas e teológicas de Clark eram inconsistentes com princípios importantes da teologia reformada. Entre as supostas inconsistências, estava a visão de Clark acerca da soberania de Deus e conseqüentemente a sua explicação do problema do mal (HOEKSEMA, 2005).

Foi durante o tempo em que Clark esteve em Butler que os seus principais livros foram escritos. Isto é, foram anos frutíferos, embora ali ele não tivesse estudantes como os que conhecera em Wheaton, a saber, que combinavam interesse tanto por filosofia como por teologia reformada (NASH, 1996). Contudo, em 1951 Clark reviu vários deles. Tal reencontro se deu no Seminário Teológico Fuller, onde vários dos seus ex-alunos do Wheaton eram agora professores. Clark proferiu as *Payton Lectures*, palestras estas que foram editadas e publicadas em 1952 como *A Christian View of Men and Things*, um dos seus livros mais apreciados. Neste livro Clark criticou as teorias não cristãs de história, política, ética, ciência, religião e epistemologia a partir de um ponto de vista cristão, a partir de uma cosmovisão distintamente cristã. Ronald Nash (1996) destaca que as ênfases de Clark neste livro é a razão como um teste da verdade, bem como as conseqüências perniciosas da inconsistência racional em todas as áreas do conhecimento. Os dois últimos capítulos são discussões valiosas sobre religião e epistemologia. O capítulo sobre religião contém uma crítica vigorosa ao pensamento de Edgar Sheffield Brightman (1884-1953), que foi um filósofo personalista que defendia a finitude de Deus. O capítulo sobre epistemologia, por sua vez, contém ataques ao ceticismo, relativismo e empirismo, os quais Clark tenta provar serem logicamente autodestrutivos. A alternativa de Clark a essas teorias de conhecimento, inadequadas segundo a sua análise, pareceu ser uma grande reformulação das visões primeiramente sistematizadas nos escritos de Santo Agostinho. Aliás, segundo Nash (1968), Clark pertence à tradição racionalista na epistemologia. Uma tradição que inclui não somente Platão, Descartes, Leibniz e Kant, mas o próprio

Agostinho. E, se há algum pensador nesta tradição ao qual Clark deveria ser associado, é Agostinho.

Dois outros livros importantes de Clark surgiram em 1956 e 1957. O primeiro, *What Presbyterians Believe* (1956), com foco teológico, é uma exposição e defesa da Confissão de Fé de Westminster, documento escrito pelos puritanos ingleses em 1646 e padrão doutrinário de muitas igrejas reformadas até hoje. O segundo, *Thales to Dewey* (1957), é uma história da filosofia ocidental, que se tornou um livro-texto em muitos cursos sobre história da filosofia. O alvo de Clark neste livro é uma apresentação e crítica da teoria do conhecimento dos principais filósofos do ocidente.

Carl F. H. Henry, como já dissemos, ex-aluno de Clark no Wheaton College, foi o primeiro editor da famosa revista evangélica *Christianity Today*, fundada em 1956 por Billy Graham. Henry abandonaria este cargo apenas em 1968. Assim, de 1956 a 1967, a assinatura de Clark apareceu diversas vezes na revista, pois Henry o convidava frequentemente para escrever artigos e resenhas de livros.

Em 1964 Clark foi eleito vice-presidente da *Evangelical Theological Society* e em 1965 presidente da mesma sociedade. Clark tinha ajudado a fundar essa sociedade em 1949, sendo membro do seu primeiro comitê executivo. Além disso, ele tinha ajudado a escrever a declaração de fé da ETS: “A Bíblia somente, e a Bíblia em sua inteireza, é a Palavra de Deus e, portanto, inerrante em seus autógrafos”.

Embora estivesse na Universidade de Butler, Clark ainda era altamente estimado em Wheaton. Assim, o departamento de filosofia do Wheaton College, por meio do seu professor Arthur Holmes, convidou Clark para ser o palestrante de destaque em sua conferência anual de outono, em novembro de 1965. Suas três palestras apareceram mais tarde no livro *The Philosophy of Gordon H. Clark* (1968), editado por Ronald Nash. Em 1966, Clark foi o orador principal na cerimônia de graduação do Reformed Episcopal Seminary. Na ocasião ele foi premiado com o título de doutor honorário em teologia.

Na primavera de 1973 Clark aposentou-se da Universidade de Butler. Durante um tempo, ele considerou a possibilidade de se unir ao departamento de filosofia da Universidade Western Kentucky. Ele finalmente declinou, citando como razão a

inconveniência de mudar-se de Indianápolis. Antes de começar a ensinar de fato no Covenant, Clark ensinou no Geneva College (Beaver Falls, Pensilvânia), durante parte do semestre de outono de 1974, devido a um compromisso que tinha assumindo anteriormente. Mas no outono de 1974, Clark e sua esposa mudaram-se para Rising Fawn, Geórgia, onde ele passou a ensinar no Covenant College, em Lookout Mountain. Esta era uma faculdade denominacional, da Reformed Presbyterian Church, igreja da qual Clark era membro então. Segundo Ronald Nash (1996), o seu retorno para uma faculdade distintamente evangélica foi um tempo gratificante, tanto para ele como para os estudantes afortunados da pequena faculdade da montanha. O Covenant forneceu um ambiente cristão no qual Clark era capaz de impactar seus estudantes não apenas filosoficamente, mas em suas vidas e ministérios cristãos também. Como resultado, muitos estudantes se matriculavam em cursos de filosofia no Covenant apenas por ser Clark o professor. Infelizmente, a esposa de Clark, Ruth, morreu de leucemia no dia 28 de julho de 1977. Como resultado, Clark posteriormente precisou sair de sua casa na montanha e passar o restante dos seus dias no Covenant College, onde havia casas para alugar.

Em 1984, quando tinha oitenta e um anos, Clark se aposentou do Covenant College e mudou-se permanentemente para o Seminário Sangre de Cristo. O seminário, que ficava em Westcliffe, na parte rural do Colorado (EUA), fora fundado em 1976 por seu genro, Dwight Zeller. Desde 1979 Clark ministrava cursos de verão ali como professor visitante. Quando Clark anunciou que estava prestes a se aposentar do Covenant, seu genro preparou uma lista de razões para convencê-lo a se mudar para o Colorado. Tal lista foi totalmente desnecessária. Clark amava as montanhas do Colorado e aceitou o convite prontamente. Quando se estabeleceu no Colorado, Clark fez um teste de direção para conseguir a sua licença para dirigir no estado. Ele reprovou; provavelmente a única vez, em toda a sua vida, em que reprovou num teste. Segundo os seus biógrafos, foi mais do que apropriado enterrá-lo perto de Westcliffe, após a sua morte ali em 9 de abril de 1985.

Antes de analisar a resposta de Gordon Clark ao problema do mal, precisamos revisitar a discussão na filosofia analítica contemporânea. Tal revisão bibliográfica é necessária por tratar-se de um trabalho em filosofia, cujo objetivo é avaliar o quanto a abordagem de Clark contribui para o debate filosófico nesse assunto.

CAPÍTULO 2: O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA ANALÍTICA CONTEMPORÂNEA

O problema do mal é o desafio clássico e duradouro à integridade racional do teísmo, cristão ou não. Durante as últimas décadas, houve uma produção enorme de literatura filosófica sobre Deus e o mal, muitas altamente especializadas e técnicas. Este capítulo analisará diversas obras recentes, com o intuito de demonstrar como o problema do mal tem sido tratado na filosofia analítica contemporânea, e assim enquadrar melhor a proposta de Gordon Clark sobre o assunto.

Como vimos na introdução deste trabalho, o argumento a partir do mal tenta postular que as situações más ou indesejáveis presentes no mundo parecem inviabilizar a existência de um ser capaz de impedir tais coisas, mas que não o faz. Mas o argumento pode ser formulado de duas formas bem diferentes. Trata-se de uma distinção importante, que se tornou comum desde as décadas de 1970 e 1980. A diversificação está fundamentada na diferença dos argumentos que introduzem o problema teórico. Em primeiro lugar, ele pode ser formulado como um argumento puramente dedutivo, que tenta mostrar a incompatibilidade lógica entre a existência de Deus e a ocorrência de mal no mundo. Essa é a razão desses argumentos serem chamados às vezes de argumentos da incompatibilidade. Em segundo lugar, em vez de ser formulado como um argumento lógico, o argumento a partir do mal pode ser apresentado como um argumento indiciário/evidencial (ou indutivo/probabilístico) para uma alegação mais modesta: de que os males que existem no mundo tornam a existência de Deus improvável, ou talvez muito improvável.

Sendo assim, na análise da bibliografia recente, seguiremos essa divisão. Contudo, antes disso, pretendemos analisar rapidamente o problema existencial do mal.

2.1 O problema existencial do mal

Em 1982, ao final de um excelente artigo sobre a bibliografia então recente sobre o problema do mal, Michael L. Peterson elogia a variedade e profundidade de

tantas obras lidando com o assunto. Contudo, ele lança um desafio: há pouca bibliografia lidando com o problema existencial do mal. Afinal, o problema do mal não é exclusivamente teórico e abstrato, mas está arraigado na experiência subjetiva da pessoa. O problema do mal está de certa forma ligado ao sentido da vida. No problema existencial do mal, a ênfase recai sobre a vivência pessoal do mal, principalmente de males hediondos. Conforme aponta Peterson (1982, p. 334), uma pessoa feliz que não resente sua própria existência não pode propor, de forma que faça sentido, um problema do mal. Afinal, a sua existência depende causalmente de certos eventos maus do passado.

Tanto o argumento lógico como o argumento indiciário do mal são argumentos de natureza filosófica. Mas a frase “o problema do mal” não se restringe aos problemas filosóficos e teológicos sobre Deus e o mal. Mas esse tipo de problema, filosófico ou teológico, é bem diferente de muitos outros possíveis problemas, como por exemplo, o que um pastor ou padre enfrenta ao oferecer conselho espiritual a uma mãe cujo filho de seis semanas de vida morreu. Seria o mesmo tipo de problema caso a mãe dissesse: “Não creio mais em Deus. Afinal, um Deus que é bom e poderoso não permitira que isso acontecesse com uma criança inocente”. Mas e se invés disso a mãe, em desespero, gritasse: “Por que Deus fez isso comigo?”. Ou “Como posso continuar amando e confiando em Deus, visto ele ter permitido que tal tragédia acontecesse?”. Embora o problema enfrentado pelo conselheiro religioso fosse muito diferente do problema filósofo e teológico que mencionamos, a situação é mais parecida com aquilo que a maioria das pessoas (que estão alheias ao debate filosófico) quer dizer por “o problema do mal”. Essa mãe, e essas pessoas não estão preocupadas em como responder ao argumento do mal, dados os desafios dos ateus, céticos e agnósticos. Antes, como Jó, no relato bíblico, querem entender o mal que sofrem, mal que não entendem, pois creem e confiam num Deus que não somente é bom, mas é todo-poderoso.

O problema existencial do mal pode gerar outra reação também. Muitos crentes podem se afastar de Deus, sem, contudo, negar a sua existência. As vicissitudes da vida talvez não sejam suficientes para que se questione a existência de Deus, mas a pessoa recusa “adorar a um ser que permite a ocorrência de tantos males” (MIRANDA, 2013, Posição 127). O sofredor em questão rejeita cumprir os mandamentos divinos ou procurar explicar os motivos divinos para a ocorrência do

mal. Em outras palavras, o mal não é razão para rejeitar a existência de Deus, mas torna-se um fundamento abundante para rejeitar amar ou adorar tal Deus.

A história bíblica de Jó é um exemplo clássico e excelente sobre a luta do crente diante do mal, em meio às calamidades e tragédias da vida. A história introduz um “um homem na terra de Uz, e seu nome era Jó. Ele era um homem íntegro e correto, que temia a Deus e se desviava do mal” (Jó 1.1). Ele era fabulosamente próspero, tanto em bens (sete mil ovelhas, três mil camelos, quinhentas juntas de bois e quinhentas jumentas) como em filhos (sete filhos e três filhas). Ele possuía também muitos servos que trabalhavam para ele, ao ponto de ser o homem mais rico de todo o oriente (Jó 1.3).

Esse homem, a despeito de sua retidão, embora fosse temente a Deus e o servisse com integridade, sofre uma tragédia gigantesca, quase inimaginável. Em um só dia, Jó perdeu tudo o que tinha: seus filhos morrem numa tempestade que destruiu a casa onde estavam, seus servos caem ao fio da espada de saqueadores, seus camelos são roubados e suas ovelhas exterminadas por fogo que cai do céu. Não obstante, o autor do livro sagrado diz que “em tudo isso Jó não pecou, nem culpou a Deus por coisa alguma” (Jó 1.22).

Mais adiante, Jó passa a sofrer literalmente na própria pele. Satanás “feriu Jó com feridas malignas, da sola dos pés até o alto da cabeça” (Jó 2.7). Diante disso, a sua mulher, que tinha sobrevivido, incita-o a amaldiçoar a Deus. Jó, numa reação que inspiraria muitos sofredores nos séculos porvir, chama-lhe de louca e afirma que devemos estar prontos a receber tanto o bem como o mal das mãos de Deus. E, novamente o autor do livro de Jó repete: “Em tudo isso Jó não pecou com os lábios” (Jó 2.10).

O restante do livro é a luta de Jó para conciliar a sua crença num Deus bom e todo-poderoso com a aflição que ele agora experimenta. Ele não somente perdeu os filhos, servos e bens, mas foi-se também a sua saúde e vigor. A sua situação piora quando os seus três amigos passam a sugerir que o seu sofrimento é oriundo de rebelião contra Deus, de alguma injustiça praticada ou até mesmo de incredulidade.

O dilema enfrentado por Jó é similar àquele enfrentado por todo crente que, apesar de saber que Deus é bom e poderoso, a despeito de não duvidar da

existência de Deus, fica perplexo diante do mal que lhe advém. Principalmente quando esse mal parece gratuito. Não se trata de alguém questionando a existência de Deus, precisando que teólogos e filósofos “provem” que Deus existe. Como dissemos, trata-se do problema existencial do mal, não filosófico ou teológico. Por que comigo? Por que, Deus?

É por retratar a aflição daqueles que sofrem enquanto não titubeiam na sua fé em um Deus Criador, que o livro de Jó tem sido tão usado ao longo dos séculos para apresentar uma teodiceia. Não poucos livros e artigos foram escritos tentando apresentar uma teodiceia, uma justificativa dos caminhos de Deus, utilizando-se do livro de Jó.

Para surpresa de muitos, David B. Burrell, em seu livro *Deconstructing Theodicy* (2008), tenta fazer o oposto disso. Para ele, não é possível extrair uma teodiceia do livro de Jó. Pelo contrário, o livro de Jó não tem nada a dizer sobre a perplexidade do sofrimento. Como o título do livro sugere, o objetivo de Burrell é mostrar como o livro de Jó desconstrói o impulso de criar-se teodiceias com base nele.

No começo do livro, o autor apresenta uma análise textual detalhada da estrutura do livro de Jó. Ali, ele tenta contrastar a atitude dos amigos de Jó, que constroem teodiceias sobre Deus, com a atitude de Jó, que lida diretamente com Deus.

Burrell apresenta um resumo dos comentários medievais sobre o livro de Jó de Sadiah, Maimônides, Aquino e Gersonides. Daí, com o intuito de provar a tese do livro, ele usa os argumentos de Terrence Tilley e Marilyn McCord Adams. Ambos destacam a inutilidade e a frequente crueldade presente nas teodiceias. Por exemplo, um suposto problema presente nas teodiceias é ignorar a natureza real e chocante do sofrimento da pessoa. Um tormento verdadeiro e horrendo de seres humanos torna-se e é reduzido a uma lição abstrata. Para Burrell, com o apoio de Tilley, Adams e mesmo Hume, a realidade do sofrimento experimentado pelas pessoas é o cerne do problema, e esse não é aliviado mediante as explicações apresentadas numa teodiceia.

No final, segundo a tese do livro, o relacionamento transcende a explicação. Aparentemente, Jó ficou satisfeito quando Deus se dirigiu a ele; por outro lado, os amigos de Jó, que ofereceram teodiceias, sofreram a repreensão divina.

Para Burrell, a imanência metafísica de Deus, enfatizada pelos medievais, fornece a solução. Ela torna Deus presente às suas criaturas, o Criador sendo solidário com as suas criaturas e disponível a elas. Para o autor, é exatamente isso que a estrutura dialética em Jó demonstra. Jó não está tentando explicar o seu sofrimento e agonia; as suas falas são apenas queixas de alguém perplexo. Burrell pensa que o motivo de Jó ser elogiado por Deus é que ele em todo o tempo se queixa ao seu Criador, e não sobre o seu Criador.

Quer concorde-se ou não com a tese de Burrell, de que Jó não nos fornece nem nos incentiva a “inventar” teodiceias, permanece o fato de que o problema existencial do mal é algo que não deve ser negligenciado. Teístas preocupados em simplesmente defender o seu sistema, como os amigos de Jó; interessados em apenas refutar os argumentos de cétricos e ateus; ávidos por demonstrar a coerência e racionalidade da fé num Deus pessoal, bom e todo-poderoso, correm o risco de deixar de lado aqueles que lutam com outro problema. Não o problema lógico ou evidencial do mal, mas o problema existencial do mal.

Tendo considerado brevemente a questão do problema não filosófico do mal, passamos agora ao problema lógico e indiciário do mal.

2.2 O problema lógico do mal

Muitos dos ataques recentes a Deus e a religião como um todo não se focam no problema do mal, nem na quantidade exacerbada de sofrimento e calamidades no mundo criado por um Deus bom e poderoso. Antes, aquilo que é chamado por alguns de “novo ateísmo” (HAUGHT, 2008) tem se concentrado no que consideram errado na religião. Livros como *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (2007), do falecido Christopher Hitchens, têm como tese não que a religião é inócua ou sem sentido, mas sim que ela é maléfica. Alguns, como Richard Dawkins em *The*

God Delusion (2006), diriam que ela é imoral. Dawkins chega ao ponto de classificar a educação religiosa de uma criança no lar como abuso infantil.

A despeito dessa nova ênfase nos ataques contra Deus e a religião, o problema do mal continua sendo um assunto debatido no meio acadêmico e popular. O problema é multifacetado e pode ser articulado de diversas formas. Às vezes trata-se do mesmo problema, formulado com palavras ou nuances diferentes. Derk Pereboom termina o seu excelente artigo reafirmando que o problema do mal continua sendo uma questão muito difícil para os teístas. Embora reconheça que nos últimos trinta anos inúmeras obras importantes tenham sido escritas sobre o assunto, em sua opinião esse problema ainda constitui “o maior desafio à crença teísta racional” (PEREBOOM, 2005, p. 167).

Para alguns autores contemporâneos, o problema do mal é completamente de caráter lógico. Alegam que o mal mostra que o “teísmo restrito” é autocontraditório e, portanto, irracional. Por “teísmo restrito” queremos dizer “a doutrina de que há um ser onipotente, onisciente, e totalmente bom” (MIRANDA, 2013, Posição 56). Ou seja, como nem todos postulam uma deidade nesses termos, o problema do mal não é um problema para todas as religiões ou doutrinas religiosas que existem.

Já mencionamos a evolução do debate sobre o problema do mal entre filósofos analíticos da religião. O avanço é mais notório a partir do aparecimento do famoso artigo “Evil and Omnipotence” do filósofo J. L. Mackie, publicado em 1961. Mackie supõe provar que, a partir dos conceitos cristãos, o teísmo é “positivamente irracional”. Utilizando um argumento dedutivo, ele tenta demonstrar que crer num Deus que é bom e todo-poderoso, mesmo com a presença do mal no mundo, é ser absolutamente irracional. Mackie apresenta o problema na sua forma mais simples e mais corriqueira nos debates: Deus é onipotente; Deus é totalmente bom; e, não obstante isso, o mal existe. Para ele, parece haver uma contradição entre essas três proposições, de forma que se duas forem verdadeiras, a terceira será necessariamente falsa. O dilema para o teísta, segundo Mackie, é o seguinte: ele *deve* aderir a todas as três proposições, mas não pode fazê-lo de maneira *consistente*.

O livro *The Problem of Evil*, de M. B. Ahern, publicado em 1971, é um esforço teísta de refutar o desafio da inconsistência entre certas alegações acerca de Deus e o mal. Ele cita exemplos nos quais agentes morais finitos são justificados em permitir o mal e argumenta que Deus poderia ter razões similares para a permissão do mal. Além disso, Ahern argumenta que os críticos não têm conseguido produzir quaisquer princípios analiticamente verdadeiros que tornem explícitas as supostas contradições entre Deus e o mal. Por essas razões, ele conclui que o teísmo está vindicado da acusação de ser inconsistente, mesmo sem o teísta demonstrar que cada mal está de fato justificado.

Já *Evil and the God of Love*, de J. Hick, publicado em 1968, faz uma tentativa, monumental, na opinião de Michael Peterson (1978, p. 38), de tornar coerente um Deus benevolente que permite o mal. Ele não tenta propor uma revisão drástica do conceito de Deus para escapar do problema, como muitos têm feito. Antes, Hick apresenta uma teodiceia segundo a qual Deus permite certos males para trabalhar positivamente o caráter das pessoas, vítimas diretas ou não dos males em questão, e isso supera o valor do mal em si.

De acordo com Hick, o propósito de Deus ao criar o mundo era trazer à existência seres que desfrutariam de relacionamento pessoal com ele; como amor, confiança e fé, cruciais em tais relacionamentos, não podem ser estabelecidos mediante coerção, os seres criados precisam de certa autonomia do seu Criador. Além disso, o homem precisa desenvolver dignidade moral e aprimorar o seu caráter. Segundo Hick, alguém que ruma à perfeição por meio da luta para vencer o mal terá uma dignidade moral maior. Será possível desenvolver coragem, simpatia, compaixão e outras virtudes ao longo do caminho. Assim, quando questionado como Deus pode permitir o mal, Hick (1978, p. 361) responde: Deus fez o mundo de tal forma que nossas almas e caráter possam ser aperfeiçoados, levando-nos por meio disso a um estado de amor e confiança nele. Ao permitir que o mal exista, portanto, Deus dá oportunidade aos homens para que se desenvolvam cognitivamente, moralmente, emocionalmente e espiritualmente.

Em *God and Evil*, livro publicado em 1974, H. J. McCloskey rejeita o “agnosticismo” de Ahern, segundo o qual os críticos não podem mostrar que uma solução ao problema do mal é logicamente impossível. O fato dos críticos não terem

fornecido os princípios analíticos exigidos para deduzir a contradição lógica entre afirmações sobre Deus e o mal não prova que tais princípios não existam. McCloskey então argumenta que há princípios éticos *a priori* que produzem sérias incompatibilidades morais entre Deus e o mal. Dessa forma, McCloskey conclui que o “peso da evidência e dos argumentos” cria uma maior probabilidade em favor de certa incompatibilidade entre a existência de Deus e a existência do mal, o que parece sugerir uma admissão que o problema não é de inconsistência lógica, mas de probabilidade.

Como Mackie, McCloskey se vale da formulação mais comum do problema do mal: há mal no mundo; todavia, o mundo é dito ser uma criação de um Deus bom e onipotente. Como ele mesmo reconhece, é um problema muito simples de se apresentar. Mas o enigma é insolúvel, sendo que a incompatibilidade entre o teísmo e o mal é total e final. Um Deus bom e onipotente necessariamente teria feito um mundo livre de qualquer tipo de mal. Ao menos para McCloskey (1960).

Um dos livros mais importantes já escritos sobre o problema do mal também surgiu em 1974. Mas dessa vez por um filósofo cristão, respondendo ao suposto problema do mal. No aclamado *God, Freedom, and Evil*, o filósofo reformado Alvin Plantinga utiliza a seguinte estratégia: resolver o problema lógico do mal oferecendo um estado de coisas logicamente consistente no qual tanto Deus quanto o mal existe. Ele chama a sua estratégia de defesa do livre-arbítrio.

Diferente da teodiceia, uma defesa tenta apenas demonstrar que Deus e o mal são logicamente compatíveis, sem arriscar propor uma razão para Deus ter permitido o mal. Numa defesa, a tentativa de demonstrar que Deus e o mal podem coexistir, não é necessário utilizar premissas que são prováveis ou verdadeiras. Com o intuito de demonstrar que não é impossível que Deus exista por causa do mal, Plantinga necessita apenas mostrar que Deus e o mal são *logicamente* compatíveis. Em outras palavras, ele precisa construir um mundo logicamente possível, no qual Deus e o mal existam ao mesmo tempo.

Seria algo muito presunçoso, alegam alguns, reivindicar conhecer a razão para Deus permitir todo e qualquer o mal. Afinal, numa teodiceia, onde um esforço é feito para justificar os caminhos de Deus, devem-se apresentar não somente as razões divinas para o mal moral, mas também para todos os males naturais. A

defesa, por sua vez, é um empreendimento muito mais modesto. O objetivo é demonstrar que a existência do mal não é incompatível com a existência de Deus.

Plantinga (1974, p. 29) descreve a defesa do livre-arbítrio como “um esforço para demonstrar que pode haver um tipo muito diferente de bem que Deus não pode produzir sem permitir o mal”. Para ele, mesmo um ser onipotente pode não ser capaz de eliminar certo mal sem eliminar um bem, talvez maior. A ideia é que, se Deus é todo-poderoso e deseja somente o bem, pode haver alguns bens maiores que nem Deus pode causar sem permitir o mal. Plantinga assume esse pressuposto: há algumas coisas que mesmo um ser onipotente não pode fazer. Afinal, onipotência não significa que Deus pode fazer até o que é logicamente impossível. Ser onipotente não significa que Deus pode fazer um triângulo de dois lados ou fazer com que um círculo seja quadrado.

O trabalho de Plantinga é significativo por dois motivos. Por um lado, a defesa do livre-arbítrio apresentada por Alvin Plantinga refutou de maneira bem-sucedida o argumento dedutivo (ou lógico) do mal. Como dissemos outrora, isso pode soar como exagero para alguns, mas é algo reconhecido inclusive por filósofos ateus. Mesmo Miranda (2013, Posição 184), menos entusiasta, afirma o seguinte sobre a resposta de Plantinga ao problema lógico do mal: “com raras exceções, considera-se que essa defesa seja bem sucedida, e a grande parte das discussões contemporâneas sobre o problema do mal concentra-se no chamado ‘problema indiciário do mal’”.

O filósofo cristão Kelly James Clark, em seu livro *Return to reason: a critique of Enlightenment evidentialism and a defense of reason and belief in God*, lançado em 1990, contribui de forma significativa para o debate. Como Plantinga, Clark argumenta em favor de uma defesa, e não de uma teodiceia. A grande vantagem desse livro é oferecer em linguagem mais acessível, e numa argumentação mais clara, o projeto de Plantinga.

Já que o ateu acusa o teísta de ser irracional, de crer numa contradição, de manter crenças que são logicamente incompatíveis, o teísta pode simplesmente demonstrar que não existe uma contradição entre Deus e o mal. Resolve-se o dilema lógico sem tentar descobrir ou conjecturar sobre as intenções de Deus para permitir o mal. Para Kelly, dessa forma, a defesa não tem os limites que

acompanham a teodiceia: não se empregam declarações que não são plausíveis para tentar resolver o problema lógico do mal. Antes, demonstra-se que o problema é apenas aparente; Deus e o mal não são logicamente incompatíveis.

Michael Peterson, em *God and evil* (1998), analisa tanto o problema lógico (ou a priori) do mal como o problema indiciário. Ao tratar com o problema lógico do mal, logo no capítulo 2, Peterson relembra o famoso argumento de Mackie. Para o filósofo de Oxford, o teísta deve abraçar uma contradição ou negar que Deus seja todo-poderoso ou bondoso. A primeira opção seria um irracionalismo notório, enquanto a segunda equivaleria a uma rejeição do teísmo tradicional.

Sem dúvida, como vimos, há variações, pequenas ou não, nessa concepção do problema. Porém, todas expressam o mesmo ponto lógico básico e exigem que o teísta esclareça e reconcilie as proposições sob investigação. Passemos então ao problema indiciário do mal. Antes disso, uma nota explicativa. Como já dissemos, há certa concordância sobre a eficácia do argumento de Plantinga. Dessa forma, para alguns estudiosos, isso explica o relativo abandono do desenvolvimento e análise de argumentos lógicos ou dedutivos do mal, e a concentração em argumentos indutivos. Pelo menos é isso o que tem acontecido no meio acadêmico,¹ motivo pelo qual se torna ainda mais importante a análise do chamado problema indiciário do mal.

2.3 O problema indiciário do mal

Diferente da versão dedutiva, o argumento indiciário/evidencial (ou indutivo/probabilístico) do mal faz uma alegação mais modesta. Em vez de afirmar ser impossível que Deus e o mal coexistam, o argumento do tipo indiciário tenta estabelecer que certos males que ocorrem no mundo tornam a existência de Deus improvável. Em termos gerais, tentam argumentar que os males do mundo reduzem a probabilidade da existência de Deus a ponto de ficar abaixo de um grau de verdade em que seria justificado acreditar. Trata-se de uma mudança sutil na

¹ Nas discussões populares, o argumento lógico do mal é usado em quase todo debate ou conversa. Aliás, é possível vê-lo mesmo em trabalhos acadêmicos que aparentemente desconhecem a bibliografia recente sobre o assunto.

terminologia, mas importante. Troca-se a inexistência de Deus por uma existência improvável de Deus. Os proponentes de argumentos indiciários podem até aceitar a coerência do teísmo, diferente de Mackie *et alii*, tolerando a possibilidade de que haja um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom. Não obstante isso, para eles tal teísmo tem baixa probabilidade. O objetivo deles é demonstrar que não há razões para se acreditar em Deus ou em alguma forma de teísmo, ao passo que o mal é uma razão suficiente para classificar a doutrina como praticamente uma falsidade.

Quando Pereboom propõe uma versão desse argumento, ele direciona a improbabilidade de existência a um Deus que seja “concebido como onipotente, onisciente e totalmente bom” (PEREBOOM, 2005, p. 166). Como nem todas as religiões postulam um Deus nesses termos, o que Pereboom está dizendo, em outras palavras, é que o problema do mal é direcionado a certas versões de teísmo, entre elas o cristianismo.

Assim, nessa versão indiciária do problema do mal, considerando-se a quantidade e a severidade de mal que existe de fato, é improvável que Deus exista. Tais proponentes perguntam: é provável que um Deus completamente bom exista mesmo levando-se em conta a quantidade de mal no cosmos? Não somente humanos, mas animais experimentam sofrimento por morte, predação, má formação, tortura e desastres naturais. Qual o motivo desses males gratuitos, aparentemente sem sentido?

Contudo, como a versão dedutiva, não existe uma única formulação indiciária do argumento a partir do mal. Tooley lista as três principais possibilidades que têm sido sugeridas em discussões recentes (TOOLEY, 2013, Seção 3.1): abordagem indutiva direta, indutiva indireta e probabilística (ou bayesiana).

A abordagem indutiva direta envolve a ideia que se pode demonstrar que o teísmo é improvavelmente verdadeiro, sem contudo compará-lo com alguma hipótese alternativa. Trata-se da mera negação do teísmo. Eis uma possível explicação dessa formulação:

A ideia básica por detrás da formulação indutiva direta do argumento a partir do mal é que o argumento envolve um passo indutivo crucial que toma a forma de uma projeção ou generalização indutiva na qual se passa de uma premissa com respeito a propriedades morais conhecidas de algum estado de coisas até uma conclusão sobre o provável valor moral desse estado de coisas, dadas todas as suas propriedades morais, tanto conhecidas como desconhecidas. (TOOLEY, 2013, Seção 3.2.1)

Quanto à lógica do argumento, em geral todos os passos são dedutivos, exceto um movimento entre duas premissas. Mas as inferências dedutivas são todas válidas. Assim, o argumento cai ou fica de pé de acordo com o movimento não dedutivo, a saber, de acordo com a inferência utilizada. A questão crucial então é qual a forma da inferência indutiva e se ela é sólida ou não.

Eis uma possível forma de um argumento indutivo direto:

1. Permitir intencionalmente que um animal morra de forma agonizante ou que uma criança sofra de uma doença terrível, e por fim morra, são exemplos de uma má ação.
2. O nosso mundo contém muitos animais morrendo de forma agonizante e crianças doentes que sofrem e por fim morrem.
3. Um ser onipotente poderia impedir tais eventos, se soubesse que estavam prestes a acontecer.
4. Um ser onisciente saberia que esses eventos estariam prestes a acontecer.
5. Se um ser permite que aconteça algo que sabia que ocorreria, e que ele poderia impedir, então esse ser permite intencionalmente que tal evento ocorra.

Portanto:

6. Se existe um ser onipotente e onisciente, então há casos específicos onde ele permite intencionalmente que animais morram de forma agonizante e crianças doentes sofram e por fim morram.
7. Em muitos desses casos, há tanta característica de uma má ação que não temos ciência de nenhuma característica boa nas ações que contrabalancearia isso.

Portanto:

8. Se existe um ser onipotente e onisciente, então há casos específicos onde ele permite intencionalmente que animais morram de forma agonizante e

crianças doentes sofram e por fim morram, onde há tanta característica de uma má ação que não temos ciência de nenhuma característica de retidão que contrabalancearia isso.

Portanto, é provável que:

9. Se existe um ser onipotente e onisciente, então há casos específicos onde ele permite intencionalmente que animais morram de forma agonizante e crianças doentes sofram e por fim morram, onde há tantas propriedades de transgressão que não temos ciência de *nenhuma* característica de retidão — incluindo aquelas das quais não somos cientes — que contrabalancearia isso.
10. Uma ação é moralmente errada, considerando-se todas as coisas, se possui características de transgressão que não são contrabalanceadas por alguma característica de retidão.

Portanto:

11. Se existe um ser onipotente e onisciente, então há casos específicos onde ele permite intencionalmente que animais morram de forma agonizante e crianças doentes sofram e por fim morram, que são moralmente erradas, considerando-se todas as coisas.

Portanto:

12. Se existe um ser onipotente e onisciente, então esse ser refreia-se intencionalmente de realizar certas ações em situações onde é moralmente errado refrear-se, considerando-se todas as coisas, como também sabe que está agindo assim.
13. Um ser que se refreia intencionalmente de realizar certas ações em situações onde é moralmente errado refrear-se, considerando-se todas as coisas, e sabe que está agindo assim, não é moralmente perfeito.

Portanto:

14. Se existe um ser onipotente e onisciente, então esse ser não é moralmente perfeito.

Portanto:

15. Não existe nenhum ser onipotente, onisciente e moralmente perfeito.

16. Se Deus existe, então ele é, por definição, um ser onipotente, onisciente e moralmente perfeito.

Portanto:

17. Deus não existe.

Embora Tooley gaste um tempo considerável falando acerca do argumento indutivo direto, apresentando um caso similar a esse transcrito acima, ele não está persuadido da eficácia do argumento. O motivo é que, ao longo de todo o argumento, são assumidos padrões éticos sobre os quais há grande disputa em nossos dias. Em outras palavras, a tentativa de alcançar a conclusão (17. Deus não existe) envolve certas alegações metaéticas que são controversas; por exemplo, a afirmação de que a ação correta é aquela que maximiza o valor esperado. Dessa forma, considerando o “presente estado da meta-ética” (TOOLEY, 2013, Seção 3.2.3), Michael Tolley considera não ser muito promissora essa linha de argumento.

A abordagem indutiva indireta, por sua vez, argumenta que pode ser demonstrado que o teísmo é improvavelmente verdadeiro ao estabelecer que há alguma hipótese alternativa melhor que o teísmo. Essa hipótese é logicamente incompatível com o teísmo, e mais provável do que este.

Foi mais ou menos isso que David Hume fez nos *Diálogos* (1992 [1779]). Ele propôs um argumento indiciário a partir do mal que tem uma forma lógica distintamente diferente daquela envolvida nos argumentos indutivos diretos, sobre o qual falamos anteriormente. A ideia era apontar uma proposição logicamente incompatível com o teísmo, e então argumentar que, considerando os fatos sobre os estados de coisas indesejáveis encontrados no mundo, essa hipótese é mais provável que o teísmo. Dessa forma, é mais provável que o teísmo seja falso do que verdadeiro. No caso de Hume, ele asseverou ser impossível chegar à conclusão que o mundo tenha uma causa perfeitamente boa, ou perfeitamente má, partindo

simplesmente do fato que o mundo consiste de uma mistura de estados de coisas bons e maus. Diz-nos o filósofo:

Podem-se formular *quatro* hipóteses relativas às causas primeiras do Universo: que estão dotadas de bondade perfeita, que são perfeitamente malévolas, que estão em oposição e apresentam tanto bondade como malícia, e que não possuem nem uma nem outra. Fenômenos mesclados são incapazes de fornecer uma prova para os dois primeiros princípios, que não apresentam mistura. Por outro lado, a uniformidade e estabilidade das leis gerais parecem opor-se ao terceiro. É o quarto princípio, portanto, que surge de longe como o mais plausível. (HUME, 1992 [1779], p. 159-160)

Séculos mais tarde, inspirado em Hume, o filósofo Paul Draper defendeu esse tipo de argumento indutivo indireto em uma forma muito detalhada. Segundo ele, “nem a natureza nem a condição dos seres sencientes na terra é o resultado de ações benevolentes ou malevolentes realizadas por pessoas não humanas” (DRAPER, 1989, p. 13). Draper chama a sua hipótese de “a Hipótese da Indiferença” (HI). Ele então aborda três séries de proposições sobre ocorrências de prazer e dor, lidando, respectivamente, com (a) a experiência de prazer e dor, por agentes morais, que sabemos ser biologicamente útil, (b) a experiência de prazer e dor, por agentes não morais, que sabemos ser biologicamente útil, e (c) a experiência de prazer e dor, por seres sencientes, que não sabemos ser biologicamente útil. Draper então argumenta que, considerando *O* como a conjunção de todas essas proposições, e *T* a proposição que Deus existe, então a probabilidade de *O* ocorrer, considerando-se *HI*, é maior que a probabilidade de *T*. Segue-se, então, lembrando que a probabilidade inicial de *T* não é maior que a de *HI*, que *T* é mais provável ser falso do que verdadeiro.

Após listar alguns problemas na argumentação de Draper, Tooley adverte que este é apenas um tipo de argumento indutivo indireto. Ninguém está obrigado a formular esse tipo de argumento seguindo o caminho que Draper escolheu. Mas como o texto de Draper, escrito há mais de vinte anos, continua sendo muito lido e citado com grande frequência, uma análise mais detalhada está justificada. Aliás, Miranda (2013, Posição 267) chega a afirmar que a versão do argumento indiciário de Draper não é apenas muito forte, mas “a mais forte delas”, contribuindo para que o problema do mal continue uma questão em aberto.

Richard Otte (2004), em um artigo incisivo, avalia a versão mais importante do argumento probabilístico, isto é, aquela proposta por Draper. Embora reconheça que o argumento de Draper é sofisticado, segundo Otte, erros fundamentais tornam essa versão tão sem êxito quanto as outras. Contudo, as falhas são instrutivas e relevantes para qualquer argumento probabilístico a partir do mal.

Como já esboçado, a conclusão defendida por Draper é a seguinte: levando-se em conta a quantidade de dor e prazer no mundo humano e animal desde o princípio da vida na Terra, certa forma de naturalismo é mais provável que o teísmo. Essa conclusão, segundo ele, equivale a dizer que é simplesmente irracional acreditar no teísmo, embora isso já tenha sido descartado na análise da versão dedutiva do argumento.

A terceira possibilidade de argumento incidiário, segundo Tooley, é a abordagem probabilística. Um exemplo desse tipo de argumento é aquele apresentado pelo filósofo William Rowe em 1996, com o seu artigo “The Evidential Argument from Evil: A Second Look”. Esse argumento é na verdade uma reformulação do seu antigo argumento indiciário, que Rowe (1996) reconhece ser falho. No novo argumento, como no anterior, Rowe usa *E1* para referir-se ao caso de um cervo que morre de forma terrível no incêndio de uma floresta e *E2* ao caso de uma jovem brutalmente estuprada, espancada e assassinada.

O argumento reformulado pode ser resumido da seguinte forma. Primeiro, a formulação envolve somente três proposições, a saber, a proposição *k*, que expressa a totalidade do nosso conhecimento prévio, além das duas proposições a seguir:

(P) Não conhecemos nenhum bem que justifique um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom permitir *E1* e *E2*.

(G) Existe um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom.

Segundo, o objeto do argumento como um todo é começar a partir de suposições probabilísticas, e então proceder dedutivamente, usando apenas axiomas da teoria da probabilidade, para duas conclusões:

(C1) $P(G/P \ \& \ k) < P(G/k)$.

$$(C2) P(G/P \ \& \ k) < 0,5.$$

A primeira conclusão, dessa forma, é que a probabilidade de Deus existir é menor levando-se em conta a combinação de P e o nosso conhecimento prévio, do que se levando em conta apenas o nosso conhecimento prévio. Portanto, P invalida G no sentido de reduzir a probabilidade de G . A segunda conclusão é que P invalida G num sentido diferente, qual seja, junto com o nosso conhecimento prévio, torna mais provável que não que G seja falso.

Em terceiro lugar, com o intuito de estabelecer a primeira conclusão, Rowe precisa apenas de três suposições, quais sejam:

$$(1) P(P/\sim G \ \& \ k) = 1$$

$$(2) P(\sim G/k) > 0$$

$$(3) P(P/G \ \& \ k) < 1$$

Em quarto lugar, todas as três suposições são razoáveis, sem dúvida. Com respeito a (1), ela segue do fato que para quaisquer duas proposições q e r , se q implica r , então $P(r/q) = 1$, juntamente com o fato que Rowe interpreta P de uma forma que $\sim G$ implica P , visto interpretar P como dizendo que não é o caso que haja um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom com algum bem conhecido/desejado que justifique esse ser em permitir $E1$ e $E2$. Com respeito a (2) e (3), parece plausível que há pelo menos alguma probabilidade diferente de zero que Deus não exista, considerando o nosso conhecimento prévio — e há uma suposição adicional aqui, a saber, que a existência de Deus não é logicamente necessária — e também certa probabilidade diferente de zero que nenhum bem que *conheçamos* justifique um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom permitir $E1$ e $E2$. Além disso, se a existência de Deus não é uma verdade logicamente necessária, nem produzida pelo nosso conhecimento prévio, e se a existência de Deus junto com o nosso conhecimento prévio não implica logicamente que nenhum bem que *conheçamos* justificar um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom permitir $E1$ e $E2$, então se pode defender (2) e (3) apelando ao próprio princípio plausível de que a probabilidade de r dado q é igual a 1 se e somente se q implica r . Por fim, para estabelecer a segunda conclusão (considerando P , juntamente com o

nosso conhecimento prévio, é mais provável que Deus não exista), Rowe precisa apenas de uma suposição adicional:

$$4) P(G/k) \leq 0,5$$

Esse novo argumento foi vigorosamente criticado por Alvin Plantinga (1998). Aliás, Plantinga afirmou que o novo é ainda mais fraco que o original. E o segundo argumento de Rowe é mais fraco que o primeiro, pois, entre outros problemas: (1) uma análise meramente formal demonstra que o argumento é contrabalançado por outros argumentos com a mesma estrutura e força com uma conclusão inconsistente com a conclusão proposta por Rowe e (2) o argumento possui “evidência degenerada”. Por “argumento a partir de evidência degenerada” Plantinga (2000) quer dizer um no qual uma pessoa toma como evidência, não a nova proposição aprendida, mas uma consequência mais fraca dela.

Embora outros, como Tooley (2013, Seção 3.4.2), concordem que o argumento não cumpre o que propõe, Rowe permaneceu confiante da solidez do novo argumento.

Como na avaliação de alguns estudiosos, o argumento original de Rowe, apresentado e defendido no artigo *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, é mais forte que o posterior, é digno de nota a famosa réplica apresentada pelo filósofo Stephen J. Wykstra. Em seu artigo *The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of “Appearance”*, Wykstra argumenta contra o problema indiciário do mal propondo o tipo de resposta conhecida como “teísmo cético”.

No artigo criticado, William Rowe rejeita as formulações dedutivas do problema do mal, e constrói o seu argumento utilizando formulações indiciárias. O cerne do seu argumento é que muitos sofrimentos não parecem possibilitar qualquer bem maior, seja qual for. Mas para Wykstra o sofrimento do mundo não é um forte indício contra o teísmo; aliás, não é nem mesmo um indício fraco contra a existência de um Deus bom, poderoso e conhecedor de todas as coisas. Afinal, Rowe (MIRANDA, Posição 2157) afirma que um Deus plenamente bom teria que ser “contra” o sofrimento, isto é, permitiria o sofrimento somente se houvesse um bem maior a ser alcançado por meio da permissão desse sofrimento. Contudo, essa é a

exatamente a tese do teísmo. E os casos de sofrimento não são falseadores do teísmo, pois dizer que os sofrimentos que observamos no mundo exigem que haja bens maiores conhecidos não é um postulado adicional. Antes, é algo implícito no teísmo o tempo todo. Assim, continua Wykstra, a conscientização do sofrimento não reduz a magnitude da proposta teísta, se realmente tivermos compreendido tal proposta.

Enquanto Wykstra condena como injustificada a inferência realizada por Rowe, o filósofo Richard Swinburne propõe uma teodiceia, isto é, apresenta razões positivas para Deus permitir o mal. Swinburne rejeita a afirmação de que há males gratuitos e injustificáveis na experiência humana. De forma semelhante a Plantinga, ele atribui ao livre-arbítrio e à responsabilidade moral um papel fundamental em sua teodiceia. Como a proposta de Swinburne contém elementos teológicos consideráveis, analisaremos a sua abordagem mais adiante neste capítulo.

Andrea Weisberger (2007), em seu artigo para o livro *The Cambridge Companion to Atheism*, afirma logo de início que a existência do mal é a ameaça mais fundamental ao conceito ocidental tradicional de um Deus que tem todo poder e bondade. Para ela, se não pudermos explicar o mal moral e físico, o conceito tradicional sobre Deus é absurdo. Interessantemente, Weisberger toca em algo que já mencionamos anteriormente, que o problema do mal é uma ameaça ao conceito ortodoxo (tradicional, nas palavras dela) de Deus. Ela é ainda mais explícita ao dizer que os argumentos a partir do mal “não argumentam contra a existência de Deus em si, mas argumentam que um conceito particular de Deus é falho; a saber, um que possui os atributos de onipotência, onisciência e onibenevolência” (p. 166).

Após lidar com o argumento indiciário do mal, Weisberger relembra o terrível terremoto de 2004. Registrando 9.0 na escala Richter, esse terremoto produziu um tsunami que devastou países ao sul da Ásia. Vilas inteiras na Tailândia, Indonésia e Sri Lanka foram destruídas, e por volta de 180 mil pessoas morreram. Segundo estudiosos, o número de mortos pode ser o dobro do registrado, pois muitos morreram de doenças resultantes do desastre. Para Weisberger, catástrofes como essa são evidência contra a existência de um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom.

Weisberger passa então a contrastar a posição do ateu com aquela do teísta. Para o ateu, tais calamidades são evidência contra o conceito tradicional de Deus. Para ela, o fato do mal existir em grande abundância é uma evidência *prima facie* contra a existência do Deus tradicional do ocidente, caso não haja razão suficiente para Deus permitir o mal. E é justamente isso que muitas vezes o teísta cético utiliza: Deus pode ter razão suficiente para permitir o mal; nós simplesmente não sabemos quais são essas razões. Os motivos da permissão divina não nos foram revelados. O teísta cético reconhece que há males aparentemente gratuitos, mas discorda que eles sejam de fato males gratuitos. Não podemos inferir males verdadeiramente gratuitos da ocorrência de males aparentemente gratuitos. Como Weisberger reconhece, a alegação por detrás da resposta é a seguinte: é logicamente possível que Deus possa ter razões para permitir o mal, de forma que há garantia para a fé teísta. Em outras palavras, não é irracional crer em Deus a despeito da abundância de males sem explicação. Assim, para Weisberger, o argumento a partir do mal deve se mover da plausibilidade da existência de Deus para a garantia da crença em Deus.

Weisberger então sugere uma implicação indesejável dessa crença. Segundo ela, se Deus tem razões desconhecidas para o mal aparentemente gratuito (não sendo mais gratuito, portanto), embora tais razões permaneçam inescrutáveis a nós, alguém pode bem crer que Deus nos engana em outras áreas também. Todo conhecimento, alega Weisberger, torna-se suspeito na melhor das hipóteses, e mistério absoluto na pior das hipóteses.

Para Weisberger, outro mistério é como o conceito de mal inescrutável pode confrontar aqueles que sofrem perdas monumentais. Ela questiona então a racionalidade de crer que um maior bem esteja tão ligado a esses sofrimentos, a ponto de Deus não poder alcançá-lo sem fazer suas criaturas sofrer. Weisberger considera todas essas propostas altamente insatisfatórias.

O próximo passo da autora é enumerar as soluções propostas para os argumentos evidenciais a partir do mal. Propostas que tentam reconciliar a existência de vários tipos de mal com a hipótese de Deus existir. Essas explicações, ou teodiceias, podem ser classificadas em duas categorias: natural e moral. A teodiceia natural tenta fornecer razões para a quantidade exorbitante de fenômenos

naturais que produzem sofrimento em seres sencientes, enquanto a teodiceia moral tem o foco naquele mal resultante das ações de agentes morais (com livre-arbítrio).

Após explorar essas possíveis teodiceias, Weisberger termina o seu artigo utilizando uma argumentação muito comum nos debates acerca do mal. Para ela, existe abundância de mal no mundo, e se pudermos evitá-lo, então estamos moralmente obrigados a fazê-lo. Sendo assim, um Deus perfeitamente bom e poderoso está muito mais obrigado a evitar os males que podem ser evitados. Após levantar várias perguntas, Weisberger afirma confiante que ninguém pode explicar a quantidade tremenda de mal num mundo no qual um Deus supostamente onipotente, onisciente e bom reina. Ela conclui dizendo que a existência de tal Deus é implausível. Para ela, somente uma fé, sem qualquer base racional, pode continuar crendo em Deus em meio a tanta morte, seja num tsunami, seja durante o Terceiro Reich, ou na miríade de outros casos que nos cercam.

Talvez a tese contra a “distância epistêmica”, tão utilizada por diversos teístas ao lidar com o problema do mal, seja a maior contribuição do trabalho de Weisberger. Afinal, os seus outros argumentos podem ser muito bem considerados antigos argumentos em nova roupagem.

2.4 Alvin Plantinga e Michael Martin

Embora já tenhamos mencionado o trabalho do filósofo reformado Alvin Plantinga, a sua interação com as obras do filósofo ateu Michael Martin merecem um tratamento à parte, devido à importância desempenhada no atual debate acerca do problema do mal. Como as obras de ambos lidam com o problema lógico e indiciário do mal, pareceu-nos melhor lidar com a questão numa seção particular.

Em 1973, com o artigo “Which worlds could God have created?”, Plantinga ofereceu uma resposta ao problema lógico do mal. Plantinga apresenta a defesa do livre-arbítrio e defende que nem mesmo Deus poderia criar um mundo contendo o bem moral, mas nenhum mal moral. Segundo ele (1973, pp. 550-51), para que as pessoas sejam significativamente livres, um mundo contendo apenas o bem moral não pode ser criado. Um ponto importante do texto é o esclarecimento do conceito

de onipotência divina. Diferente do que muitos críticos ateus e agnósticos gostam de propor, onipotência não significa que Deus pode fazer qualquer coisa. Afinal, ele, mesmo sendo Deus, não pode tornar verdadeiro $2 \times 2 = 5$. Assim, faz-se necessária uma compreensão correta do que significa a onipotência divina ao se tratar sobre o que Deus poderia ou deveria ter feito. Após extensa argumentação, Plantinga finaliza o artigo propondo a especificação de uma proposição que, juntamente com a proposição “Deus é onipotente, onisciente e plenamente bom”, seja consistente e acarrete a proposição “Há o mal”. Para ele, tal proposição é a seguinte: “Deus criou um mundo contendo o bem moral, e toda essência criada sofre de depravação transmudana” (PLANTINGA, 1973, p. 552). O conceito depravação transmudana ou transmudial será explicitado e abordado mais adiante.

Este não foi o único lugar onde Plantinga tratou do problema do mal. Na verdade, o tratamento desse problema foi modificado e aperfeiçoado ao longo de suas obras. Por exemplo, em *The Nature of Necessity* e *God, Freedom, and Evil*, temos um novo conjunto de preocupações filosóficas. Ambos os livros foram publicados em 1974, sendo que o último talvez seja o mais importante e revolucionário. Nessas obras Plantinga usa a semântica relacional dos mundos possíveis e utiliza o avanço que o trabalho de Saul Kripke trouxe para o desenvolvimento do raciocínio metafísico e da lógica filosófica.

The Nature of Necessity segue a tendência do interesse filosófico no estudo das modalidades, interesse que teve o seu início no começo dos anos 1970. Neste livro, Plantinga tem como propósito localizar e conceituar a necessidade metafísica, distingui-la da necessidade lógica, e explorar as diferenças das necessidades *de re* (ou seja, relativas a coisas, pessoas, ao mundo real) e *de dicto* (ou seja, relativas a uma proposição) e aplicar os conceitos obtidos a alguns assuntos clássicos da metafísica. Um desses assuntos é o problema do mal. Embora *God, Freedom, and Evil* aproveite os resultados alcançados por *The Nature of Necessity*, o primeiro tem o objetivo de atingir o leitor leigo, e não apenas os filósofos profissionais, como bem lembrado no prefácio à edição brasileira (PLANTINGA, 2012, p. 12). Nesta obra, Plantinga não somente critica a ateologia natural como também tece críticas a alguns dos principais argumentos da teologia natural. Digno de nota é a investigação detalhada e instigante fornecida sobre o chamado “argumento ontológico”.

O objetivo principal de Plantinga é demonstrar que (1) “Existe um Deus todo poderoso, onisciente e totalmente perfeito” e (2) “O mal existe” são afirmações demonstravelmente consistentes. Como em outros escritos, Plantinga chama a atenção para o conceito de onipotência. O que significa asseverar que Deus é onipotente (todo-poderoso)? Significa, como propõe o famoso ateuista John Mackie, que não há limites ao que Deus pode fazer? De fato, esse é o entendimento de muitos críticos. Deus pode fazer aquilo que não é lógico? Criar um círculo quadrado? Construir uma pedra tão pesada que nem ele possa levantar? Alguns diriam que não, pois nem Deus pode criar aquilo que não é lógico; outros diriam que sim, pois nem as leis da lógica constituem um limite para Deus. Contudo, a despeito da discordância nesse ponto, o teísta facilmente reconheceria que existem coisas que Deus não pode fazer, embora sendo onipotente: ele não pode deixar de existir, não pode cessar de ser Deus, etc. Logo, claro está que definir e esclarecer o conceito de onipotência divina é de fundamental importância para a resolução do problema do mal.

A estratégia de Plantinga em *God, Freedom, and Evil* é clara o suficiente. Ele assevera que, a fim de refutar a acusação de que a existência de Deus é incompatível com a existência do mal, o teísta precisa simplesmente provar que (1) e (2) são proposições consistentes. Em outras palavras, basta apresentar uma prova de consistência. A prova de consistência de Plantinga, chamada de defesa do livre-arbítrio, tem uma aplicação mais direta ao caso do mal moral. Contudo, ele acredita que sua estratégia para lidar com o problema do mal moral pode ser modificada para se aplicar a outros argumentos a partir do mal (por exemplo, aqueles que utilizam a existência do mal natural).

A solução de Plantinga para o problema do mal é como segue. Leibniz, segundo ele, cometeu um grande erro ao pensar que Deus poderia atualizar qualquer mundo possível. Após cometer esse erro, Leibniz foi levado a asseverar que o nosso mundo deve ser o melhor de todos os mundos possíveis. Visto que a alegação de Deus poder atualizar qualquer mundo possível ser falsa (o lapso de Leibniz, conforme chama Plantinga), estamos livres para rejeitar a conclusão embaraçadora de que este mundo altamente imperfeito é o melhor de todos os mundos possíveis. Além disso, estamos livres para considerar a possibilidade que

talvez Deus não pudesse ter atualizado mundos contendo apenas bem moral e nenhum mal e imperfeição.

Na verdade, esse é o lema central sobre o qual Plantinga baseia a sua prova de consistência. Ele afirma ser pelo menos possível que:

(3) Deus não poderia ter atualizado um mundo contendo bem moral e nenhum mal moral.

A formulação do argumento de Plantinga em *God, Freedom and Evil* pode ser esboçada como segue. Primeiro, suponhamos que o segmento máximo de mundo S seja um possível estado de coisas tal que, se S* for qualquer estado possível de coisas mais amplo que S, então S* é um mundo possível (inteiro). Consideremos agora as seguintes propriedades das pessoas: P é uma pessoa transmundoalmente depravada se, e somente se, para cada mundo possível M no qual ela seja livre com respeito a pelo menos algumas ações moralmente significantes, e no qual ela todavia sempre faça o que é exigido dela, há uma ação A que é moralmente significante para ela em M e com respeito à qual ela é livre em M, e há um segmento máximo de mundo S que está incluso em M, mas que em si mesmo não contém nada sobre o resultado da escolha livre de P com respeito a A (embora contenha tudo o mais, inclusive que P é livre com respeito a A), tal que a seguinte situação contrafactual pode ser sustentada:

(c) Se S fosse o caso, P estaria errado com respeito a A.

Plantinga admite que essa não é uma propriedade *essencial* das pessoas, e talvez nem mesmo uma propriedade que alguém tenha. Mas trata-se de uma propriedade que *possivelmente* seja verdadeira de todas as pessoas, tornando-se no mínimo possível o caso que

(4) Todas as pessoas sofrem de depravação transmundoal.

Chamemos (4) de depravação transmundoal. Ora, (4) é uma declaração possivelmente verdadeira, alterada certa feita para significar que todas as pessoas

possíveis sofrem de depravação transmundial,² implicando em (3), que é por sua vez também possivelmente verdadeira. Daí, segue-se a seguinte tese. Criaturas livres são necessárias para que haja valor moral. Mediante (4), é pelo menos possível que todas as criaturas possíveis sejam transmundialmente depravadas. Suponhamos que M seja um mundo no qual todas as criaturas em M sempre façam o que é moralmente correto, e que P seja cada uma de tais criaturas. Visto que P é transmundialmente depravada, há uma ação A com respeito à qual P é livre em M e que é moralmente significativa para P em M, e há um segmento máximo de mundo S incluído em M, mas contendo nada a respeito da livre escolha de P com respeito a A, tal que a seguinte situação contrafactual é verdadeira:

(c) Se S fosse o caso, P *erraria* com respeito a A.

Dessa forma, Deus pode atualizar M somente atualizando S e deixando P livre com respeito a A. Mas, nesse caso, como afirmado no contrafactual (c), P errará com respeito a A e, portanto, o estado de coisas resultante não será M no final das contas. Por conseguinte, Deus não pode atualizar mundos M moralmente perfeitos.

Assumindo a validade da argumentação de Plantinga, temos as seguintes declarações mutuamente consistentes:

(1) Deus existe,

(3) Não está no poder de Deus criar um mundo contendo bem moral e nenhum mal moral,

e

(5) Deus criou um mundo contendo bem moral.

Mas (3) e (5) implicam

(6) Há mal moral.

Dessa forma, (1) e (6) são mutuamente consistentes, e portanto não existe nenhuma dificuldade lógica em supor que o mal moral exista e existe um Deus onipotente, onisciente e todo amoroso.

² Incluindo pessoas que Deus *poderia* ter criado.

Este é o cerne da defesa do livre-arbítrio, pelo menos no que diz respeito à sua aplicação ao pecado ou mal moral. Contudo, Plantinga é capaz de modificar a estratégia para lidar com os males de outros tipos também. O caso do mal natural — terremotos, e assim por diante — talvez pareça mais resistente a esse tipo de tratamento, pois uma resposta natural no caso do mal natural é dizer que um ser todo-poderoso poderia necessariamente ter atualizado um mundo possível sem desastres naturais. A prevenção do mal natural não envolve o silenciamento dos agentes livres, ao contrário, pelo que parece, da prevenção e eliminação do mal moral. A resposta de Plantinga a isso é a seguinte: é pelo menos possível, Plantinga alega, que o mal moral também seja devido a agentes livres — se não aos agentes livres humanos, então à livre agência do Satanás e sua horda. E se isso é ao menos possível, como lembra Kroon (1981, p. 79), Plantinga será capaz de usar um argumento bem parecido ao anterior para lidar com o caso do mal natural também.

Embora autor de diversos livros, Michael Martin, professor de Filosofia na Universidade de Boston, é mais conhecido por sua defesa do ateísmo. O seu livro *Atheism: A Philosophical Justification* (1990) é particularmente útil para entender as críticas antigas e contemporâneas ao teísmo. A parte II deste livro, chamada “Positive Atheism”, é de especial relevância para a investigação do problema do mal. Nos dois primeiros capítulos desta segunda parte, Martin usa dois argumentos para tentar estabelecer o ateísmo no sentido de descrença num Deus onisciente, todo bondoso, completamente livre e incorpóreo (MARTIN, 1990, p. 334). No capítulo 12, Martin tenta mostrar que o conceito de um Deus teísta é inconsistente; ele analisa os atributos divinos de onisciência, liberdade, onipotência e os reputa como incoerentes e autocontraditórios. No capítulo seguinte, o objetivo é demonstrar que a crítica de Hume ao argumento teleológico pode ser usada para mostrar que a existência de Deus é improvável. Segundo Martin, se um desses argumentos for bem sucedido, o ateísmo positivo como descrença num ser incorpóreo e cheio de conhecimento, bondade, liberdade está justificado.

Contudo, e se supusermos que esses argumentos não são válidos? Será que os ateus teriam outros argumentos que justifiquem a sua descrença deliberada em Deus? O próprio Martin levanta essa pergunta e responde com um enfático sim. E, de maneira não surpreendente, Michael Martin recorre ao problema do mal.

Segundo ele, “historicamente, talvez o argumento mais importante seja o argumento a partir do mal” (MARTIN, 1990, p. 334).

Após lembrar a história do argumento a partir do mal, Martin reconhece que crentes e descrentes têm levado o problema a sério. Inúmeros teólogos, de Agostinho a John Hick, pensaram ter soluções adequadas à problematização de Epicuro. Por outro lado, um grande número de ateólogos, de Hume a J. L. Mackie, continuou mantendo que o problema pode ser utilizado para apoiar a descrença em Deus. Para eles e muitos outros, a existência do mal simplesmente não pode ser reconciliada com a crença em Deus e todas as soluções oferecidas por teólogos e teístas em geral são inadequadas.

Martin lembra-nos que os ateólogos costumam construir um argumento dedutivo a partir do mal contra a existência de Deus. Isto é, se esforçam para mostrar que a conjunção das premissas abaixo é inconsistente:

- 1) Deus é onipotente (todo poderoso) e onisciente (conhece todas as coisas).
- 2) Deus é totalmente bondoso.
- 3) O mal existe.

Interessantemente, Martin reconhece que essa abordagem não é bem sucedida. Pode haver compatibilidade lógica entre (1), (2) e (3) se Deus tiver razão moral suficiente para permitir o mal ou se o mal for logicamente necessário. Dessa forma, reconhecendo a ineficácia dos argumentos dedutivos a partir do mal, Martin (1990, p. 335) informa os seus leitores que os ateólogos têm desenvolvido argumentos indutivos ou probabilísticos a partir do mal para defender a inexistência de Deus. Feitas essas considerações, Martin passa a distinguir, explicar e defender dois tipos de tais argumentos, sendo o primeiro o argumento indutivo direto a partir do mal.

Ao tentar explicar e defender o argumento indutivo direto a partir do mal, Martin utiliza a defesa do filósofo William Rowe, por ser, na opinião de Martin, um dos argumentos mais sofisticados e bem argumentados na literatura (MARTIN, 1990, p. 336). Nesse tipo de argumento, o objetor argumenta diretamente a partir da existência do mal, e refutações de teodiceias não desempenham nenhum papel no argumento. Embora Rowe considere apenas um tipo de mal, a saber, o sofrimento

humano e animal causado por forças naturais, Martin não vê problema na limitação, pois, segundo ele, se bem sucedido, o argumento forneceria bons motivos para a incredulidade (MARTIN, 1990, p. 336). Sendo O a representação de um ser onipotente, onisciente e totalmente bom, a versão do argumento de Rowe pode ser elaborada assim:

- 1) Existem males que O poderia ter impedido, e tivesse O os impedido, o mundo como um todo seria um lugar melhor.
- 2) O teria impedido a ocorrência de qualquer mal que O pudesse impedir, tal que tivesse O o impedido, o mundo como um todo teria sido um lugar melhor.

Assim, visto que (1) e (2) implicam a conclusão

- 3) O não existe

Rowe argumenta que se (1) é provável e (2) é verdadeiro, então é provável que o teísmo seja falso.

Contudo, o argumento indiciário de Rowe a partir do mal não é uma inferência de (1) e (2) até (3); antes, o argumento procura fornecer uma boa razão para pensarmos que (1) é mais provável do que improvável, que (2) é verdadeiro e, portanto, que (3) é provavelmente verdadeiro. Rowe assume que (2) é verdadeiro e concentra-se em demonstrar que (1) é provavelmente verdadeiro.

Rowe reconhece a extrema dificuldade de saber por certo que (1) é verdadeiro. Afinal, não sabemos se um mal M foi permitido apenas com o intuito de impedir um mal maior; nem podemos saber se um bem maior seria impedido de ocorrer se M fosse eliminado. A despeito de fazer essa concessão, Rowe argumenta que temos boas razões para pensar que (1) é verdadeiro. Em primeiro lugar, temos conhecimento da vasta quantidade de sofrimento humano e animal que ocorrem diariamente. Em segundo lugar, conhecemos os bens que existem e aqueles que poderiam existir. Em terceiro lugar, somos capazes de julgar racionalmente o que um ser onipotente pode fazer. E em quarto e último lugar, somos capazes de julgar racionalmente o que um ser onipotente e totalmente bom se esforçaria para fazer com respeito a homens e animais (bons e maus) no universo. Para ilustrar sua tese, Rowe apresenta o exemplo do sofrimento de um cervo de uma floresta distante. Martin apresenta essa ilustração, bem como menciona algumas objeções levantadas

por diversos estudiosos (MARTIN, 1990, pp. 336-340), assuntos que foram abordados anteriormente neste capítulo.

Martin termina essa seção (1990, pp. 340-1) confiante da validade da versão do argumento de Rowe. Para Martin, o argumento de Rowe, que tem o intuito de estabelecer a não existência de Deus, pode e deve ser combinado com refutações dos argumentos para a existência de Deus, a fim de que o teísmo perca ainda mais a sua força.

Na seção seguinte, Martin passa a descrever e defender outro tipo de argumento a partir do mal. Trata-se do argumento indutivo indireto a partir do mal; neste tipo de argumento, exploram-se os fracassos das teodiceias conhecidas em resolver o problema do mal. Embora Rowe não tenha explorado esse tipo de argumento, Martin afirma ser possível (1990, p. 341). A estratégia geral é postular que, visto que nenhuma teodiceia conhecida é bem sucedida, segue-se que provavelmente nenhuma teodiceia será bem sucedida. E, dado que provavelmente nenhuma teodiceia será bem sucedida, então provavelmente não existe nenhuma explicação para o mal. Contudo, deve existir uma explicação para o mal se Deus existe. A conclusão, então, é que provavelmente Deus não exista. Martin chama tal argumento de um argumento indutivo indireto a partir do mal (1990, p. 341).

Martin então ilustra o argumento propondo a seguinte conjunção:

- (1) Deus é onipotente (todo poderoso) e onisciente (conhece todas as coisas).
- (2) Deus é totalmente bondoso.
- (3) Existe mal aparentemente sem sentido.

Como anteriormente, ele reconhece que a conjunção não é inconsistente, mesmo que troquemos “o mal existe” por “existe mal aparentemente sem sentido”. Isto é, a ocorrência de mal gratuito por si só não constitui uma inconsistência à crença na existência de Deus. Mas daí Martin propõe a seguinte suposição:

- (4) A existência de males aparentemente sem sentido não é logicamente necessária, e não existe razão moralmente suficiente para Deus permiti-la.

Então (1), (2) e (4) implicariam em

- (3') Não existe mal aparentemente sem sentido.

Tese que conflita com (3).

Como o próprio Martin reconhece, isso não providencia nenhuma razão dedutiva ou indutiva para não acreditarmos em Deus, a menos que alguém também tenha razão suficiente para assumir que (4) seja verdadeiro (MARTIN, 1990, p. 342). Mas não existe nenhuma forma *a priori* de demonstrar a veracidade da premissa (4). Contudo, alguém pode supor o fracasso em todas as tentativas ao longo dos séculos para apresentar uma razão moral suficiente para a existência de males gratuitos. Ou seja, não foi apresentada até hoje uma razão moral suficiente para a ocorrência dos males ao nosso redor. Nem foram bem sucedidas as tentativas de mostrar que os males gratuitos não são gratuitos na verdade, mas sim logicamente necessários. Se todos esses fracassos se sucedem, temos certa confiança em (4), argumenta Martin. Afinal, se após um longo período de tempo todas as explicações falharem, há boa razão para supor que uma explicação seja impossível.

Todavia, embora tais fracassos forneçam apoio indutivo para (4) e conseqüentemente evidência indireta para a não existência de Deus, isso não significa necessariamente que a evidência para a existência de Deus seja diminuída. Considerando certas evidências positivas, a descrença em Deus ao final não seria racional. Martin reconhece tudo isso, mas apela aos seus capítulos anteriores, onde supostamente mostrou que os argumentos para a existência de Deus são uma falência completa. E como os argumentos não tradicionais não são melhores, não há razão positiva para a crença em Deus que possa diminuir qualquer evidência negativa possível (MARTIN, 1990, p. 342). Uma declaração mais formal do argumento seria assim:

- (a) Se (i) não existe evidência positiva que P; e
 - (ii) a menos que alguém suponha A, evidência E falsificaria que P, e
 - (iii) a despeito de repetidas tentativas, nenhuma boa razão tem sido dada para crer A;

então sob bases racionais uma pessoa deveria crer que P é falso.

(b) Não há razão positiva que Deus existe.

(c) A existência de mal aparentemente sem sentido falsifica a existência de Deus a menos que alguém assuma que deus tenha razão moralmente

suficiente para permitir a existência do mal ou que tal mal seja logicamente necessário.

(d) Apesar de repetidas tentativas de fazê-lo, ninguém forneceu uma boa razão para crer que Deus tenha razões moralmente suficientes para permitir que tal mal exista ou que tal mal seja logicamente necessário.

(e) Portanto, em bases racionais uma pessoa deveria crer que Deus não existe.

Martin esclarece que, apesar de ser formulado como um argumento dedutivo, não se trata de um argumento demonstrativo de que Deus não existe. O objetivo do argumento é simplesmente mostrar que, em bases racionais, ninguém deveria acreditar que Deus existe (MARTIN, 1990, p. 343). E, na verdade, o argumento pode ser reformulado de forma totalmente indutiva:

(a') Evidência E falsifica H a menos que A.

(b') Tentativas repetidas de estabelecer A fracassaram.

(c') Não há evidência positiva que H.

(d') $\sim H$.

Assim, $\sim H$ não é estabelecido, mas sim tornado provável mediante (a'), (b') e (c').

Na terceira e última seção do capítulo, intitulado "Criticism of a Probabilistic Argument from Evil", Martin aborda as críticas que têm sido levantadas contra os argumentos probabilísticos ou indutivos a partir do mal.

O capítulo quinze é dedicado à defesa do livre-arbítrio. Afinal, como Martin (1990, p. 392) mesmo reconhece, a resposta teísta mais popular ao problema do mal é aquilo que se convencionou chamar de a defesa do livre arbítrio, "The Free Will Defense" em inglês, título do capítulo ora analisado. O argumento não é só popular, mas também antigo. Remonta no mínimo à época do teólogo e filósofo cristão Santo Agostinho (354-430 d.C.), e em anos recentes foi reformulado e

aprimorado por diversos filósofos, como John Hick, Alvin Plantinga e Richard Swinburne.

Segundo Martin, a defesa do livre-arbítrio é geralmente formulada como uma explicação do mal moral, não do mal natural. Ou seja, trata-se de um argumento contra o mal produzido intencional e deliberadamente pela ação humana, como, por exemplo, a tortura de uma criança. Assim, mesmo que o argumento seja bem sucedido, o problema do mal natural permanece. O que dizer das doenças e terremotos? E os males não intencionais ou acidentais produzidos pela ação ou inação do homem? Assim, como sob mal natural classificamos não somente os males produzidos pela natureza, mas também aqueles produzidos por humanos de maneira não intencional, não é implausível supor, assevera Martin (1990, p. 392), que a maior parte do mal no mundo é natural nesse sentido do termo. Consequentemente, a defesa do livre-arbítrio popular não dá conta da quantidade devastadora de mal em nosso mundo. Contudo, Plantinga, em *God, Freedom, and Evil*, afirma ter uma solução para o mal natural, por meio de uma aplicação da defesa do livre-arbítrio. Dessa forma, no capítulo dezesseis de *Atheism: A Philosophical Justification*, intitulado “Natural Evil”, Martin investiga a validade da solução de Plantinga.

Martin (1990, p. 393) inicia sua análise lembrando aos seus leitores que a aplicação da defesa do livre-arbítrio ao mal natural, proposta por Plantinga, depende da validade da própria defesa do livre-arbítrio. Afinal, se for um argumento inválido, qualquer aplicação particular dele será igualmente inválida. Mas, quando aplicada ao mal natural, a defesa merece uma consideração especial. O distintivo da aplicação mencionada é que o mal natural pode ser o resultado das ações de Satanás e outros anjos caídos. Por exemplo, doenças e terremotos podem ser causados por Satanás e sua horda; além disso, até mesmo ações humanas poderiam ser causadas ou influenciadas por Satanás. Assim sendo, a liberdade de Satanás e dos anjos caídos seria um bem maior que compensaria qualquer mal resultante. Na defesa do livre-arbítrio, quando abordando o mal moral, Plantinga sugere que tal mal não é inconsistente com a existência de um Deus onipotente, onisciente e bondoso. Nem mesmo Deus poderia ter criado seres humanos com livre-arbítrio, mas que nunca agissem errado. E um mundo com humanos tendo livre-arbítrio real possui uma ordem maior de bem, um mundo que Deus desejaria criar, a despeito da

possibilidade dos humanos usarem tal liberdade para fins perversos. Como na questão do mal moral, Plantinga não sustenta que a existência de Satanás é provável, mas apenas que não é improvável. Dessa forma, a defesa de Plantinga postula que a existência de Satanás, que causa o mal natural, não é inconsistente com a existência de Deus e que não há evidência contra a hipótese que Satanás existe.

Para Martin (1990, p. 394), essa defesa herda todos os problemas que afetam a defesa do livre-arbítrio sobre o mal moral, além de ter problemas adicionais. Supondo que postular a existência de Satanás e seus aliados como responsáveis pelo mal natural seja logicamente possível, a questão é quão *provável* é essa suposição. Martin (1990, pp. 394-400) passa a enumerar diversas razões para a improbabilidade dessa suposição, que resumimos a seguir:

(1) A hipótese de Satanás é a respeito de ações de seres conscientes incorpóreos. Contudo, a experiência humana diz que a consciência é causalmente dependente de organismos físicos. Embora isso não prove que não possa haver consciência independente de processos corporais, a ideia torna-se improvável. Assim, há evidência indutiva contra a hipótese de Satanás.

(2) A despeito de Satanás e os outros anjos caídos serem basicamente incorpóreos, eles são descritos na Escritura e no mito popular como às vezes assumindo forma corpórea. Mas se eles assumem forma corpórea, esperar-se-ia que houvesse testemunhas oculares confiáveis de criaturas satânicas com poderes sobrenaturais. Como não existem tais relatos, parece existir alguma evidência contra a hipótese de Satanás.

(3) Plantinga parece admitir que a hipótese (H1), a saber, que o mal natural tem causas naturais, é bem fundamentada. E também admite que Satanás e seus anjos caídos não são causas naturais do mal natural. Contudo, segundo Plantinga, o fato de (H1) ser bem fundamentada não é evidência contra

(H2) O mal natural é causado por Satanás.

O mal natural poderia ser causado tanto por causas naturais como sobrenaturais. Essa é a tese de Plantinga. Dessa forma, a verdade de (H1) é compatível com

(H3) O mal natural é causado tanto por causas naturais como por Satanás.

Martin supõe (1990, p. 394) que Plantinga não quer dizer que o mal natural tenha duas causas independentes, cada qual suficiente para produzi-lo. Assim, duas outras interpretações mais plausíveis são propostas: (1) Plantinga quer dizer que, se percorrermos a cadeia causal de algum mal natural, não encontraremos eventos físicos, mas eventos na mente de um anjo caído incorpóreo; (2) ou Plantinga pretende afirmar que Satanás e seus agentes simplesmente criaram leis naturais com efeitos maléficos. Nessa segunda hipótese, o mal natural não teria nenhuma origem histórica empiricamente verificável na mente de anjos caídos sem corpo.

Quanto à hipótese de origem histórica, Martin afirma que ela é refutada pela evidência histórica (1990, p. 395). Citando Michael Tooley, diz-se que a observação do mundo certamente confirma a hipótese de que todos os eventos físicos são causados por outros eventos físicos, ou talvez, são eventos na mente de algum organismo que são causados por eventos na mente do organismo. Daí, uma generalização direta dessa hipótese levaria à conclusão de que é improvável que, se percorrermos a cadeia causal de algum mal natural, chegaremos sempre a eventos físicos causados por uma pessoa incorpórea.

Mas, para Martin (1990, p. 395), a interpretação da lei natural também tem os seus problemas. O problema reside na falta de evidência. Afinal, assim prossegue o argumento, se Satanás e seus agentes criam males naturais criando leis naturais com consequências maléficas, esperar-se-ia que fossem encontradas evidências disso. Dessa forma, sugere-se que (H3) é improvável. Argumenta-se adicionalmente que, se Satanás fosse realmente responsável pelos males naturais deste mundo, sendo ele mal e poderoso, deveríamos esperar que a situação atual fosse pior. O câncer, por exemplo, deveria com maior frequência levar a dor, sofrimento e morte, e ser ainda mais intratável.

O próprio Martin levanta uma solução mais plausível: Satanás não tem poder suficiente para criar leis ou manipular as leis de forma a terem consequências piores. A solução é descartada como inválida, pois Martin acha difícil ser necessário maior poder para criar leis que afetem mais pessoas de formas mais severas; isto é, um ser que tivesse poder para criar leis, teria poder para criá-las dessa forma, a saber, mais abrangentes e mais prejudiciais. Adicionalmente, Martin assevera que em breve os seres humanos terão o poder, por meio da engenharia genética, de criar formas mais severas de câncer e de outras doenças mortais. Logo, é

“implausível supor que Satanás não tenha esse poder agora” (MARTIN, 1990, p. 395).

(4) A hipótese de Satanás falha em explicar o porquê de pessoas boas não serem mais afligidas pelo mal do que as pessoas más. Posto que certas leis naturais são designadas por Satanás para produzir mal, os seres humanos que são moralmente bons deveriam ser o alvo principal dessas leis. Embora não mencione fontes que atestem sua afirmação, Martin diz que Satanás é retratado como concedendo certos privilégios àqueles que seguem seus ideais perversos, e contesta que tal padrão não é discernível na nossa experiência. Afinal, pessoas más sofrem tanto quanto pessoas boas por causa de desastres naturais (MARTIN, 1990, pp. 395-396).

(5) Outro problema com a hipótese de Satanás é que teríamos de esperar que ele realizasse milagres, para interferir no curso natural de eventos, com o intuito de produzir obras más. Assim, para Martin (1990, p. 396), muitas ações deveriam ser impedidas por Satanás, pois certamente a humanidade estaria em uma situação pior caso isso acontecesse. Por exemplo, o médico que inventou o soro para impedir a paralisia infantil poderia ter sido impedido de completar o seu trabalho mediante uma intervenção satânica. Afinal, um ser que possui poder para criar leis que governam os males naturais, teria poder para prejudicar um cientista.

(6) Várias das objeções já mencionadas pressupõem que se (H3) fosse verdadeira, deveria haver suporte independente para ela. Mas, visto que nossa experiência não comprova tal hipótese, (H3) é improvável à luz da evidência. Dessa forma, (H3) não pode ser usada como solução para o problema do mal natural. Martin argumenta ainda que, mesmo que Satanás fosse apenas responsável indireto do mal natural, haveria evidência de sua existência (1990, p. 397). Como não há, a hipótese (H3) é improvável.

(7) Temos razão para supor que diversos males naturais não foram criados por Satanás. Males causados por humanos, agentes livres, que agem em ignorância, e não com intento perverso. Visto esses males serem o resultado de seres humanos, Satanás não é culpado; além disso, por agirem em ignorância, tais seres humanos não podem ser culpados moralmente. Alguém pode sugerir que Satanás é a causa metafísica dos males que resultam da ignorância humana, posto que Satanás é a causa dos seres humanos agirem em ignorância. Mas, como

Plantinga assume o sentido contracausal de liberdade, não existe nenhuma causa para a ação livre de um ser humano, quer ele ou ela aja em ignorância ou não, argumenta Martin (1990, p. 397).

(8) Martin relembra (1990, p. 397) que, segundo Plantinga, muitas pessoas consideram a ideia de Satanás ultrapassada, e que mesmo teólogos a consideram repugnante para o pensamento moderno. Contudo, lembra o filósofo teísta, isso não constitui evidência contra a hipótese, mas é, no máximo, um dado sociológico interessante. Martin concede que, caso nossa evidência fosse meramente o fato que a existência de Satanás é agora repudiada por muitos, mesmo religiosos, Plantinga estaria correto. Mas Martin sugere que devemos fazer uma pergunta adicional: quem tende a repudiar essa crença e quem tende a aceitá-la? Para ele (1990, pp. 397-398), há boa razão para supor que a crença em Satanás tende a ser repudiada por pessoas mais inteligentes e mais bem educadas, enquanto afirmada por aqueles que são menos instruídos e inteligentes.

Martin ainda postula (1990, p. 398) que há boa razão para supor que há uma correlação inversa entre grau de conservadorismo religioso e nível de educação e inteligência. E, visto que há alta correlação entre educação e sofisticação científica, pode-se inferir que há provavelmente uma correlação inversa entre grau de crença em Satanás e nível de educação científica.

Embora a opinião de pessoas instruídas e a opinião científica não sejam infalíveis, supostamente há boas razões históricas para considerá-las um melhor guia do que a opinião de pessoas não instruídas ou não dedicadas ao empreendimento científico. Um exemplo seria a área da medicina e tecnologia. E mesmo em questões como religião, as opiniões de pessoas mais instruídas podem ser um melhor guia. Nos casos em que a investigação científica é possível, a opinião científica tem sido um melhor guia à verdade. Martin cita o exemplo da idade da terra e da evolução (1990, p. 398), lembrando que mesmo religiosos concordam que os seus antepassados estiveram errados nesses assuntos. Com base nisso, ele afirma que “há boa razão para supor que a ciência tem sido correta sobre as alegações religiosas com maior frequência que o tem sido a tradição religiosa, nos casos em que essas alegações são capazes de serem investigadas pela ciência” (MARTIN, 1990, p. 398).

E quanto aos casos onde não é possível a investigação científica? Segundo Martin (1990, p. 399), posto que nos casos onde a investigação científica é possível, a ciência é um melhor guia que as opiniões não científicas, temos boa razão para supor que devemos inferir, sob bases indutivas, que a ciência é um melhor guia à verdade mesmo quando a investigação científica é impossível. Ele termina este ponto reafirmando que a tendência das pessoas cientificamente treinadas de repudiar a hipótese de Satanás, juntamente com a tendência das pessoas sem instrução de abraçar tal hipótese, constitui uma boa razão para supor que a hipótese é falsa.

(9) Suponhamos que a existência de Satanás não seja uma hipótese improvável. Daí, a pergunta seria: por que Deus não socorre as vítimas de desastre de origem diabólica? Isto é, por que ele não vai ao encontro daqueles que sofrem sob a ação indireta de Satanás? Mesmo seres humanos têm obrigação moral de ajudar vítimas de desastres naturais, e não poucos têm feito exatamente isso. Assim, para Martin (1990, p. 399), o fato de Deus não o fazer parece indicar que ele é imoral ou menos poderoso do que aqueles seres humanos que socorrem seus semelhantes.

Martin vai além em suas críticas. Mesmo que Plantinga esteja correto sobre Deus não poder ter atualizado um mundo no qual Satanás e outros anjos caídos nunca realizassem ações erradas, ele não apresenta razões pelas quais Deus não socorre as vítimas de desastres naturais causados por Satanás. Se Deus tem poder, bondade e conhecimento, ele poderia ajudar àqueles que sofrem ao menos de duas formas. Em primeiro lugar, Deus poderia realizar milagres. Por exemplo, vítimas de um naufrágio poderiam ser miraculosamente tiradas da água e colocadas em terra seca. Em segundo lugar, Deus poderia ter criado leis naturais de forma que as vítimas de Satanás seriam ajudadas pelo curso natural dos eventos; ou, com essas leis, tornar-se-ia menos provável ser afligido pelas ações de Satanás. Por exemplo, os seres humanos poderiam ter sido criados de tal forma que seria difícil eles se afogarem. Centenas de golfinhos poderiam aparecer para escoltar os seres humanos até o litoral. “Requer-se apenas um pouco de imaginação para ver como Deus poderia ter ajudado as vítimas de desastres naturais, as vítimas de Satanás” (1990, p. 400), adiciona Martin. Além disso, as críticas não se dirigem apenas ao conceito de um Deus todo poderoso. Mesmo um Deus finito poderia ajudar as

vítimas de desastres. Inúmeros desastres são impedidos, ou ao menos as vítimas são socorridas e seus sofrimentos aliviados, por seres humanos. Assim, para justificar a inatividade de Deus, teríamos que supor que ele é menos capaz que um mero ser humano.

Martin conclui a seção (1990, p. 400), totalmente dedicada à solução proposta por Plantinga, afirmando que a tentativa de solucionar o mal natural mediante a conjunção da defesa do livre-arbítrio com a hipótese da existência de Satanás não é bem sucedida. À luz da evidência ao nosso redor, a existência de Satanás é improvável; e mesmo que Satanás existisse, a solução teísta não explica o motivo de Deus não socorrer as vítimas.

Nos escritos do filósofo Alvin Plantinga produzidos após 1990, ele interage com as críticas similares àquelas de Michael Martin, que acabamos de elencar. Contudo, é apenas em *Warranted Christian Belief* (2000) que Plantinga lida especificamente com as objeções de Martin. Na verdade, Plantinga não lida com todas as objeções de filósofo ateu, mas sim com uma objeção em particular, e por um bom motivo. Todas as objeções apresentadas por Martin, embora de certa forma distintas, possuem um elo unificador: o evidencialismo. Ou seja, o mal é visto como um problema para o teísmo em geral e o teísmo cristão em particular por causa de supostas evidências contra a existência de um Deus poderoso, onisciente e bom. Contudo, como a epistemologia reformada, proposta por Plantinga, descarta o evidencialismo, todo o edifício de Martin fica comprometido se essa epistemologia for bem sucedida.

Em linhas gerais, Plantinga e outros epistemólogos reformados propõem que a crença em Deus e a crença nas principais doutrinas da fé cristã podem ser racionais e possuir garantia epistêmica quando não são aceitas sob a base evidencial de outras crenças. Elas podem ter a garantia epistêmica que não teriam caso fossem aceitas sob a base evidencial de outras crenças. Essas crenças seriam similares às crenças na memória, crenças perceptuais e algumas crenças *a priori*. Dessa forma, as crenças da fé cristã seriam um ponto de partida apropriado para o pensamento. Em outras palavras, elas seriam crenças propriamente básicas.

Além dos argumentos de Michael Martin dependerem de um forte evidencialismo, em *Atheism: A Philosophical Justification* (1990) o filósofo tece comentários contra a proposta da epistemologia reformada. Neste respeito, ele

afirma: “O fundacionalismo de Plantinga é relativista e coloca qualquer crença além de uma análise racional, uma vez que é declarada básica” (1990, p. 276). Assim, em *Warranted Christian Belief* Plantinga não somente tenta desmoronar o fundamento do edifício de Martin, mas também responde a uma objeção explícita contra o seu fundacionalismo.

Para Michael Martin e outros, se a crença em Deus é de fato propriamente básica, no que concerne à garantia, então argumentos e objeções tornam-se irrelevantes. Isto é, ela não seria passível de investigação racional. Mas como objeções e argumentos são relevantes para a crença teísta, segue-se que ela não é básica no que diz respeito à garantia.

Em primeiro lugar, Plantinga demonstra (2000, p. 343) que uma crença não está imune a argumentos e objeções simplesmente por ser básica. Neste sentido, a crença teísta é similar a outras crenças básicas. Plantinga cita três exemplos para ilustrar o caso, sendo um deles o seguinte: uma pessoa vê o que se parece uma ovelha no campo do outro lado da estrada. Com isso, ela forma uma crença básica de que há uma ovelha ali. Contudo, o dono do campo diz a essa pessoa que não existem ovelhas ali, embora haja um cão na vizinhança que parece uma ovelha, quando contemplado de longe. Com isso, argumenta Plantinga (2000, p. 344), a pessoa não crê mais que vê uma ovelha, a despeito do fato dessa crença ter sido aceita de forma básica. Em outras palavras, uma crença pode ser básica e estar sujeita a argumentos e objeções.

Em segundo lugar, Plantinga responde à objeção de que, caso a crença em Deus seja básica, qualquer outra crença o pode ser, não importa o quão bizarra. Segundo essa objeção, o ateísmo, a astrologia e a bruxaria poderiam fazer a mesma reivindicação de serem crenças básicas. Tudo seria igualmente válido, se a crença em Deus fosse básica. Plantinga (2000, p. 344) afirma que essa objeção é claramente falsa, pois afirmar que *alguns* tipos de crença são básicas não significa dizer que todos os *outros* tipos de crença também o são. Ele nos lembra que Descartes e Locke pensavam que algumas crenças eram básicas, e nem por isso devemos supor que estes defendiam que qualquer crença era propriamente básica.

Michael Martin (1990, p. 272) reconhece que a objeção é falsa, mas levanta outra similar. Vale a pena reproduzir o seu argumento:

Embora os epistemólogos reformados não precisassem aceitar as crenças vudu como racionais, os seguidores do vuduísmo seriam capazes de alegar que, visto suas crenças serem básicas na comunidade vudu, elas são racionais; e, além disso, que o pensamento reformado seria irracional nesta comunidade. De fato, a proposta de Plantinga geraria muitas comunidades diferentes que poderiam alegar *legitimamente* que suas crenças são racionais... Entre as comunidades geradas poderiam estar adoradores do diabo, defensores de uma terra plana, e crentes em fadas, conquanto que crença no diabo, na planicidade da terra e em fadas fosse básica nessas respectivas comunidades.

Em outras palavras, se alguém tomar uma proposição p de forma básica, ele pode alegar legitimamente que p é propriamente básico; isto é, propriamente básico no que diz respeito à racionalidade. Dessa forma, tal premissa pode ser aceita racionalmente e de forma básica. Considerando qualquer comunidade possível e quaisquer crenças aceitas como básicas nessa comunidade, o resultado seria o seguinte: os epistemólogos dessa comunidade poderiam alegar, com legitimidade, que essas crenças são racionalmente aceitas de forma básica.

Plantinga se queixa que Martin não deixa claro o que quer dizer, mas sugere o que lhe parece ser o argumento do seu detrator (2000, p. 345). Ele faz isso propondo a seguinte estrutura para a objeção:

- (1) Se os epistemólogos reformados podem alegar legitimamente que a crença em Deus é racionalmente aceita de forma básica, então para qualquer outra crença aceita em alguma comunidade, os epistemólogos dessa comunidade poderiam alegar legitimamente que ela é propriamente básica, não importa quão bizarra seja a crença.

Mas

- (2) O conseqüente dessa condicional é falso.

Logo

- (3) O epistemólogo reformado não pode alegar legitimamente que a crença em Deus é racionalmente aceita de forma básica.

Seria este um bom argumento? Em primeiro lugar, Plantinga (2000, p. 346) demonstra que o argumento não é apresentado de forma precisa. O que Martin quer dizer por “racional”? O que significa reivindicar “legitimamente”? Ele não dá essa informação ao seu leitor.

Alguém poderia argumentar que o debate entre Martin e Plantinga carecia de continuação. Contudo, da forma como terminou, se é que podemos assim descrevê-

lo, Plantinga parece ter respondido as críticas de Michael Martin. Afinal, Martin critica Plantinga numa perspectiva internalista e este muda para uma abordagem externalista, que se ocupa das condições nas quais a crença em Deus é produzida para ver se esta tem garantia ou aval epistêmico (warrant). Contudo, Martin não dá continuidade ao debate após isso.

2.5 Teologia a serviço da filosofia

Em anos recentes houve uma nova mudança na abordagem filosófica do problema do mal. Não foi algo tão radical como o relativo abandono do argumento dedutivo em favor do argumento indiciário, mas é digno de menção. A mudança consiste na introdução de elementos teológicos no tratamento filosófico do problema do mal. Embora de forma alguma uma abordagem limitada a eles, os filósofos Richard Swinburne e Marilyn Adams constituem dois exemplos importantes do uso da teologia para explicar filosoficamente a existência do mal no mundo de um Deus bom e onipotente.

Richard Swinburne é um renomado filósofo cristão, conhecido no mundo inteiro. Além de professor de filosofia da religião cristã na Universidade de Oxford de 1985 a 2002, ano de sua aposentadoria, Swinburne publicou inúmeros livros sobre filosofia e cristianismo. Entre eles, merecem destaque *Providence and the Problem of Evil*, *The Coherence of Theism*, *The Existence of God* e *Faith and Reason*. Embora Swinburne tenha tratado com a questão do problema do mal em inúmeros artigos e palestras, bem como em partes do livro *The Existence of God*, a sua resposta mais elaborada e completa é apresentada no livro *Providence and the Problem of Evil*. Neste livro Swinburne responde à antiga pergunta: por que um Deus amoroso permite que os seres humanos sofram tanto? Logo na introdução Swinburne (SWINBURNE, 1998, p. x) nos lembra que a onipotência divina não significa que Deus pode fazer qualquer coisa. Antes, Deus pode fazer qualquer coisa logicamente possível, isto é, algo cuja descrição não envolva uma contradição.

Diferente de outros pensadores, Swinburne (1998, p. x) considera que o mal conta como um argumento contra a existência de Deus. E é justamente por causa disso que a maioria dos teístas precisa de uma teodiceia.

Ao longo de todo o livro Swinburne utiliza a teologia cristã, isto é, outras doutrinas cristãs além da existência de Deus, para responder aos dilemas envolvidos na existência do mal. Tais doutrinas são fundamentais para substanciar as suas propostas. É interessante que Swinburne não apresenta argumentos positivos em favor da veracidade dessas outras doutrinas cristãs. Pelo contrário, ele afirma de forma ousada que “o argumento positivo deve vir em grande parte da revelação” (1998, p. xi). Em outras palavras, ele pressupõe a veracidade dessas doutrinas e trabalha em cima dessa pressuposição. O seu desembaraço em usar a teologia para lidar com um assunto altamente filosófico é tão grande que ele começa cada um dos treze capítulos do livro com extensas citações da Bíblia, de Gênesis a Apocalipse.

A Parte I é dedicada à necessidade de uma teodiceia, principalmente no nosso mundo moderno ocidental. Precisamos saber as razões pelas quais Deus permitiria o mal ocorrer. O motivo é que, segundo Swinburne (1998, p. 29), a existência de males que não são refutados pela presença de bens maiores pode ser considerada uma evidência contra a existência de Deus. Assim, a fim de mantermos a racionalidade da crença em Deus, a despeito da contra evidência, devemos encontrar forte evidência positiva para a existência de Deus, ou uma teodiceia que dê conta de muitos desses males, ou uma teodiceia para cada um dos males que constituam evidência contra a existência de Deus.

A Parte II consiste na tentativa de apresentar alguns dos propósitos que um Deus todo bondoso teria para o Universo. Aqui, Swinburne (1998, pp. 49-122) utiliza doutrinas cristãs para mostrar que muitos desses propósitos elencados são de fato propósitos de Deus. E que esses bons propósitos, considerando a veracidade da revelação cristã, foram ou serão realizados no mundo. A beleza e a bondade inerente das coisas criadas são, por exemplo, corroboradas pelo registro bíblico de Gênesis 1, que Swinburne (1998, p. 51) interpreta como afirmando que o mundo inanimado foi criado por ser “bom em si mesmo”.

Enquanto na Parte II o objetivo foi listar muitos bons estados de coisas que Deus em sua bondade produziria, na Parte III Swinburne (1998, pp. 125-219) afirma que alguns desses bons estados de coisas não podem ser alcançados sem demora e sofrimento. E que, portanto, o mal no mundo é de fato necessário para alcançar

esses bons propósitos. De acordo com Swinburne todo mal moral no mundo é tal que, ao permitir que ele ocorra, Deus torna possível o bem maior de uma escolha particular entre bem e mal. Por exemplo, todo desejo perverso permite tal escolha. Toda crença falsa permite o bem maior de uma investigação aprofundada, particularmente a investigação em cooperação com outras pessoas, e a possibilidade de sermos ensinados na verdade. Toda dor torna possível o surgimento de uma resposta corajosa, e assim por diante.

Para apresentar o exemplo supremo de mal produzindo bem, Swinburne (1998, p. 215-16) recorre novamente à teologia cristã. A doutrina cristã da encarnação, segundo a qual a Segunda Pessoa da Trindade encarnou para salvar o seu povo, é considerada juntamente com a doutrina da expiação, de acordo a qual o Deus-Homem morreu na cruz para consumir essa salvação. A salvação da condenação do pecado só poderia ser realizada dessa forma. Portanto, a bem-aventurança eterna da salvação só poderia e pôde ser alcançada mediante o sofrimento excruciante de Jesus na cruz do Calvário. Essa salvação pressupõe a crença na doutrina cristã da vida após a morte, já utilizada e defendida na Parte III por Swinburne (1998, pp. 193-215).

No capítulo 7 dessa Parte III, que versa sobre mal moral e livre-arbítrio, vale notar que Swinburne (1998, pp. 127-134) assevera que Deus não conheceria necessariamente tudo o que acontecerá a menos que já esteja predestinado que ocorrerá. Isto é, para que Deus sabia necessariamente o que acontecerá, o futuro deve estar determinado de antemão. Essa é uma das teses da teologia reformada ou calvinista. Não sendo adepto dessa tradição, a solução apresentada por Swinburne é a seguinte: sendo onisciente e onipotente, Deus pode ter escolhido que não houvesse nada predeterminado, de forma que não haja nenhum limite em seu conhecimento. Em outras palavras, o futuro é desconhecido para Deus, não por ele carecer de onisciência, mas simplesmente porque ele mesmo decidiu não haver um futuro fixo e inexorável.

Na Parte IV do livro, Swinburne (1998, p. 223-251) defende que Deus tem o direito de permitir que o mal ocorra, conquanto os bens sejam facilitados e os males sejam limitados e compensados da forma que várias doutrinas cristãs afirmam. Valendo-se da doutrina cristã da criação, ou seja, que Deus é o Criador de tudo e de

todos, ao longo do capítulo 12 (“O direito de Deus”) Swinburne (1998, p. 223-236) defende que Deus tem o direito de permitir que humanos e animais sofram. Mas para Swinburne (1998, p. 235) Deus só tem esse direito se o todo da vida de uma pessoa for bom. Isto é, se os aspectos maus forem compensados pelos aspectos bons. Às vezes os males não parecem ser compensados, pois temos uma visão míope sobre diversas bonanças que experimentarmos. Por exemplo, o grande bem que é ser útil no mundo. No plano e providência de Deus, recebemos um papel a desempenhar, e muitas vezes ignoramos tal fato e pensamos que esta ou aquela vida não experimenta bens suficientes para compensar os males sofridos.

Contudo, se houver o caso de pessoas cujas vidas não tiveram os males compensados pelo bem, para Swinburne (1998, p. 236) Deus estaria sob obrigação de fornecer vida após a morte a esses indivíduos para que os males desta vida sejam compensados no porvir.

Swinburne (1998, p. 237-51) conclui a seção e o livro alegando que os estados bons, que de acordo com a doutrina cristã Deus busca, são tão bons ao ponto de sobrepujar os males que os acompanham. Citando Romanos 8.18, Swinburne (1998, p. 236) afirma que os sofrimentos desta vida não podem ser comparados com as alegrias do porvir.

Em *The Existence of God* (2004) Swinburne apresenta as doutrinas da vida eterna e da expiação como hipóteses auxiliares à hipótese do teísmo. Contudo, aqui o seu objetivo não é responder ao problema da ocorrência do mal, mas sim à intensidade e quantidade desses males.

O ponto crucial do problema do mal, de acordo com Swinburne (2004, p. 263), não é a ocorrência do mal, nem os tipos de males. Antes, é a quantidade de pessoas (e animais) que sofrem, bem como o quanto elas sofrem.

Considerando isso, Swinburne (2004, p. 264-65) apresenta a doutrina da expiação como uma das forças do teísmo cristão em sua resposta ao problema do mal. Por causa da sua bondade, Deus se encarnou, habitou entre nós e compartilhou do nosso sofrimento. É justamente isso o que esperaríamos de um Deus bondoso, continua Swinburne. É algo similar aos pais que, a despeito de não

estarem doentes, partilham da mesma dieta restrita à qual os seus filhos estão submetidos por questões de saúde.

Mas para Swinburne (2004, p. 265) Deus só estaria justificado em permitir o mal caso, além de se encarnar e partilhar do nosso sofrimento, ele providenciasse um período compensatório de vida boa após a morte. Swinburne (2004, p. 266) admite que a pluralidade e a intensidade do mal constituem um bom argumento indutivo contra a existência de Deus, isto é, contra o teísmo em geral. Contudo, não contra o teísmo cristão, que postula a existência de Deus juntamente com outras doutrinas. A doutrina da vida após a morte está entre esses ensinamentos que diminuem a força do argumento indutivo contra a existência divina. Afinal, no sistema cristão, a vida pós-morte não tem o intuito apenas de recompensar os virtuosos, mas também de compensar o sofrimento. A famosa parábola do rico e de Lázaro, proferida por Jesus e registrada no Evangelho segundo São Lucas é um exemplo disso. Swinburne (2004, p. 266n) lembra-nos que a boa vida de Lázaro após a morte é apresentada claramente como uma compensação pelo seu sofrimento durante sua peregrinação na terra. Assim, por mais que os sofrimentos sejam excruciantes nesta vida, eles não podem ser comparados com a quantidade e intensidade de bem na vida futura. Esta vida, além de passageira, está repleta de coisas boas; a vida futura, além de eterna, está ausente de coisas ruins. O argumento de Swinburne poderia muito bem ser considerado um desenrolar da afirmação do apóstolo Paulo em Romanos 8.18: “Porque para mim tenho por certo que os sofrimentos do tempo presente não podem ser comparados com a glória a ser revelada em nós”.

Os escritos de Marilyn Adams constituem outro exemplo do uso da teologia cristã no tratamento filosófico do problema do mal. Marilyn McCord Adams é professora de Filosofia na Universidade da Califórnia e escreveu diversos livros sobre teologia medieval e filosofia da religião, que são a sua especialidade. Adams discorreu sobre o problema do mal em dois livros, *Horrendous Evils and the Goodness of God* e *Christ and Horrors: the Coherence of Christology*, sendo que o primeiro é o mais conhecido e debatido.

Uma versão reduzida do *Horrendous Evils and the Goodness of God*, em forma de artigo, apareceu na coletânea *The Problem of Evil* (Oxford Readings in Philosophy), editada por Marilyn McCord Adams e Robert Merrihew Adams. Nesse

artigo, Adams (1990, p. 210) tenta contornar o problema dos males horrendos valendo-se da teologia cristã, como por exemplo, a crucificação, a semana santa e a eucaristia. Por “males horrendos” Adams (1990, p. 211) quer dizer males que tornem questionáveis o valor da vida. Como existe uma certa subjetividade na experiência dos males, isto é, certas pessoas suportam facilmente aquilo que para outras seria esmagador, alguns exemplos de males horrendos são listados. Dentre muitos, Adams (1990, p. 212) cita canibalismo praticado contra a própria descendência, incesto por parte de pais, participação em campos nazistas e abuso infantil do tipo descrito por Ivan Karamazov.

Adams (1990, p. 216-17) supõe que as razões pelas quais Deus permite que males tão horrendos aconteçam na vida de uma pessoa são razões que nós, seres humanos, somos cognitivamente, emocional e/ou espiritualmente muito imaturos para sondar. Algo similar a uma criança de dois anos que é incapaz de entender as razões para sua mãe permitir uma cirurgia. Dessa forma, a busca pelo motivo ou razão de um determinado sofrimento provavelmente não será bem sucedida, embora possa ser espiritualmente recompensadora, como no caso bíblico de Jó, cuja busca o levou a um encontro face a face com o Criador de todas as coisas. A criança de dois anos no hospital está convencida do amor de sua mãe por ela, não por razões cognitivas, mas por seu terno cuidado e presença ao longo de sua dolorosa experiência. O mesmo aconteceria com Deus. Incapaz de explicar suas razões a nós, criaturas finitas, ele pode assegurar os sofredores de sua bondade concedendo-lhes bens grandes e relevantes. Contudo, a profundidade do mal horrendo não pode ser corretamente estimada sem reconhecermos que nenhum amontoado de bens meramente não transcendentais pode balanceá-la, quanto mais derrotá-la.

O que, então, é necessário? Conforme dito anteriormente, nem sempre o uso da teologia é bem visto no tratamento de questões filosóficas, particularmente na questão do problema do mal. Contudo, como a coerência interna do cristianismo é questionada quando o problema do mal é discutido por críticos do teísmo, Adams (1990, p. 218) afirma que é justo apelar aos valores desse cristianismo criticado. Assim, valendo-se do ponto de vista cristão, ela afirma que Deus é um ser maior do que qualquer outro ser que possa ser concebido, e um bem incomensurável quando comparado com bens criados e males temporais. Então, é esse bem transcendente,

tal como fornecido pela visão beatífica, que precisamos. As dores que uma pessoa pode experimentar, e mesmo os bens não transcendentais, simplesmente não podem ser rivalizados pela intimidade face a face com Deus.

A intimidade com Deus sobrepujaria até mesmo os males horrendos da experiência humana na vida presente, e venceria quaisquer razões para o indivíduo duvidar do valor da sua vida. Tal sobrepujar garantiria a bondade divina a qualquer pessoa assim beneficiada.

Mas o argumento não se contenta meramente com o sobrepujar do mal. Adams (1990, p. 218) crê que há boa razão teológica para os cristãos acreditarem que Deus irá mais adiante, além do simples sobrepujar do mal. Naturalmente, as pessoas buscam significado, tanto para as suas vidas como para o mundo. Assim, Deus, por respeito e compromisso com a personalidade criada, seria levado a inverter a ordem das coisas. Isto é, aqueles sofrimentos que ameaçam destruir o significado positivo da vida de uma pessoa se tornariam significativos por meio de um sobrepujamento positivo.

Mas como Deus faria isso?

Para Adams (1990, p. 220), os piores males precisam ser sobrepujados pelos melhores bens. E os “males horrendos podem ser sobrepujados apenas pela bondade de Deus”. O ser humano experimenta em sua natureza duas realidades totalmente desproporcionais: participa dos males horrendos e desfruta de intimidade amorosa com Deus. Enquanto o primeiro ameaça engolfar todo o bem na vida de um indivíduo com o mal, o último parece garantir o inverso, isto é, o sobrepujar do mal pelo bem.

Seguindo esse raciocínio, na conclusão do artigo Adams (1990, p. 220) aponta outra desproporcionalidade. O bem que Deus é em si mesmo, e a bem-aventurança do relacionamento íntimo com ele, não podem ser comparados com bens ou mesmo males criados. E posto que a intimidade com Deus sobrepuja de tal forma as relações com outras criaturas, sejam essas relações boas ou más, o relacionamento do ser humano com Deus confere significado importantíssimo e valor positivo, mesmo diante do sofrimento horrendo. O resultado de tudo isso

condiz com a teologia cristã: os poderes das trevas são mais fortes que os humanos, mas não são páreos para Deus.

Adams (1990, p. 221) termina o artigo fazendo uma reivindicação adicional. Assumindo a importância pragmática, moral e religiosa de cremos que a vida humana vale a pena ser vivida, a capacidade de o cristianismo exibir como isso pode ser verdade a despeito da vulnerabilidade do ser humano ao mal horrendo, constitui uma consideração pragmática, moral e religiosa em favor da religião cristã em comparação com os rivais que não podem demonstrar isso.

Tendo considerado o papel da teologia nas propostas filosóficas de Richard Swinburne e Marilyn Adams, estamos prontos para considerar, no próximo capítulo, as contribuições do filósofo e teólogo cristão Gordon Clark. Em Clark, veremos de maneira ainda mais notória o auxílio que a teologia pode prestar à filosofia no que diz respeito ao problema do mal.

CAPÍTULO 3: A RESPOSTA DE GORDON CLARK AO PROBLEMA DO MAL

O problema do mal, como sugere o professor Sérgio Miranda (2013, posição 37), é um problema filosófico autêntico. Ou seja, ele pode receber algumas respostas mais plausíveis do que outras, mas nunca uma resposta definitiva. Isso significa que o problema do mal, enquanto um problema filosófico autêntico, é um problema tão importante e atual para nós quanto o foi para Epicuro, Agostinho, Leibniz e David Hume. Sendo assim, Gordon Clark, como filósofo e teólogo cristão, não deixou de abordar o assunto. De fato, ele tinha motivos sobejos para lidar com a questão, posto que sempre tentou, em oposição veemente ao irracionalismo defendido em nome do cristianismo, apresentar e defender o teísmo cristão como uma crença racional.

Gordon Clark (2011, p. 91) reconhece que o problema do mal, isto é, calamidades físicas como terremotos e tragédias causadas por homens perversos, têm levado alguns filósofos a negar completamente a existência de Deus, ou a pelo menos defender um deus finito. Dessa forma, interessado em defender o cristianismo contra a acusação de crença irracional, Clark abordou o problema do mal em vários dos seus muitos escritos.

O objetivo deste capítulo é apresentar a proposta de Clark ao problema do mal. De maneira similar a filósofos como Richard Swinburne e Marilyn Adams, Clark faz extenso uso da teologia cristã para enfrentar o problema filosófico do mal. Contudo, diferente destes, a sua proposta tem como arcabouço teológico a teologia reformada ou calvinista. Mas Clark faz uma leitura diferente de Calvino daquela apresentada por Plantinga, também considerado como herdeiro e defensor da teologia reformada. Ao contrário de Plantinga, que utiliza a ideia do livre-arbítrio humano como solução para o problema do mal, Clark baseia a sua resposta no que poderia ser considerado o exato oposto: a predestinação divina.

Em seu livro *Religion, Reason and Revelation*, publicado pela primeira vez em 1961, Clark dedica todo o capítulo cinco à análise do problema do mal. Esse capítulo foi posteriormente publicado como um livreto separado, para o qual o editor deu um título ousado: *God and Evil: The Problem Solved*.

Outro texto fundamental no tratamento da questão é o artigo *Determinism and Responsibility*, publicado em 1932 pelo *The Evangelical Quarterly* e posteriormente em 1992, na coletânea *Essays on Ethics and Politics*.

Clark não somente fez uso da teologia cristã para dar conta do problema do mal. Antes, ele considerava uma deficiência terrível, por parte de filósofos cristãos, o deixar a revelação bíblica de lado. Por exemplo, *Evil and the Christian God*, do filósofo evangélico Michael Peterson, foi aclamado por diversos filósofos e teólogos cristãos quando da sua publicação. Até mesmo Carl Henry, discípulo de Gordon Clark, enaltece a obra, dizendo que ela possui uma profundidade e abrangência quase sem precedente (PETERSON, 1982). Contudo, numa resenha não publicada deste livro, Clark analisa de forma diferente o livro de Peterson. Com o rigor que lhe é característico, Clark (2014, p. 1) se queixa de duas dificuldades que percorrem todo o livro: o autor não define em que sentido Deus é chamado bom e assume incessantemente, sem justificar, que existem males gratuitos. Dessa forma, se o leitor não aceitar essa suposição, o livro comete uma petição de princípio.

A mesma insistência no uso da teologia cristã pode ser percebida nos demais escritos de Clark. Ao avaliar a sua resposta direta ao problema do mal, faremos isso abordando algumas das peculiaridades de sua proposta.

3.1. Livre-arbítrio e livre agência

Desde Agostinho, teólogos e filósofos cristãos têm procurado a solução para o problema do mal no livre-arbítrio humano. Embora haja diferenças significativas entre as soluções apresentadas ao longo da história do cristianismo, algumas sendo mais complexas que outras, todas compartilham a ideia de que a liberdade do homem isenta Deus de culpa pela presença do mal no mundo. O mal existe no mundo pelo mau uso que o homem fez e faz do seu livre-arbítrio. Com certeza Deus poderia criar os homens sem livre-arbítrio e impedir assim que eles agissem perversamente. Contudo, assim segue o argumento, é melhor o mal num mundo onde haja livre-arbítrio, do que a inexistência do livre-arbítrio como “pagamento” pela ausência do mal. Em outras palavras, o livre-arbítrio é algo tão precioso que justificaria a presença do mal.

Todavia, tornou-se lugar comum entre seguidores da teologia reformada negar o conceito popular de livre-arbítrio. A negação surgiu primariamente nos debates acerca da doutrina da salvação (soteriologia) com os chamados arminianos (seguidores teológicos de Tiago Armínio) e romanistas. Ao negar o livre-arbítrio, os teólogos reformados estavam mais interessados em negar que o homem possuía liberdade para deixar de pecar, liberdade para obedecer à lei de Deus e liberdade para agir contrariamente aos decretos de Deus. Mas embora tal negação tenha importância primária nas discussões soteriológicas, ela tem implicações inevitáveis para o problema do mal. Afinal, se o homem não tem livre-arbítrio, não se pode recorrer mais a este numa teodiceia.

Ao descartar o conceito e nomenclatura do livre-arbítrio, por vezes os teólogos reformados definiram a sua visão sobre liberdade como livre agência. Por livre agência eles desejam enfatizar que o homem é um agente moral livre cuja liberdade consiste em agir *de acordo* com a sua própria natureza, isto é, em conformidade com os seus desejos e inclinações. Dessa forma, embora o homem seja livre de forças externas (ou leis psicoquímicas), ele não é livre de si mesmo, muito menos de Deus. Tendo uma visão considerada por muitos como extremada sobre a depravação humana, ao afirmar que o homem não poderia agir contra a sua natureza, os reformados negavam que o ser humano possuísse liberdade para não pecar e liberdade para cumprir a lei de Deus, negando por consequência a salvação pelas obras.

Essa é exatamente a posição de Gordon Clark. Para ele, a vontade humana não é determinada por fatores físicos ou psicoquímicos. O homem não é uma máquina; dessa forma, seus movimentos (ações, escolhas, planos, etc.) não podem ser descritos mediante equações matemáticas, como fazemos para descrever os movimentos dos planetas. A vontade do homem não é determinada por qualquer necessidade absoluta da natureza (CLARK, 2001, p. 106). Contudo, visto que existem fatores determinantes que agem na vontade humana, incluindo Deus, não podemos dizer que o homem possui livre-arbítrio. Livre-arbítrio seria a ideia de que duas escolhas incompatíveis são igualmente possíveis de serem escolhidas por uma pessoa. Por outro lado, livre agência traduziria a ideia de que todas as escolhas são inevitáveis. A liberdade que a vontade humana possui é liberdade da compulsão ou da coação, mas não liberdade da ação e poder de Deus (CLARK, 1995, p. 228).

Embora o homem faça suas escolhas, Clark (2001, p. 108) afirma que todas essas escolhas são determinadas por Deus. Fazendo uma exegese de Êxodo 34.24, Clark conclui que até mesmo os desejos dos pagãos são controlados por Deus. Em 2 Samuel 17.14, o ensino seria que Deus predestinou não apenas os eventos visíveis e externos, mas as decisões e escolhas dos homens também.

As decisões e as escolhas são predestinadas, mas Deus não faz violência à vontade de suas criaturas. Não é o caso de João desejar seguir um plano X, e ser então forçado a seguir o plano Y contra os seus desejos. Os processos psicológicos de João produziram o desejo de seguir o plano X. Embora, é claro, Deus estabeleça os processos psicológicos tanto quanto os físicos.

É digno de nota que a Escritura cristã, a Bíblia, é repleta de profecias, isto é, predições de Deus acerca do futuro. Por exemplo, diversas passagens bíblicas haviam predito que o Messias seria traído e crucificado por anunciar a vontade de Deus. Contudo, se Deus não controlasse todas as suas criaturas, incluindo suas decisões, ele não poderia garantir o cumprimento de suas próprias profecias. Judas poderia não ter vendido Cristo por trinta moedas de prata, e Cristo poderia não ter sido crucificado ao lado de malfeitores. Dessa forma, conclui Clark (2001, p. 108), um cristão nunca deveria construir uma teoria de liberdade humana que negasse a onipotência e a graça de Deus.

Para aqueles que não ficam confortáveis com a ideia de não termos livre-arbítrio, Clark lança um desafio. O cristianismo sempre anunciou a vida após morte, onde ao menos os salvos gozarão da bem-aventurança eterna. Segundo a Bíblia, haverá novos céus e nova terra, onde habitarão a justiça. Não haverá lugar para morte, nem sofrimento ou dor. Nem mesmo a possibilidade de uma nova rebelião. Em outras palavras, o segundo paraíso será melhor que o primeiro, no Éden, quando era possível e de fato houve a rebelião de Adão e Eva contra o Criador. Não haverá a possibilidade do ser humano redimido cometer roubo, adultério ou amaldiçoar a Deus. Ele não terá tal opção. Em outras palavras, ele não terá livre-arbítrio para pecar. Se houvesse a possibilidade de uma nova rebelião, o céu não seria um lugar de bênção eterna, mas de constante possível maldição. Dessa forma, se seguirmos as consequências lógicas da doutrina cristã da vida após morte, o lugar de maior alegria e onde gozaremos de forma mais plena nossa humanidade

será exatamente o lugar onde não mais teremos livre-arbítrio. “No céu nos alegraremos por um motivo: por não termos livre-arbítrio” (CLARK, 2001, p. 109). A explicação é que uma das coisas que não podemos fazer de forma alguma no céu é pecar, isto é, violar a lei de Deus. Logo, era possível Deus evitar o mal neste mundo atual privando-nos do livre-arbítrio, pois é exatamente isso que ele fará no novo céu e nova terra.

3.2. Deus é a causa última de todas as coisas

Na teologia reformada ou calvinista, Deus é visto não apenas como onipotente e onisciente, mas como soberano também. A predestinação divina decorre por necessidade lógica. O mundo foi criado por um Criador todo-poderoso, e a história segue de acordo com o seu plano eterno. Sendo assim, Deus é o predestinador de todas as coisas que vêm à existência, boas e ruins. E não se trata de mera permissão, como se Deus tolerasse que certos eventos acontecessem. Embora a utilização do termo “permissão”, como uma expressão linguística conveniente, seja tolerável ao se falar sobre os decretos de Deus, Clark considerava totalmente inapropriado aplicá-lo à onipotência e soberania divina na acepção utilizada nas relações humanas (CLARK, 2001, p. 71). Por exemplo, podemos dizer que Deus permitiu que o homem pecasse, mas não se com isso queremos negar que o evento estava pré-ordenado por Deus.

Contudo, é justamente o conceito inapropriado de permissão que é geralmente usado por cristãos ao lidarem com o problema do mal. Se utilizada como solução do problema do mal, a ideia de permissão (e de livre-arbítrio) é irrelevante e ininteligível. Clark (1995, pp. 204-205) tenta demonstrar isso mediante uma ilustração: a figura de um salva-vidas numa praia perigosa. Suponhamos que um rapaz, arrastado pela forte corrente marítima, se debata sem sucesso contra as ondas, e já exausto não consiga nadar. Suponhamos ainda que o salva-vidas não faça nada. Afinal, o rapaz entrou no mar por contra própria. E o salva-vidas não tem nenhuma relação de causação com o mar bravio. Ele meramente “permitiu” que o rapaz se afogasse. Seria isso suficiente para isentar o salva-vidas de culpa na tragédia? Evidentemente não.

Assim, em primeiro lugar, é necessário perceber que a mera permissão para o mal não diminui a responsabilidade de alguém. O simples fato do salva-vidas não ter causado as ondas perigosas, nem arremessado o rapaz no mar, não o isentam da responsabilidade.

No caso de Deus, o apelo à permissão é ainda mais ingênuo. Afinal, ele não somente criou o rapaz, mas fez o oceano e controla todas as coisas por meio de sua providência. Logo, conclui Clark, “a ideia de permissão não faz sentido quando aplicada a Deus” (1995, p. 205). Ele ainda cita com aprovação a réplica de João Calvino àqueles que levantam objeções contra os decretos de Deus:

Alguns recorrem aqui à distinção entre vontade e permissão, dizendo que os ímpios se perdem porque Deus o permite assim, mas não porque Ele o queira. Mas como diremos que Ele o permite, se não for porque assim o quer? (CALVINO, 2009, p. 409)

Com a afirmação da soberania de Deus e da predestinação divina sobre todas as coisas, os seguidores de Agostinho, e principalmente dos teólogos da Reforma, sempre enfrentaram o problema da predestinação do mal e do pecado. Há divergência nessa área, pois não poucos chegam a negar que Deus predestine essas coisas. Estão dispostos a afirmar que Deus predestina aqueles que haverão de ser salvos, predestina os acontecimentos gerais da nossa vida, mas não os nossos pecados e falhas. Assim, dentro de sua própria tradição teológica, Clark é um dos poucos que afirma sem rodeios que Deus é a causa do mal ou do pecado:

Deve-se dizer inequivocamente que essa visão com certeza torna Deus a causa do pecado. Deus é a causa exclusiva e máxima de tudo. Não há absolutamente nada independente dele. Só ele é o ser eterno. Só ele é onipotente. Só ele é soberano. (CLARK, 1995, p. 238)

Todavia, a despeito de Deus ser considerado a causa última ou metafísica de todas as coisas, ele não é o autor do pecado ou do mal. Ao negar tal conclusão, Clark não se afasta da tradição cristã que sempre negou veementemente que Deus, sendo santo, fosse o autor do pecado. Deus não é o autor do pecado, nem faz nada que seja pecaminoso. O autor do pecado ou do mal é a causa imediata, a saber, o homem. Quem comete o erro é o homem, e não Deus.

Mas posto que Deus é a causa últimas de todas as coisas, Clark acredita que mesmo cristãos não calvinistas deveriam admitir que Deus é, em algum sentido, a “causa do pecado” (CLARK, 2001, p. 37). Ele é a causa última do pecado, embora

não cometa o ato pecaminoso, nem o aprove ou recompense. Clark tenta esclarecer a distinção com a seguinte ilustração:

Deus é a causa de eu escrever este livro. Quem poderia negar que Deus é a causa primeira ou última, visto que foi ele quem criou a humanidade? Mas embora Deus seja a causa deste capítulo, ele não é o autor. O capítulo seria muito melhor, se ele o fosse. (CLARK, 2001, p. 37)

Assim, mesmo que predestinadas, as ações das criaturas são importantes. Ao enfatizar o papel e a relevância das ações dos agentes morais, fica claro que Clark não defende o fatalismo. Alguns críticos costumam dizer, por exemplo, que se houver predestinação para a salvação ou condenação, não há qualquer sentido para as decisões que tomamos e as ações que executamos. Em outras palavras, perde-se o sentido de procurarmos uma vida pautada na ética e na justiça. Clark responde dizendo que tal réplica não passa de um “argumento preguiçoso”, cuja falácia foi demonstrada pelos estoicos há muito tempo. A utilidade das nossas ações estaria no fato de elas serem o meio para alcançar o fim. Ou seja, a teologia reformada não defende uma ideia fatalista, onde o fim já está fixado, e os meios são irrelevantes. Antes, o fim foi predestinado para que fosse alcançado através de meios, e o valor dos meios está justamente no fato de o fim ser obtido por intermédio deles. Ou ainda: não somente o fim foi predestinado, mas também os meios para se alcançar esse fim. Como coloca o filósofo Paul Helm, “ao ordenar o fim, Deus também ordena os meios pelos quais esse fim será alcançado, e eu, como criatura dentro dessa ordem causal, tomo parte nesses meios” (HELM, 1994, p. 220). Ou, como coloca Clark, Deus “decretou que o fim será realizado por meio de meios” (CLARK, 2001, p. 38).

Por causa das doutrinas da predestinação e providência, Clark (2001) afirma que frequentemente os calvinistas precisam se absolver da acusação de fatalismo. E para refutar as acusações, é necessário perceber que há uma visão técnica e uma popular de fatalismo. A visão técnica de fatalismo seria a negação, por parte de filósofos e cientistas, de que o universo tem um propósito. Pensadores como Espinoza e Bertrand Russell negariam veementemente que os processos naturais caminham para um fim previsto. Contudo, tal visão é exatamente o oposto da doutrina bíblica da predestinação. “Deus vê o fim desde o princípio e controla todas as suas criaturas e ações de forma a garantir o resultado planejado” (CLARK, 2001, p. 62). Dessa forma, nesse sentido técnico, a Bíblia claramente não é fatalista.

Quanto à visão popular de fatalismo, esta seria aquela advogada, por exemplo, por muçulmanos, ou pessoas influenciadas pela sua doutrina. Constitui a visão de que, visto o fim já estar determinado, não devemos e não podemos fazer nada. Não há razão para cautela no trânsito, posto que o dia da nossa morte já está fixado. A precaução é totalmente desnecessária, pois não podemos mudar o que está determinado de antemão. Contudo, embora a Bíblia ensine que todas as coisas estão determinadas com certeza, Deus, por meio de sua providência, “arranjou os eventos de acordo com a natureza de causas secundárias” (CLARK, p. 62). O que Clark está tentando dizer é que as ações dos agentes morais são relevantes, pois Deus não decretou eventos à parte de causas para esses eventos. Não importa o evento que Deus tenha decretado, o evento acontecerá necessariamente por meio de uma causa igualmente decretada. Dessa forma, no que concerne a acidentes automobilísticos, “a cautela é a causa comum da segurança, e os acidentes são causados por imprudência” (CLARK, p. 62).

Não passa de uma caricatura, então, dizer que, caso um general esteja fadado a vencer uma batalha, e um estudante a ser reprovado num exame, não há o que fazer, pois nenhuma ação terá utilidade para alterar o resultado. Antes, se o general está de fato fadado a vencer, ele também está fadado a ganhar por meio do seu esforço. O esforço fará parte da predestinação tanto quanto a vitória. Logo, não existe um chamado à indolência, negligência ou ociosidade. Descrever a visão calvinista dessa forma é desonestidade intelectual; é recorrer ao expediente da caricatura, em vez da argumentação lógica.

Outro motivo pelo qual o conceito fatalista é rejeitado é que o cristão é chamado a viver de acordo com a lei de Deus. A sua ética consiste em lutar para proceder segundo os ditames da revelação de Deus, mesmo que o fracasso nessa busca seja uma realidade dolorosa e diária. Dessa forma, ele encontrará diretrizes para como viver nesta terra de sombras nos dez mandamentos e em outras porções da Escritura Sagrada, e não nos arcanos do decreto de Deus. É irrelevante para o cristão autêntico se Deus decretou que ele sofra um acidente automobilístico, colocando um fim assim a toda a sua família. O seu chamado é para ser um protetor do seu próximo, em especial da sua família, e isso com certeza implica diligência e responsabilidade no trânsito. Aliás, o cristão nem poderia se preocupar com tais coisas, posto que, embora Deus tenha decretado todas as coisas que acontecerão,

ele não nos revelou os detalhes da nossa vida. Isso está diretamente relacionado com a questão da responsabilidade, que iremos tratar agora.

3.3. Responsabilidade e liberdade

Se o futuro está determinado, se cada evento é certo, como o homem pode ser responsável pelos seus atos? Seria possível ele ser responsável por atos que não poderia deixar de executar? Ao fazer tais questionamentos, Clark se lamenta ao mesmo tempo pela ausência de definições sobre o que seria “responsabilidade”, mesmo em obras que se preocupavam com a possibilidade da responsabilidade juntamente com a predestinação divina. Diante de tal omissão, ele sugere que o homem pode ser chamado de responsável quando for possível ele ser punido ou recompensado justamente por seus atos. Isto é, o homem deve prestar contas a alguém, no caso Deus, pois responsabilidade implica a existência de uma autoridade superior que possa punir ou recompensar. Sendo assim, chamamos o homem de responsável, pois ele pode ser justamente punido por Deus.

O homem é responsável, pois ele tem obrigação de obedecer aos mandamentos de Deus. Sua responsabilidade não tem nada a ver com os decretos (não revelados) de Deus. Assim, embora o homem não possa escolher de forma contrária ao plano de Deus, Deus estabeleceu punições para as ações que consistam em quebra dos seus mandamentos.

Alguém poderia questionar: a predestinação deixa espaço para que o homem decida contrariamente aos mandamentos divinos? A resposta, chocante para não poucos, é que a predestinação é a causa do homem muitas vezes agir contrariamente aos mandamentos divinos. Portanto, a vontade secreta de Deus (predestinação) é a causa última da vontade revelada de Deus (seus mandamentos) ser quebrada pelos seres humanos. E, novamente, a sua responsabilidade tem que ver com a vontade revelada, que é do seu conhecimento.

Ao falar sobre vontade secreta e revelada de Deus, um problema parece surgir necessariamente. Deus tem duas vontades? Aparentemente, há uma contradição em dizer que “Deus proíbe x” e “Deus causa x”. Como essa é uma das

objeções de um estudioso à solução de Clark para o problema do mal, exploraremos isso em maior detalhe no próximo capítulo.

Talvez o maior exemplo de responsabilidade em meio à predestinação seja a crucificação de Jesus Cristo. A Escritura Sagrada cristã deixa bem claro que Deus pré-ordenou ou predestinou a morte de Jesus pela mão de homens perversos. Embora Herodes, Pilatos e os judeus tenham sido participantes ativos na condenação e execução de Jesus, tudo isso é descrito na Bíblia como plano de Deus. O apóstolo Pedro diz que Jesus foi “este entregue pelo determinado desígnio e presciência de Deus”. Contudo, em seguida ele declara aos judeus: “vós o matastes, crucificando-o por mãos de iníquos” (Atos 22.22-23). Mais adiante, o mesmo livro de Atos registra uma oração coletiva dos cristãos do primeiro século. Em oração, eles dizem a Deus que o ajuntamento de Herodes, Pilatos e a gente de Israel para matar Jesus foi para “fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito predeterminaram” (Atos 4.28). Nestes trechos bíblicos, a responsabilidade dos assassinos de Cristo é afirmada, ao mesmo tempo em que se reconhece a história (incluindo os atos dos homens) como escrita de antemão por Deus.

Fazendo uso de alguns textos bíblicos, Clark também tenta ancorar a responsabilidade em outro fundamento. A pessoa que vincula a responsabilidade à liberdade da vontade, além de incorrer numa falácia, demonstra ignorância do que diz a Escritura, afirma Clark (2001, p. 111). A falácia estaria no fato de não haver nenhum vínculo lógico entre liberdade e responsabilidade. Não existe um silogismo sólido, no qual premissas verdadeiras conduzam à conclusão segura de que “responsabilidade pressupõe liberdade”. É simplesmente uma pressuposição, assumida sem prova, quer por filósofos, quer por teólogos. Quanto aos textos bíblicos, o Evangelho de João (15.22) e de Lucas (12.47,48), bem como o livro do profeta Daniel (5.22), além de outras passagens bíblicas, afirmam que a base da responsabilidade é o conhecimento. Dessa forma, como todo homem conhece ao menos em parte a lei de Deus, devido ao *sensus divinitatis* [senso do divino],³ todo homem é responsável. Devido ao *sensus divinitatis*, todo ser humano vem ao mundo com certo conhecimento de Deus, do que é certo e errado. Ele possui a lei gravada

³ *Sensus divinitatis* é a ideia de que Deus criou o ser humano com uma faculdade cognitiva que produz crença em Deus sem evidência ou argumento

em seu coração, como diz o apóstolo Paulo em Romanos, capítulo 1. Tal conhecimento é a base da sua responsabilidade perante Deus.

Diante dessa resposta, alguém pode mudar ligeiramente a pergunta. Em vez de questionar a possibilidade da responsabilidade humana diante da predestinação divina, um crítico pode colocar em xeque a justiça divina. Como pode Deus ser justo em tal conjuntura? É sobre isso que discorreremos agora.

3.4. Deus é justo por definição

O debate acerca do problema do mal invariavelmente levará a uma discussão sobre a justiça de Deus. Mas o que é justiça? Ao buscar uma definição, Clark menciona a famosa posição de Leibniz (*Discurso de metafísica*) de que o nosso mundo é o melhor de todos os mundos possíveis. O motivo é que Deus poderia ter escolhido qualquer um dos mundos possíveis, mas acontece que ele escolheu o melhor. Esse mundo é o melhor não porque Deus o escolheu, mas Deus o escolheu porque era o melhor mundo disponível.

A rejeição da versão adotada por Leibniz é notória quando Clark lida com o conceito de justiça. Deus é soberano e por isso faz tudo o que deseja. E tudo o que Deus faz é justo simplesmente por ele ter feito. Dessa forma, segue o argumento, se Deus pune um homem, tal homem está sendo punido justamente e, dessa forma, é responsável. Ou, para usar o exemplo de Leibniz, se Deus escolheu atualizar este mundo, este é o melhor de todos os mundos. Aos nossos olhos, isto é, segundo os nossos padrões, Deus poderia ter atualizado um mundo melhor. Por exemplo, ele poderia ter criado um mundo sem a existência de mal ou sofrimento. Este mundo era possível, posto que Deus é soberano e onipotente. Logo, este mundo é o melhor, pois foi o mundo que Deus escolheu atualizar, e não porque ele não tinha outro melhor possível de ser atualizado. Aliás, segundo a crença cristã da ressurreição dos mortos e da restauração de todas as coisas, Deus de fato atualizará um mundo melhor no futuro. Ele apenas não escolheu atualizá-lo no princípio de todas as coisas.

Para Clark, nós conseguimos determinar o que é a justiça observando o que Deus faz de fato. Tudo o que Deus faz é justo, pois Deus é justo por definição. Eis parte do seu arrazoado:

Deus não é responsável nem pecaminoso, embora seja a única causa suprema de tudo. Ele não é pecaminoso porque, em primeiro lugar, tudo quanto Deus faz é justo e reto. É justo e reto simplesmente em virtude do fato de ser ele quem faz. Justiça ou retidão não é um padrão externo a Deus, ao qual ele está obrigado a se submeter. Retidão é aquilo que Deus faz. (CLARK, 1995, p. 240)

Ao afirmarmos que Deus é justo ou injusto, estaremos necessariamente, mesmo que de forma inconsciente, assumindo um padrão ético. Contudo, se Deus existe, ele é o seu próprio padrão de conduta. Ninguém pode assumir um padrão de certo ou errado externo a Deus, e mediante esse padrão autônomo julgar os seus atos e decisões. Se Deus é Deus, o homem não pode colocá-lo no banco de réus.

Assim, se Deus decide considerar toda a humanidade responsável pela culpa do primeiro ser humano, ele é justo ao fazê-lo. E se, de forma similar, ele considera apropriado contar como justos todos aqueles por quem Cristo morreu, ninguém pode questionar os seus caminhos. Ele é justo ao utilizar o princípio da representatividade em ambos os casos, simplesmente por ser Deus e ser dono das obras de suas mãos. Tal visão sempre foi inaceitável e até ofensiva a muitas pessoas, inclusive cristãs. Esse repúdio levou Lutero certa feita a exclamar: “Deixem Deus ser Deus” (WATSON, 2000).

Como diz Clark (2001, p. 187) em outro lugar, o certo é o que Deus ordena. Errado é o que ele proíbe. Não existe outra base para distinções morais.

Contudo, mesmo que assumamos a lei de Deus como padrão ético e moral, isso não parece resolver a questão. Ou melhor, parece levantar outro problema. Em sua lei, Deus claramente proíbe que assassinemos o nosso próximo. No famoso Sermão da Montanha, Jesus explica o princípio por detrás desse mandamento, declarando que mesmo o ódio no coração, não externado em ações, é absolutamente condenado por Deus. Contudo, de acordo com o conceito calvinista de predestinação, todos os eventos foram pré-determinados por Deus. Não devemos furtar, mas em última instância todos os furtos ocorridos na humanidade foram parte do plano de Deus. Com certeza, não podemos assassinar, mas todos os assassinados que foram concretizados não passaram do cumprimento daquilo que Deus havia escrito antes da fundação do mundo.

De fato, não podemos julgar a Deus de acordo com os nossos próprios padrões éticos e morais. Afinal, ele é Deus. Contudo, Deus ainda parece injusto quando analisamos os seus atos à luz da sua própria lei, particularmente os dez mandamentos. Isso nos leva a outro ponto: se Deus está obrigado ou não a obedecer a sua lei.

3.5. Deus é *Ex-lex*

Ao lidar com a questão da justiça de Deus, alguém poderia sugerir que Deus pecou, ou ao menos errou, por exemplo, por ter predestinado que Judas Iscariotes traísse Jesus. Afinal, pelo menos em última instância, o motivo de Judas ter violado de maneira tão trágica a lei de Deus, foi a predestinação divina. Deus escolheu que Judas traísse o seu Filho e o entregasse nas mãos de líderes assassinos. Em Atos dos Apóstolos, capítulo 1, versículo 16, o apóstolo Pedro afirma que “convinha que se cumprisse a Escritura que o Espírito Santo proferiu... acerca de Judas”. Ou seja, Deus não apenas havia predestinado o acontecimento, mas também anunciado há séculos por meio dos profetas.

As premissas da objeção estão de acordo com a teologia calvinista. De fato, Judas violou a lei divina por causa da predestinação do próprio Deus. Contudo, Clark afirma (1995, p.240) que “por definição Deus não pode pecar”. Além do mais, predestinar o pecado não é pecar. A Bíblia define pecado como qualquer falta de conformidade ou transgressão da lei de Deus. Mas na lei de Deus não existe nenhuma proibição sobre Deus predestinar atos pecaminosos.

Além disso, embora a definição de pecado apresentada pela Bíblia seja de suma importância para a raça humana, isso não se aplica ao próprio Deus. Pecado é transgredir a lei de Deus, e os homens são julgados por essa mesma lei ao transgredirem. Contudo, Deus não é como o homem. Ele é Criador, e não criatura. Ele não pode ser julgado pela lei, pois está acima dela. Como diria Clark (1995, 240), Deus é “*Ex-lex*”.

Deus está acima da lei, pois as leis que ele impõe sobre os homens não se aplicam à sua natureza divina. Segundo Clark (1995, p. 241), elas se aplicam somente às condições humanas. Um exemplo disso é o roubo. É impossível que Deus roube, pois, além de tudo o que ele faz ser justo por definição, ao Senhor

pertence a terra e tudo o que nela se contém. Não existe alguém de quem ele possa roubar algo. Tudo é dele. O oitavo mandamento, “Não furtarás!”, é simplesmente inaplicável a Deus.

Outro exemplo claro é o assassinato. Embora a Bíblia proíba severamente o assassinato, afirmando que é digno de pena de morte quem o fizer, é impossível que Deus cometa tal pecado. Ele é o Senhor de todas as coisas, e pode tirar a vida de quem lhe aprouver. O exemplo de Abraão e Isaque demonstra claramente a impossibilidade de julgar a Deus pela lei divina entregue aos homens. Seria uma abominação um ser humano pedir a um pai que sacrificasse o próprio filho, mas foi exatamente o que Deus fez a Abraão. Mesmo não tendo permitido que o sacrifício se concretizasse, em nenhuma porção da história o pedido de Deus é retratado como impróprio, muito menos pecaminoso. Dessa forma, mesmo o quinto mandamento, “Não matarás!”, não pode ser aplicado a Deus. Ele pode tirar a vida de qualquer uma de suas criaturas, até mesmo do seu próprio Filho, e de uma forma cruel.

Outra forma de vermos a inaplicabilidade do quinto mandamento a Deus é a seguinte: assassinato na Bíblia é tirar a vida de outro ser humano sem sanção divina.⁴ É por isso que Abraão nunca poderia ter sido acusado de assassinato, mesmo que Deus não o detivesse no monte Moriá. Além disso, assassinato é algo que só pode ser realizado por outro ser humano, ou pelo menos por um ser racional. Assim, animais nunca praticam assassinato no mesmo sentido que seres racionais. Considerando essa definição de assassinato, e considerando que Deus é um ser racional, ele só poderia praticar assassinato se tirasse a vida de alguém sem a sua própria permissão. Posto que Deus não é esquizofrênico, essa é uma alternativa absurda e impossível. Logo, como já notamos anteriormente, permanece o que Clark (1995, p. 241) disse: as leis que a Bíblia prescreve se aplicam somente às condições humanas. Elas não se aplicam a Deus. Deus está “fora da lei”. Ele é “Ex-lex”.

Interessantemente, quando o apóstolo Paulo, na carta aos Romanos, capítulo 9, discorre sobre a predestinação divina, ele recorre a um expediente semelhante. Após propor diversas objeções que poderiam ser levantadas contra a doutrina que ora ensinava, Paulo pergunta: “Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?!”

⁴ Considerando o original hebraico, o mandamento é na verdade “não assassinarás”.

(9.20). Não podemos discutir com Deus, pois não podemos julgá-lo. Ele é lei para si mesmo e para todos. Ninguém pode julgá-lo, mesmo utilizando a sua lei.

3.7. O mal é real e deve ser combatido

Embora o mal faça parte do plano eterno e totalmente orquestrado de Deus, isso de forma alguma o torna em algo bom ou “menos mal”. Os resultados dos males podem ser benéficos para algumas pessoas, mas isso não muda a natureza dos eventos causais. O furto de um carro pode produzir paciência e outras virtudes numa vítima, mas o latrocínio não passa a ser uma boa ação por causa disso. Ou, para usar um exemplo bíblico, mesmo que a salvação da raça humana tenha vindo por meio da morte de Jesus, a ação daqueles homens do primeiro século foi detestável e nada menos que assassinato.

Dessa forma, os eventos são julgados de acordo com a lei moral de Deus, e não segundo os resultados que produzem. Essa deve ser a nossa postura pelo menos por dois motivos. Em primeiro lugar, desconhecemos os resultados dos eventos que acontecem ao nosso redor. Não há como se refrear de impedir um assalto, dizendo que isso produzirá gratidão na vítima pelo livramento, pois o assalto pode ser seguido de assassinato. Os resultados podem ser consultados apenas à medida que olhamos para trás, para aquilo que já aconteceu, para o nosso passado, e mesmo assim há consideráveis limites epistemológicos nesse empreendimento. Não há como ter ciência de tudo o que foi desencadeado mediante determinado acontecimento. O assalto pode produzir gratidão pelo dom da vida no pai de família, mas pode gerar graves traumas psicológicos nas crianças que o presenciaram. Em outras palavras, precisaríamos ser oniscientes para realizarmos tal avaliação com completude e precisão. Em segundo lugar, Deus não requer que os seres humanos tomem decisões com base em resultados previstos. Antes, como afirma Clark (2001, p. 185), os princípios para a nossa conduta estão presentes na lei moral de Deus.

Sendo assim, podemos e na verdade devemos lutar contra o mal. Somos chamados a isso, e a crença de que tudo está pré-determinado por Deus de antemão não nos exime de agir. Há espaço para lutar contra as tiranias deste mundo, contra o racismo, contra o aborto e tantas outras mazelas que sempre marcaram a história da humanidade. Um exemplo histórico de engajamento social

de um crente calvinista é William Wilberforce (1759-1833). Wilberforce foi um político britânico e ficou mais conhecido na história por ter liderado um movimento para abolir o tráfico negreiro. Durante toda a sua vida ele lutou contra as atrocidades da escravidão, mesmo crendo na “soberania absoluta de Deus sobre todos os prazeres e dores do mundo” (PIPER, 2006, p. 62). Ele acreditava que a escravidão fazia parte da história escrita de antemão por Deus para este mundo, mas também acreditava que era seu dever lutar contra esse mal. E fazendo assim, Wilberforce não estaria lutando contra Deus, ou contra os planos divinos, pois o mesmo Deus que havia decretado tal atrocidade, tinha revelado claramente o que ele esperava que as suas criaturas fizessem diante desse mal.

Essa é uma atitude bem diferente daquela descrita no livro *A peste*, de Albert Camus (1913-1960). Nesse romance, que trata acerca da rebelião contra o mal, dois personagens são centrais. São eles o Dr. Rieux, um médico dedicado e ateu, e o Padre Paneloux, aparentemente um representante das visões teológicas de Santo Agostinho. Paneloux, de certa forma um crente na predestinação divina, afirma que é inútil lutar contra os males que nos rodeiam. Fazê-lo seria um exercício em futilidade, posto que estaríamos lutando contra o próprio Deus. Afinal, a história não passa da concretização daquilo que Deus decidiu de antemão na eternidade. Não podemos e, na verdade, não devemos tentar mudar o que Deus pré-determinou que aconteceria. Contudo, essa não é a conclusão da ética calvinista.

A ética calvinista, como já dissemos alhures, é baseada na revelação escrita de Deus. Conforme assevera Clark (1992, p. 3), ao calvinista, a distinção entre certo e errado é estabelecida e resolvida “pela revelação de Deus nos dez mandamentos”. Diferente das filosofias influenciadas por pensadores como Aristóteles e Tomás de Aquino, a ética calvinista não está baseada numa descoberta empírica da lei natural. Nem no “cálculo impossível” (p. 3) do utilitarismo, que tenta descobrir qual seria o maior bem para o maior número de pessoas. Não cabe ao cristão então, tentar descobrir o que Deus determinou de antemão, e com base nisso decidir o seu plano de ação. Como disse certo teólogo, não devemos fazer “exegese de jornal”, mas sim exegese da Escritura. Isto é, não devemos ler os últimos noticiários, com o intuito de tentar achar a vontade de Deus, e então fazer (ou deixar de fazer) tudo para que não ajamos contra tal vontade. O que Deus requer de nós já está revelado de forma

resumida nos dez mandamentos. Tudo o mais seria pura especulação e tentativas de encontrar justificativas para a nossa inércia moral.

Dessa forma, faz todo sentido um cristão, mesmo crendo numa predestinação absoluta de todas as coisas por Deus, lutar contra os males deste mundo. Ele pode e deve lutar contra um governo tirano. Pode e precisa lutar contra a fome e desigualdade no mundo. Pode e na verdade está obrigado a cuidar dos seus filhos quando esses experimentam problemas, seja uma gripe ou uma tragédia automobilística.

Algumas pessoas parecem ensinar que o mal é uma ilusão, algo que deve ser ignorado. O sofrimento e as doenças são tratadas como meras ilusões, como se todos estivéssemos equivocados acerca da existência do mal.

Em nítido contraste, o cristianismo tem uma visão que de forma alguma diminui a existência e o impacto do mal neste mundo. O mal está presente em toda a Escritura cristã, e de maneira peculiar nos dois relatos mais importantes que ela apresenta: a queda de Adão e Eva e a morte de Jesus Cristo. A Bíblia apresenta o mal como algo bem real, e em nenhum momento isenta o cristão de se acostumar ou acomodar com os males que nos cercam. Mesmo os males decretados por Deus.

Essa, de forma resumida, é a resposta de Clark ao problema do mal. Ele não tenta isentar Deus da ocorrência de mal neste mundo, dizendo que ele não pode “violiar” o livre-arbítrio humano e ignorar os direitos de autonomia das suas criaturas. Nem tenta revisar os atributos de Deus, diminuindo o seu poder e controle sobre tudo e todos. O mal, por mais que isso possa chocar até mesmo cristãos, só existe porque Deus quis.

A resposta de Clark ao fato de existir mal no mundo de um Deus perfeitamente bom colocaria o debate sobre o problema do mal em outra direção. As acusações tão recorrentes, mesmo no debate contemporâneo, de que Deus é responsável pelo mal não teriam lugar, posto que seriam prontamente aceitas. Com certeza isso levantaria outros problemas, como se Deus é justo ao fazer isso, assunto da nossa próxima seção.

3.8. Críticas

Neste capítulo vimos que Clark, diferente da grande maioria dos cristãos engajados na filosofia da religião, não é um teísta que defende o livre-arbítrio. Ele não tenta proteger Deus da acusação de ser o autor da maldade humana mediante a suposição que os seres humanos possuem livre-arbítrio, ou liberdade de indiferença. Para Clark, Deus é soberano e não existe livre-arbítrio. Deus é o único que determina todas as coisas, incluindo as ações humanas, bem como as deliberações e motivações que precedem tais ações.

A despeito de muitos considerarem satisfatória a resposta de Clark ao problema do mal, não poucos apontaram problemas em sua solução. A sua abordagem foi criticada por inúmeros estudiosos, direta e indiretamente. Interessantemente, mesmo por filósofos e teólogos que compartilhavam da sua crença na predestinação divina de todas as coisas. No próximo capítulo analisaremos algumas dessas réplicas.

CAPÍTULO 4: CRÍTICAS À RESPOSTA CLARKIANA

A solução proposta por Gordon Clark ao problema do mal não ficou imune a objeções. Críticos e até mesmo amigos apontaram dificuldades encontradas na argumentação, bem como implicações supostamente perigosas ao teísmo cristão. Neste capítulo analisaremos algumas dessas réplicas.

4.1. John Frame

Por exemplo, John Frame, em seu livro *Apologetics to the Glory of God* (1994), devota dois capítulos à objeção “mais séria e persuasiva que os incrédulos têm trazido contra o teísmo cristão” (FRAME, 1994, p. 149). Em determinado trecho, ele interage com a defesa que Clark endossa em seu livro *Religion, Reason and Revelation*. Na verdade, segundo Frame (1994, p. 165), Clark propõe duas defesas. A primeira, chamada de defesa da causa indireta, é comumente encontrada na teologia reformada. João Calvino a endossou numa disputa contra Pighius, e Van Til, de certa forma mentor de Frame e “rival” filosófico e teológico de Clark, endossa tal uso em seu livro *The Defense of Faith* (1963). O argumento pode ser resumido da seguinte forma: visto que Deus não é a causa direta do mal, mas sim a indireta, ele não pode ser culpado pelo mal.

Como já exposto no capítulo anterior, Clark explica essa distinção da seguinte forma: Deus é a causa última de ele escrever o livro *Religion, Reason and Revelation*, mas não a causa direta (CLARK, 1995, p. 239). Ele não é o autor do livro; Gordon Haddon Clark é o autor. Portanto, Deus não é o autor do mal, embora seja a causa última da existência do mal. E apenas os autores podem ser culpados e responsabilizados pelas suas ações.

Contudo, Frame (1994, p. 166) sugere que a causalidade indireta não diminui a responsabilidade, pelo menos no nível humano. Por exemplo, se Van Til contratasse Frame para assassinar Gordon Clark, mesmo que Frame fosse o agente a puxar o gatilho, Van Til também seria responsável pelo assassinato do velho filósofo brincalhão. Segundo Frame, Deus não é diferente nesse aspecto das criaturas. Isto é, mesmo que o seu papel fosse indireto na ocorrência de algum mal, ele não estaria isento de culpa moral.

Após descartar a defesa da causa indireta como insuficiente, Frame (1994, p. 166) cita outra resposta apresentada por Clark. Embora isso não esteja claro no texto de Clark, John Frame supõe que talvez a presença de duas defesas demonstre uma falta de confiança em uma das duas. Frame chama essa outra opção de “a defesa *Ex-lex*”. O nome é oriundo do argumento que Deus é *Ex-lex*, ou seja, “fora da lei”. Isto é, Deus está acima das leis que ele prescreve ao homem; ele está fora da lei, pois não está sujeito a ela. Deus proíbe o homem de matar outro homem, mas essa proibição não é válida para ele. Ele ordena que os homens conheçam e obedeçam aos dez mandamentos, mas tais mandamentos não são normas que Deus deve obedecer. Dessa forma, Deus não estaria apenas ontologicamente, mas até mesmo moralmente num nível totalmente diferente de nós, seres humanos. Por causa disso, no campo moral, ele teria o direito de fazer coisas que aos humanos é proibido fazer. Por exemplo, embora seja errado um homem causar o mal indiretamente, não seria o caso com Deus. Ele poderia ser a causa indireta do mal, sem ser culpado por isso. É dessa forma, segundo Frame (1994, p. 167), que Clark tenta anular qualquer argumento contra a bondade e a justiça de Deus.

A reação de Frame à argumentação de Clark é dupla. Em primeiro lugar, ele afirma que existe “certa verdade nessa abordagem” (1994, p. 167). A escritura cristã, a Bíblia, proíbe que os homens julguem as ações de Deus; o motivo, bem apontado por Clark, é a transcendência divina. Além disso, de fato Deus possui certas prerrogativas que ele não deu aos seres humanos. Um exemplo clássico é o caso de Abraão e Isaque, em que o pai é ordenado a sacrificar o filho. Embora o garoto não tenha sido sacrificado, o relato deixa claro que Deus tem o direito, ou a liberdade de tirar a vida de alguém.

Após fazer tal concessão, Frame apela à tradição. Segundo ele, Clark parece esquecer ou negar a máxima da teologia reformada: que a lei reflete o próprio caráter de Deus. Sendo assim, obedecer a lei é imitar a Deus, ser como ele. Embora, novamente, Frame (1994, p. 167) recorde que não podemos imitar certas prerrogativas de Deus, a sua santidade, justiça e bondade são algo que podemos (em certo sentido e limite) e devemos imitar. Isso supostamente implica que Deus, em geral, honra a mesma lei que ele dá aos homens. Ele condena o assassinato, pois odeia ver um ser humano assassinar o outro, e reserva para si o direito de controlar a morte humana. Ele proíbe o adultério por odiar o adultério, e não por pura

arbitrariedade. Podemos estar certos, assegura Frame (1994, p. 168), que Deus se comportará de acordo com os mesmos padrões de santidade que ele nos prescreve, exceto nos casos onde a Bíblia deixa clara a diferença entre suas responsabilidades e as nossas.

Isso posto, o problema do mal continua sendo um problema. Se Deus proíbe que atormentemos aos outros, como pode permitir que suas criaturas sejam atormentadas? Se ele age, com algumas exceções, de acordo com os padrões éticos revelados na Bíblia, como ele pode ser a causa (direta ou indireta) do mal? Frame (1994, p. 168) conclui dizendo que não podemos concordar com a defesa *Ex-lex* de Clark, pois não é bíblica. O problema permanece sem solução.

4.2. Merold Westphal

Em 1968, o filósofo Ronald Nash publicou o livro *The Philosophy of Gordon H. Clark*. Neste volume, reuniram-se artigos de filósofos e teólogos que interagiram com a filosofia de Clark presente em suas diversas obras. Clark teve a oportunidade de responder às críticas levantadas e usou desse privilégio em alguns instantes, respondendo a diversos dos contribuintes.

O filósofo Merold Westphal, professor de filosofia na Fordham University, foi escolhido para lidar com a ética de Clark. O seu artigo tem por título “Theism and the Problem of Ethics”. Como Westphal aborda a solução de Clark ao problema do mal, e Clark interage com a sua crítica, o material é de extrema relevância para este capítulo.

Westphal dedica a última parte do seu texto à visão de Clark sobre o problema do livre-arbítrio e do determinismo. Ele lembra que Clark aceita o nome determinismo como descritivo de sua visão, ou seja, que todas as coisas que acontecem só ocorrem porque Deus faz com que aconteçam. Por causa disso, as escolhas humanas não podem ser diferentes daquelas que vemos ocorrer na história. Em outras palavras, a vontade do homem não é livre.

Segundo Westphal (2009, p. 171), Clark sustenta as seguintes proposições: 1) A responsabilidade pode ser conciliada com o determinismo; 2) Dizer que “dever” implica em “poder” leva à doutrina da salvação pelas obras; 3) O determinismo não implica no homem sendo uma marionete. Westphal salienta adicionalmente que

essas proposições pertencem a questões lógicas do assunto, e não a questões exegéticas de textos bíblicos.

A primeira proposição seria estabelecida pelo seguinte argumento:

P1) Tudo o que Deus faz é justo. (definição)

P2) “Responsável” significa “poder ser recompensado ou punido de forma justa”.

P3) Deus causa tudo o que acontece, inclusive o pecado humano. (verdade revelada)

P4) Deus pune pecadores humanos. (verdade revelada)

P5) Essa punição é justa. (de P1)

C) As pessoas punidas são responsáveis. (de P2, P4 e P5)

Após apresentar tal argumento, Westphal (p. 171) assevera que o axioma P3, mesmo que alguém se queixe da aparente ausência de uma prova para a afirmação, e o teorema C pertencem ao mesmo sistema sem incompatibilidade. Logo, o determinismo afirmado no início está reconciliado com a responsabilidade afirmada no final.

Todavia, para Westphal (p. 171), o argumento parece ser claramente uma petição de princípio, pois a solução é alcançada mediante uma definição arbitrária em P2. A arbitrariedade estaria no seguinte: em geral, precisamos saber se a pessoa é responsável primeiro antes de verificar se ela foi ou não punida com justiça. No argumento de Clark, essa ordem é invertida. Contudo, como o uso comum da expressão não garante a normatividade, seria uma petição de princípio rejeitar a teoria de Clark com base nisso. Aliás, a teoria de Clark questiona exatamente esse uso. Os dois lados da disputa devem evitar a arbitrariedade de apelar a definições que não podem ou não irão defender, continua Westphal.

Com base ainda no entendimento comum da expressão “responsável”, Westphal (p. 172) propõe que uma objeção imediata à teoria/definição de Clark seria a de que ela torna Deus responsável pelo pecado, ou mesmo um pecador. Mas, novamente, trata-se de um equívoco por definição. Uma análise mais atenta de P2, na definição de responsabilidade, deixará claro que, embora Deus seja a causa de todas as coisas, ele não é responsável por coisa alguma. Essa confusão revela quão

radical é a diferença entre a definição de Clark e a nossa forma comum de falar e pensar.

Além disso, Deus não seria nem o autor do pecado nem um pecador, posto que esses termos, por sua própria definição, não têm referência à causa última ou primária, mas sim às causas secundárias. Novamente, pondera Westphal (p. 172), as definições de Clark são bem diferentes do nosso uso ordinário. Tomemos como exemplo uma carta ditada. Normalmente consideramos o autor de uma carta a causa última, aquele que a ditou, e não as causas secundárias, como um amigo ou uma secretária que escreveu ou digitou o que foi ditado. Muito menos consideraríamos uma máquina de escrever ou um computador, “causas secundárias”, como autores da carta. Os policiais prendem os criminosos, e não as armas que eles utilizaram em seu crime. Da mesma sorte, capangas que fazem o trabalho sujo de grandes criminosos não são os únicos a violarem a lei. A despeito das consequências aparentemente estranhas dessas definições usadas por Clark, elas têm êxito em “livrar” Deus das acusações de ser responsável pelo pecado, ou de ser seu autor.

Contudo, ainda permanece o problema da causa do pecado. E não se trata de Deus ser a causa do pecado num sentido de permissão. Afinal, para Clark, como já mencionado em outro capítulo, “a ideia de permissão não faz sentido quando aplicada a Deus” (CLARK, 1995, p. 205). Embora possa parecer estranho e até mesmo ilógico Deus decretar um ato imoral, não haveria nenhuma contradição em tal afirmação, pois a vontade legisladora de Deus (sua lei revelada), não é a mesma coisa que a sua vontade decretiva (sua predestinação secreta). Conforme coloca Westphal (2009, p. 172), a aparente contradição entre “Deus quer x” e “Deus não quer x” é removida quando descobrimos que o termo vontade é usada em dois sentidos.

Contudo, Westphal (p. 172) ainda não está satisfeito com a solução de Clark, pois ainda precisamos afirmar que Deus faz acontecer aquilo que ele mesmo proíbe. Isto é, embora as proposições “Deus proíbe x” e “Deus causa x” não sejam contraditórias entre si, elas supostamente expressam uma contradição real ou uma desarmonia interna dentro do ser de Deus. O Deus do cristianismo é uma pessoa, e costumamos classificar pessoas com tamanha discrepância entre suas ações e suas convicções morais professas de duas formas. Ou são pessoas hipócritas, que não

aceitam os preceitos que propõem, ou são impotentes ou até mesmo más. Daí, cairíamos numa contradição lógica, pois não podemos postular tais coisas acerca de Deus enquanto afirmamos ao mesmo tempo sua bondade e onipotência. Westphal (p. 172) termina essa seção dizendo que a solução de Clark para o problema do mal nos leva de volta ao velho dilema com o qual começamos. Por causa disso, temos razões fortes para não adotar as definições e teoria com as quais Clark tenta reconciliar a responsabilidade e o determinismo.

A seguir, Westphal (p. 173) analisa a segunda proposição sustentada por Clark. Segundo Clark (1992, p. 43), a teoria de Kant, de que dever implica poder ou capacidade, leva imediatamente à salvação pelas obras. Trata-se de uma afirmação similar àquela feita pelos católicos romanos. Só somos responsáveis por aquilo que podemos executar ou controlar. Westphal (2009, p. 173) rejeita a associação feita por Clark, a saber, que a teoria de Kant leve à salvação pelas obras, dizendo que não se trata de uma necessidade lógica. Afinal, a pessoa pode aceitar ou rejeitar a oferta divina, mas a oferta é um ato de graça da parte de Deus em primeiro lugar, supostamente então excluindo a acusação de salvação pelas obras.

Por fim, Westphal (p. 173) questiona se o determinismo esposado por Clark faz dos homens marionetes e fantoches. Segundo Westphal (p. 174), trata-se de uma analogia. É claro que os homens não são bonecos inanimados controlados mecanicamente. Contudo, as diferenças óbvias entre homens e marionetes são insignificantes comparadas com a similaridade postulada pelo determinismo de Clark: falta de livre-arbítrio. Para Westphal (p. 174), a resposta de Clark, de que os homens não são marionetes, pois são conscientes, não é suficiente, pois afirma algo que os objetores nunca negaram.

Em sua resposta às críticas de Westphal apresentadas acima, Gordon Clark (CLARK, 2009, p. 179) inicia dizendo que Westphal resumiu as suas posições razoavelmente bem. Contudo, Clark expressa admiração com a conclusão de Westphal de que somos levados a “contradições lógicas” e que voltamos ao velho dilema com o qual começamos, a saber, o problema do mal. O motivo da admiração é que a conclusão vem após Westphal demonstrar que Clark não caiu em contradições.

Clark relembra a afirmação de Westphal de que o assunto não é uma questão de exegese de textos da Bíblia, mas de lógica. Segundo Clark, de fato é uma

questão de lógica, mas é fundamentalmente com base em exegese da Bíblia que ele rejeita as críticas levantadas contra a sua posição. Por exemplo, Clark assevera que a suposição que Deus não pode decretar o que seus preceitos (leis reveladas) proíbem deve ser refutada mediante exegese bíblica. Com certeza, conforme o registro bíblico, as ações dos fariseus, de Pôncio Pilatos e da multidão para conseguir crucificar Jesus foram malignas. Todavia, Cristo mesmo disse a Pilatos: “Respondeu Jesus: Nenhuma autoridade terias sobre mim, se de cima não te fosse dada; por isso, quem me entregou a ti maior pecado tem” (João 19.11). Segundo Clark (p. 179), o texto afirma o poder causativo de cima (divino), e ainda mais claramente que Pilatos pecou e os fariseus ainda mais.

Clark tenta mostrar que esses pecados mencionados, a saber, dos fariseus, de Pôncio Pilatos e da multidão, foram decretados na eternidade. Para isso ele recorre a outra passagem da Bíblia, desta vez Atos 4.27-28, onde lemos: “Porque verdadeiramente se ajuntaram nesta cidade contra o teu santo Servo Jesus, ao qual ungieste, Herodes e Pôncio Pilatos, com gentios e gente de Israel, para fazerem tudo o que a tua mão e o teu propósito predeterminaram”. Nas palavras de Clark, “esse versículo declara, nesses termos mais claros, que Deus determinou os pecados dessas pessoas” (p. 179).

Para Clark (p. 180) os muitos textos bíblicos que apresentam a onipotência e a onisciência de Deus, bem como a afirmação de que ele é o criador do universo (a partir do nada), constituem fundamento adicional para afirmar que Deus é a única e primeira causa de tudo, bom ou mal. Visto serem muitos os versículos da Bíblia que lidam com o assunto, Clark resolve citar apenas mais um, onde lemos: “Eu formo a luz e crio as trevas; faço a paz e crio o mal; eu, o SENHOR, faço todas estas coisas”. A passagem se encontra em Isaías 45.7, num contexto onde se exalta a soberania de Deus, inclusive sobre o mal.

Como mencionamos anteriormente, Westphal (2009, p. 173) rejeita a necessidade lógica da afirmação de Clark sobre a relação entre “dever implica poder ou capacidade” e uma ideia de “salvação pelas obras”. A solução de Westphal é que basta rejeitarmos a *irresistibilidade* da graça de Deus, não a sua *necessidade*. Clark (2009, p. 180) leva novamente o debate para o campo exegético, tentando demonstrar a doutrina calvinista da depravação total, ou seja, que o homem em si mesmo está sempre em inimizade contra Deus, e por isso não pode contribuir para a

sua salvação. Além de ensinar o estado deplorável do homem, segundo Clark, a Bíblia ensina que a graça de Deus é sim irresistível. O homem não pode frustrar os planos divinos.

Por fim, Clark lida com a questão da predestinação e os homens como marionetes nas mãos de Deus. Ele pretende demonstrar que o relacionamento entre dois homens não pode ilustrar o relacionamento entre um homem e seu criador.

Segundo Clark (p. 181), os teólogos puritanos e mesmo aqueles que escreveram durante a Reforma Protestante tiveram que se defender de acusações similares. Sem dúvida usando terminologia e linguagem diferentes daquelas dos nossos tempos, eles se defenderam contra a acusação de uma espécie de behaviorismo ou determinismo psicoquímico. Negavam que o homem possuísse a liberdade de escolha contrária e defendiam uma espécie de determinismo psicológico: isto é, existe uma relação entre natureza ou o caráter do homem e suas volições.

Todavia, de acordo com Clark (p. 181), Westphal parece supor que os críticos de hoje, que utilizam o argumento das marionetes, não querem acusar os calvinistas de behaviorismo, mas de determinismo psicológico. Embora ache improvável que seja essa a intenção dos críticos, Clark oferece duas respostas, caso os críticos estejam de fato se referindo ao poder de Deus atuando no homem e querendo defender o livre-arbítrio humano.

Em primeiro lugar, a teologia reformada rejeita de forma unânime a ideia do livre-arbítrio. Aliás, um dos livros mais populares da época da Reforma, *De Servo Arbitrio*, de Lutero, foi escrito primariamente para combater a doutrina católico-romana do livre-arbítrio.

Em segundo lugar, Clark assevera (p. 181) que a ilustração com marionetes é paupérrima. Afinal, a Bíblia nunca faz tal comparação. Existe sim uma comparação, mas é entre homens e barro inerte. Clark cita uma dessas passagens, que transcrevemos abaixo:

Quem és tu, ó homem, para discutires com Deus?! Porventura, pode o objeto perguntar a quem o fez: Por que me fizeste assim? Ou não tem o oleiro direito sobre a massa, para do mesmo barro fazer um vaso para honra e outro, para desonra? (Romanos 9.20-21)

A comparação, prossegue Clark, usa um pedaço de barro. E caso alguém levante a objeção de que mesmo o barro tem características particulares, de forma que há diferença entre dois vasos, Clark aponta para o que o texto bíblico diz, a saber, que os dois tipos de vasos são feitos do mesmo barro. Mesmo que a analogia do barro seja favorável à tese calvinista, Clark diz que “contudo, comparações são sempre inadequadas” (p. 181). O motivo é que mesmo a ilustração do barro é fraca para expressar a exaustividade do controle de Deus sobre os homens. Afinal, o oleiro precisa achar ou comprar o seu barro pré-existente. Por outro lado, o Oleiro divino cria o seu barro a partir do nada, *ex nihilo*. Todas as características do barro têm a sua origem no Criador somente, pois nada havia antes dele resolver criar algo.

De maneira bem característica, Clark termina a sua resposta citando um texto bíblico famoso nas discussões teológicas sobre predestinação, que se encontra na carta do apóstolo Paulo aos Romanos (9.14-23). Todos os ataques à soberania de Deus baseados no argumento de marionetes devem ser respondidos assim, segundo Clark (2009, p. 182):

Que diremos, pois, se Deus, querendo mostrar a sua ira e dar a conhecer o seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição [Deus os reuniu ou preparou para o destino deles], a fim de que também desse a conhecer as riquezas da sua glória em vasos de misericórdia [feitos do mesmo barro], que de antemão [e desde a eternidade predestinou e] preparou para glória?

4.3. Paul Copan

Outro crítico da proposta clarkiana é o filósofo americano Paul Copan, professor de filosofia e ética na Palm Beach Atlantic University. Copan é um escritor prolífico, cujos livros têm forte teor apologético, tentando responder as variadas objeções levantadas contra o teísmo cristão. Como exemplos podemos citar *Is God a Moral Monster? Making Sense of the Old Testament God* (2011) e *Creation Out of Nothing: A Biblical, Philosophical, and Scientific Exploration* (2004), escrito em parceria com o famoso apologista William Craig.

No livro *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain* (2013), editado por Chad V. Meister e Jamie Dew, há dois capítulos escritos por Copan que possuem relevância para a nossa pesquisa. São eles “Evil and Primeval Sin: How Evil Emerged in a Very Good Creation” e “Evil and Original Sin”. Embora Copan não

interaja diretamente com Clark, ele analisa uma posição calvinista muito similar àquela defendida por Gordon Clark.

No primeiro capítulo, “Evil and Primeval Sin: How Evil Emerged in a Very Good Creation”, Copan lida primariamente com o livro *Almighty Over All* (1999), de R. C. Sproul Jr. Neste livro, Sproul tenta mostrar que Deus criou o pecado, isto é, Deus criou o mal. A sugestão não é que Deus comete pecado ou pratica o mal. Antes, que Deus é a causa de todas as coisas, inclusive do mal (SPROUL, 1999, p. 54).

Copan (2013, p. 114) reconhece que Sproul faz tal qualificação na sua defesa, mas para ele isso é insuficiente. Tal paliativo não seria um consolo para o cristão que é ortodoxo e antimaniqueísta. Embora Sproul não utilize a expressão em seu livro, Copan descreve a posição deste como afirmando que Deus é o autor do mal. Tal alegação, continua Copan, contradiz a escritura sagrada cristã, que enfatiza claramente “que Deus não pode ser o autor do mal” (p. 115).

Assim como Clark, Sproul tenta salvaguardar a santidade e justiça de Deus afirmando que Deus predestina e causa o mal, mas não é o agente executor. Adão, por exemplo, foi predestinado a pecar. Contudo, ele foi responsável pelo seu ato, pois foi o agente utilizado por Deus. Dessa forma, a negação histórica de que “Deus não é o autor do mal ou do pecado” continuaria sendo verdadeira, mesmo nessa versão mais extrema (diriam alguns) da predestinação divina.

Além de propor interpretações alternativas às passagens bíblicas utilizadas por Sproul em seu livro, Copan lista (pp. 115-117) certas afirmações do autor que considera heterodoxas à luz do ensino da Bíblia.

Em primeiro lugar, Copan (p. 115) afirma que essa solução calvinista para o problema do mal questiona a bondade divina. Segundo Sproul (1999, pp. 53, 56) e tantos outros teólogos calvinistas, “Deus pode fazer o que quiser”. Embora concorde com a afirmação, Copan a qualifica da seguinte forma: o que Deus faz, e o que Deus deseja fazer, será necessariamente bom e justo (COPAN, 2013, p. 115). A princípio, a afirmação parece similar à proposta de Gordon Clark. Mas o autor adiciona que, caso queiramos dizer por “Deus pode fazer o que quiser” que ele pode criar o mal, então estaremos nos desviando para a heterodoxia. Ou seja, Copan pressupõe o que é bom e justo para então afirmar que Deus pode fazer somente o que é bom e

justo. Clark, por outro lado, como vimos no capítulo anterior, postula o seguinte: bom e justo é exatamente aquilo que Deus deseja e faz. Em outras palavras, algo é bom e justo simplesmente por Deus ter desejado e realizado. Afinal, tudo o que Deus deseja e faz é justo por definição.

Em segundo lugar, Copan (pp. 115-116) diz que a solução de Sproul cai no erro maniqueísta. Agostinho lutou contra a heresia maniqueísta, que afirmava que o mal era uma coisa, e não mera privação, ausência ou corrupção do bem. Segundo Clark (1995, p. 199), Agostinho afirmou tal coisa quando buscava uma solução para o problema do mal. Contudo, mais tarde percebeu que a suposta irreabilidade metafísica do mal era insuficiente para lidar com as dificuldades. Foi por isso que Agostinho elaborou a doutrina do livre-arbítrio.

Os calvinistas rejeitam o erro do maniqueísmo, e também o consideram uma heresia. Contudo, o erro do maniqueísmo não está em se afirmar a realidade metafísica do mal, mas sim em postular a existência de dois deuses. A heresia está no dualismo teológico, que afirma a existência de um deus bom e um deus mal, ambos eternos e independentes (SPROUL, 1999, pp. 113-114). Logo, a acusação de Copan é injustificada.

Em terceiro e último lugar, para Copan (pp. 116-117) Deus é representado como tendo necessidades. O motivo da acusação é que Sproul (1999, pp. 52, 53, 180) afirma que, para que Deus pudesse demonstrar sua ira, ele decretou a queda do homem. Copan (p. 117) argumenta adicionalmente que, se a ira de Deus é um atributo eterno e necessário em Deus, então isso significa que ele necessariamente precisava criar. Contudo, o cristianismo ortodoxo sempre afirmou que Deus não precisava criar. Deus é suficiente em si mesmo e não precisa de nada e de ninguém (p. 116).

Mas segundo Sproul (1999, p. 180), a queda tinha o propósito de demonstrar a misericórdia de Deus também. Copan não menciona isso, pois parece discordar da ideia de Deus “precisar” demonstrar a sua ira. Clark (1960, p. 253) diz algo similar, ou seja, que Deus demonstra sua misericórdia e ira naqueles que são salvos e naqueles que se perdem. O fato de Clark estar comentando um trecho da Bíblia pode lançar luz sobre o presente problema. A passagem é Romanos 9.22-23, já citada acima, onde o apóstolo Paulo diz o seguinte:

Que diremos, pois, se Deus, querendo mostrar a sua ira e dar a conhecer o seu poder, suportou com muita longanimidade os vasos de ira, preparados para a perdição, a fim de que também desse a conhecer as riquezas da sua glória em vasos de misericórdia, que para glória preparou de antemão.

Com certeza Copan não acusaria o apóstolo Paulo de postular um Deus carente. Aliás, Copan (2013, p. 116) cita o próprio Paulo, em Romanos 11.34-36, para provar a independência de Deus. Contudo, Paulo parece estar apresentando uma teleologia: mostrando alguns dos objetivos ou metas que Deus tem nos seus planos. Assim, embora Deus não precisasse criar, quando o fez, ele o fez com certos propósitos. Ao decidir criar, de maneira totalmente livre e não coagida, Deus desejou demonstrar alguns dos seus atributos, entre eles a sua ira e a sua misericórdia. Logo, novamente a acusação de Copan parece ser injustificada.

4.4. Peter Byrne

Num livro que reúne ensaios filósofos em honra a Paul Helm, *Reason, Faith and History* (2008), Peter Byrne lida com o problema do mal. O título do artigo de Byrne, que foi professor de ética e filosofia da religião no King's College London, é *Helm's God and the Authorship of Sin*. Como a visão de Helm sobre o problema do mal possui certas similaridades com a proposta de Gordon Clark, inclusive a afirmação do determinismo divino, analisaremos o artigo de Byrne com certa atenção.

Byrne (2008, p. 195) começa o artigo afirmando que Helm não é um filósofo que se rende à moda. Afinal, enquanto os principais filósofos da religião são teístas que defendem o livre-arbítrio, Helm nega a coexistência da soberania de Deus e o livre-arbítrio. Não é necessário postular que os seres humanos tenham liberdade de indiferença para proteger Deus da malignidade humana. Deus determina todas as coisas, “incluindo as ações humanas e seus antecedentes na deliberação e motivação humana” (p. 195). Logo nesse parágrafo introdutório fica claro que Helm está dentro da mesma tradição teológica de Gordon Clark.

Helm (1994, p. 198) afirma categoricamente que todos os males podem ser em última instância atribuídos à razão e vontade divinas. Todavia, à semelhança de Gordon Clark, Helm nega que Deus seja o autor do pecado. Segundo Byrne (2008, p. 195), Helm faz tal negação, pois dizer o contrário seria contra o tipo de cristianismo que ele defende. A escritura cristã, continua ele, fonte de autoridade

para Helm, nega explicitamente que Deus seja o autor do pecado. Deus estabeleceu leis normativas que não apenas definem, mas proíbem o mal moral. O Deus apresentado pelo cristianismo aborrece e pune o pecado. Assim, não faria sentido afirmar que um Deus justo seja o autor do pecado.

Byrne passa então a analisar o que considera as duas estratégias argumentativas utilizadas por Helm para distanciar Deus da autoria do mal. O primeiro argumento seria que o determinismo teísta enfrenta as mesmas dificuldades do determinismo secular. Se o determinismo secular pode considerar os seres humanos responsáveis por atos moralmente malignos, então o determinismo teísta também o pode. O segundo argumento é direcionado contra os teístas que defendem a liberdade de indiferença; estes teriam que enfrentar tantas dificuldades quanto os teístas deterministas. Afinal, o Deus de ambos os teístas parece ser igualmente responsável pelo mal moral no mundo.

Na primeira estratégia, Helm se dirige aos ateus e agnósticos que criticam o teísmo. Antes de questionarem o fato de Deus determinar as ações humanas, eles deveriam refutar o determinismo filosófico. Byrne (2008, pp. 196-201) considera o argumento de Helm não persuasivo e aponta diversos problemas no determinismo teísta.

Em primeiro lugar, Byrne (2008, pp. 196-197) rejeita a similaridade entre o determinismo secular e o teísta. Afinal, no determinismo secular as causas por detrás das escolhas e ações humanas não são pessoais e não possuem propósitos. Assim, não faria sentido colocar a responsabilidade em tais causas. Consideramos os homens responsáveis, pois eles possuem padrões de crença, desejo e intenção, diferente das causas no determinismo secular. Contudo, no determinismo teísta o caso é diferente. A causa por detrás das escolhas e ações dos homens, a saber, Deus, é uma causa pessoal e que tem propósitos. Deus tem padrões de crença, desejo e intenção. Portanto, argumenta Byrne (p. 197), no determinismo ateu a responsabilidade tem o seu ponto final no ser humano, mas no determinismo teísta ela se estende a Deus.

Como a defesa do determinismo feita por Clark não envereda no estabelecimento de uma igualdade, no que concerne a dificuldades enfrentadas, entre determinismo teísta e secular, não analisaremos mais a fundo a réplica de

Byrne. Contudo, Byrne questiona outras singularidades da posição de Helm que são totalmente relevantes para o nosso trabalho.

Por exemplo, Byrne (2008, p. 199) considera que a teologia de Helm não consegue fazer jus à ideia de duas vontades divinas, ou dois aspectos da vontade divina. Os dois aspectos da vontade divina seriam a sua vontade revelada (isto é, seus mandamentos) e a sua vontade de decreto (isto é, aquilo que realmente acontece na história). Byrne entende corretamente o que Helm diz, a saber, que tudo o que acontece no mundo, nos mínimos detalhes, pode ser atribuído à vontade e determinação divina. Mas se um assassinato ocorre por predestinação divina, e Deus proíbe o assassinato nos dez mandamentos, conclui Byrne, então Deus “está proibindo o que deseja que aconteça na história”. Todavia, segundo a teologia calvinista, a distinção é válida, pois como mostramos no capítulo anterior, Deus não nos revela o que predestinou de antemão. A vontade revelada de Deus é o padrão ético para o nosso comportamento, enquanto a sua vontade de decreto apenas explica que mesmo o nosso desviar desse padrão ético foi determinado por Deus. Utilizar o termo vontade ou a expressão “Deus quer/deseja” pode gerar confusão, mas a qualificação dos termos mostra que não há contradição.

Mas Byrne não alega que haja contradição na explicação dos dois aspectos da vontade divina, mas sim que a solução de Helm não faz jus a essa distinção. Isto é, Byrne (p. 199) afirma que Deus é autor ou no mínimo coautor dos atos malignos dos homens. Em outras palavras, não há espaço para a responsabilidade humana na teologia de Helm. Mas de acordo com a proposta de Clark, é exatamente nessa distinção entre as duas vontades divinas que encontramos a base da responsabilidade do homem. Deus ordena que obedeçamos à sua vontade revelada (lei moral) e somos responsáveis e, portanto, julgados por desobedecer tal vontade. Se um juiz terreno precisa julgar um assassinato, ele não precisa enveredar na tarefa fútil e inútil de descobrir se Deus predestinou tal crime. O assassino violou a lei moral de Deus e por isso deve ser julgado e punido por essa lei. Assim, Deus seria “responsável” pelo mal apenas no sentido de ter decretado a existência do mal no mundo; mas ele não seria responsável no sentido em que o homem é responsável.

A proposta de Clark e de Helm não distancia Deus do mal, como fazem os defensores do livre-arbítrio. O mal só existe no mundo porque Deus o quis. Mas

Deus não é autor do mal no sentido de executar diretamente o mal, nem é responsável no sentido de ser julgado por violar a sua própria lei. O homem é tanto o autor do mal como responsável pelo pecado.

A segunda estratégia é direcionada aos teístas, e não tem muita força argumentativa contra os que não abraçam a fé cristã. Aliás, como coloca Byrne (p. 195), não poucos ateus e agnósticos receberiam com alegria a afirmação de que o teísmo do livre-arbítrio esposado por Swinburne, Plantinga e outros apresenta um Deus que está tão comprometido com a transgressão humana quanto o Deus de Lutero em *De Servo Arbitrio*.

Byrne (p. 201) concorda que os teístas libertarianos apresentam um Deus que criou as condições para a ocorrência do mal, sabe onde ele ocorre e tem meios de impedir, mas não faz nada. Contudo, Byrne discorda que os problemas sejam similares. Para ele, há uma assimetria crucial entre o Deus que determina todas as coisas e o Deus do libertarianismo. No desenvolvimento do seu argumento (p. 202) fica claro que Byrne faz essa avaliação, pois considera apenas a presciência de Deus, e não a sua onipotência. Isso fica claro em sua afirmação:

O Deus de Helm deseja que atos malignos aconteçam e deseja o dano que procede deles. O Deus libertariano não deseja que os atos moralmente malignos aconteçam e ele no máximo prevê o dano que procede deles. O mal e o dano consequente são efeitos colaterais de conceder aos humanos o livre-arbítrio. (BYRNE, 2008, p. 202)

Em outras palavras, Byrne se refere à solução do livre-arbítrio para o problema do mal, e não considera os outros atributos divinos, como a onipotência e onisciência de Deus. Isso ficará claro ao recordarmos a resposta de Clark àqueles que recorrem ao livre-arbítrio para solucionar o problema do mal. A ilustração do salva-vidas numa praia perigosa, já mencionada neste trabalho, será suficiente para estabelecer isso e mostrará outro ponto de concordância básica entre Clark e Helm.

Segundo Clark (1995, pp. 204-205), embora o salva-vidas não seja culpado pelas ondas perigosas, e nem pela pessoa estar se afogando, ele não seria menos responsável se se recusasse a tentar resgatar o seu próximo. No caso divino, o problema é ainda maior. Mesmo que Deus não tenha decretado todas as coisas, mesmo que as tragédias desta vida sejam contra a sua vontade revelada e contra a sua vontade de decreto, ele tem poder para intervir em todas as situações de risco.

Considerando a sua onipotência e onisciência, ele poderia evitar todas as tragédias morais e naturais deste mundo.

Diante dessa contradição, alguns teístas têm questionado o cristianismo tradicional, e negado que Deus tenha absoluto poder e presciência. Mas então esperar-se-ia que Deus estivesse intervindo em muitas situações de calamidades, embora não em todas. Contudo, a abundância de males neste mundo militaria até mesmo contra essa postulação de um Deus limitado. A alternativa seria propor um Deus tão limitado quanto o ser humano, em cujo caso não mereceria ser chamado de Deus. Ou então um Deus indiferente.

Paul Helm diz que os teístas libertarianos enfrentam tantos problemas quanto teístas deterministas. Aliás, como coloca Byrne (2008, p. 195), o Deus libertariano parece não se importar ou não ter compaixão ao permitir os horrores de Auschwitz. Por outro lado, o Deus do determinismo calvinista desejou e decretou Auschwitz.⁵ Como já afirmamos e demonstramos, Clark e Helm estão em de acordo neste ponto. Mas, talvez, como lhe era característico, Gordon Clark preferiria colocar a questão nos seguintes termos: só podemos escapar dos problemas enfrentados pelos teístas libertarianos se abraçarmos o determinismo teísta.

4.5. Outros críticos

Neste capítulo selecionamos algumas das críticas dirigidas à proposta de Gordon Clark e a outras que foram influenciadas ou possuem similaridades com a sua proposta. No próximo capítulo apresentaremos a conclusão desta dissertação, faremos uma análise geral da resposta de Gordon Clark ao problema do mal.

⁵ Segundo Byrne (2008, p. 203), algo diferente e mais perturbador.

CONCLUSÃO: ANÁLISE DA PROPOSTA CLARKIANA

Não é possível subestimar a importância da filosofia de Gordon Clark, principalmente para os cristãos dos seus dias. Numa época em que o cristianismo foi acusado vigorosa e crescentemente de irracionalismo, em parte devido aos avanços da cosmovisão evolucionista na academia e na sociedade, os escritos de Clark serviram de grande encorajamento àqueles que tentavam justificar as suas crenças.

Para Clark, os cristãos não deveriam temer o debate público, nem mesmo o estreitamente acadêmico, pois crer não significa abrir mão da razão e da racionalidade. Diferente do que uma interpretação do pensamento de Kierkegaard parece propor, a “fé não é um salto no escuro”. A fé não pode ser dissociada da razão, pois Deus mesmo é o autor de ambas.

Assim, a produção literária de Clark desempenhou importância particular no desenvolvimento da apologética cristã no século XX. E, nesse aspecto, de particular importância foi sua conciliação do problema do mal com a bondade e onipotência de Deus, tema que sempre dominou as discussões acerca da existência de Deus, quer na academia, quer na rua.

Subindo nos ombros de gigantes teológicos como Santo Agostinho e João Calvino, Clark apresenta um Deus que não é vítima das suas próprias criaturas, mas sim Senhor delas, inclusive de suas decisões.

A sua proposta deve ser considerada ao lado daquelas de Richard Swinburne e Marilyn Adams, posto que Clark, a semelhança destes, lança mão da teologia e de pressupostos teológicos para lidar com o problema do mal. Para eles, o recurso à teologia cristã é uma forma de lidar satisfatoriamente com o problema do mal.

A peculiaridade da resposta de Clark ao problema do mal, já mencionada, rendeu-lhe inúmeras críticas, mesmo de amigos. Ou seja, embora alegasse ser um discípulo de Santo Agostinho e de João Calvino, em alguns casos foi mais longe que seus mestres, ou no mínimo expressou de forma mais clara e direta o que outrora já havia sido ensinado em linguagem mais “obscura”.

Talvez o maior desafio à posição de Clark seja a de que ela torna Deus o “autor do pecado”, um tirano cósmico. Embora tenha respondido a tais críticas, não

poucos ficaram insatisfeitos com a explanação. Deus seria o “autor do pecado” apenas no sentido de que ele é o responsável por todas as coisas em seu universo, desde as mais irrisórias, como a queda de uma folha, até as mais portentosas, seja uma catástrofe natural ou a decisão de um ditador de exterminar milhares de pessoas. Contudo, a expressão seria inapropriada, pois Deus não é o “autor do pecado” na acepção mais comum do termo. Ou seja, ele não é o agente imediato de tais ações. A lei da gravidade é “responsável” pela queda da folha, as catástrofes naturais possuem causas materiais para a sua ocorrência e o ditador dá a ordem para que seus súditos exterminem homens, mulheres e crianças.

Tal explicação, que tenta colocar a responsabilidade pelo ato no autor imediato da ação, também enfrentou grande oposição. Afinal, o ditador mencionado em nosso exemplo dificilmente seria eximido de culpa por não ter puxado o gatilho nas execuções em massa. Ele poderia não ser o autor do crime em certo sentido, mas seria igualmente ou até mesmo mais responsável do que os agentes secundários do genocídio. A resposta de Clark seria a distinção entre Criador e criatura. Deus não pode ser julgado pelo homem, nem pode ser posto num tribunal. O que ele faz é justo por definição, mesmo que não o seja para o homem. Isto é, ele pode matar e permanecer justo, enquanto ao homem é proibido tal direito.

A proposta de Gordon Clark parece-nos coerente com o teísmo cristão, e evita o apelo ao mistério e às contradições, tão presentes na maioria das teodiceias. A atitude de Bahnsen (1996), um distinto filósofo e apologista cristão, é bem característica do que encontramos na maioria das obras acerca do assunto. Após demonstrar em várias páginas que o problema do mal não invalida o cristianismo, bem como responder algumas das objeções mais comuns, Bahnsen termina o seu texto afirmando que o assunto permanece um mistério para todos nós. A proposta de Clark pelo menos evita esse tipo de apelo ao mistério.

Por outro lado, talvez seja interessante ver o alcance da resposta clarkiana para o problema existencial do mal, citado no início desta dissertação e que é tão pouco desenvolvido pelos filósofos. Embora em certo sentido a proposta de Clark possa servir de alento para cristãos que sofrem neste mundo, pois tomam conhecimento de que Deus está no controle de todas as coisas, inclusive dos sofrimentos particulares de cada ser humano, o aspecto pastoral dessa proposta pode e deve ser avaliado com maior atenção. Uma mãe cujo filho nasceu deficiente

pode receber consolo no fato que Deus quis deliberadamente que isso acontecesse assim? Uma idosa que toma conhecimento que o seu genro, possuído dos efeitos entorpecentes de bebida alcoólica, tirou a vida de sua filha e netos de forma violenta, encontrará paz e alento na afirmativa que Deus predestinou que isso aconteceria exatamente assim?

Certamente não podemos analisar a veracidade de uma doutrina com base nos efeitos psicológicos produzidos nas pessoas. Contudo, dada a complexidade do assunto da coexistência de Deus e do mal, sempre será necessário estudo e pesquisa adicionais. Lembrando novamente o professor Sérgio Miranda (2013, posição 37), estamos tratando de um problema filosófico autêntico, isto é, um problema que nunca receberá uma resposta definitiva. Assim, seria de muito proveito analisar a eficácia da solução de Gordon Clark ao problema do mal no enfrentamento das questões existenciais daqueles que sofrem tragédias e são objeto dos males que Deus predestinou que ocorram neste mundo.

O presente trabalho defendeu que a proposta de Clark, ainda pouco conhecido em língua portuguesa, tem algo relevante a dizer tanto para o problema teórico quanto para o problema existencial do mal.

BIBLIOGRAFIA

ADAMS, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. In: ADAMS, Marilyn McCord e ADAMS, Robert Merrihew, eds., *The Problem of Evil*. Oxford University Press, 1990.

BAHNSEN, Greg L. *Always Ready*. Texarkana, AR: Covenant Media Foundation, 1996.

BYRNE, Peter. *Helm's God and the Authorship of Sin*. In: STONE, Martin, ed. *Reason, Faith and History: Philosophical Essays for Paul Helm*. Aldershot, UK e Burlington, VT: Ashgate, 2008.

BLACKBURN, Simon. *Dicionário Oxford de filosofia*. Rio de Janeiro: Zahar, 1997.

BUNNIN, Nicholas; YU, Nicholas. *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishing, 2004.

BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. *The Blackwell Companion to Philosophy*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

BURRELL, David B. *Deconstructing Theodicy: Why Job Has Nothing to Say to the Puzzle of Suffering*. Grand Rapids, MI: Brazos Press, 2008.

CALVIN, JOHN. *Institutes of the Christian religion: 1541 French edition*. Traduzido por Elsie Anne McKee. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co, 2009.

CALVINO, João. *A instituição da religião cristã, Tomo II, Livros III e IV*. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

CLARK, Gordon H. *Christian Philosophy. The Works of Gordon Haddon Clark, Volume 4*. Jefferson: The Trinity Foundation, 2004.

CLARK, Gordon H. *Clark and His Critics*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 2009.

CLARK, Gordon H. *Essays on Ethics and Politics*. Jefferson: The Trinity Foundation, 1992.

CLARK, Gordon H. *God's Hammer: The Bible and Its Critics*. Jefferson: The Trinity Foundation, 2011.

CLARK, Gordon H. *Religion, Reason and Revelation*. Jefferson: The Trinity Foundation, 1995.

CLARK, Gordon H. *Romans*. In: *The Biblical Expositor*, ed. Carl F. H. Henry. Philadelphia: A. J. Holman Company, 1960.

CLARK, Gordon H. *What Do Presbyterians Believe?* Jefferson: The Trinity Foundation, 2001.

CRAMPTON, W. Gary. *The Scripturalism of Gordon H. Clark*. Jefferson: The Trinity Foundation, 1999.

DRAPER, Paul. "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists", *Noûs*, 23: 331-350, 1989.

FRAME, John. *Apologetics to the Glory of God: An Introduction*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1994.

HAUGHT, John F. *God and the new atheism: a critical response to Dawkins, Harris, and Hitchens*. Louisville: Westminster John Knox Press, 2008.

HELM, Paul. *The Providence of God*. Leicester: Inter-Varsity Press, 1994.

HICK, John. *Evil and the God of Love*. New York: Harper and Row, 1978.

HOEKSEMA, Herman. *The Clark-Van Til Controversy*. Jefferson: The Trinity Foundation, 2005.

HUME, David. *Diálogos sobre a religião natural*. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

INWAGEN, Peter van. *Christian Faith and the Problem of Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

MACKIE, J.L. Evil and omnipotence, *Mind*, 64:200-212, 1955.

MACGRATH, Alister. *A vida de João Calvino*. São Paulo: Cultura Cristã, 2004.

MADDEN, E.; HARE, P. 1968. Evil and the concept of God. Springfield, Charles C. Thomas, 244 p.

MCCLOSKEY, H. J. God and Evil, *Philosophical Quarterly* 10, no. 39, 1960.

MEISTER, Chad V. e Jamie Dew (editores). *God and Evil: The Case for God in a World Filled with Pain*. Eds. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2013.

MIRANDA, Sérgio, ed. *O problema do mal: Uma antologia de textos filosóficos*. São Paulo: Poiesis Editora, 2013. Edição Kindle.

NASH, Ronald H. *Gordon H. Clark*. In: ELWELL, Walter A. *Evangelical Dictionary of Theology*. Baker, 1996.

NASH, Ronald H., ed. *The Philosophy of Gordon H. Clark*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1968.

MANN, William E. *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

OTTE, Richard. "Probability and Draper's Evidential Argument from Evil". In: INWAGEN, Peter van. *Christian Faith and the Problem of Evil*. Grand Rapids: Eerdmans, 2004.

PIPER, John. *Amazing Grace in the Life of William Wilberforce*. Illinois: Crossway Books, 2006.

PEREBOOM, Derk. "The Problem of Evil". In: *The Blackwell Guide to the Philosophy of Religion*. Oxford: Blackwell Publishing, 2005.

PETERSON, Michael L. *Evil and the Christian God*. Grand Rapid: Baker, 1982.

_____. *God and evil: an introduction to the issues*. Boulder: Westview Press, 1998.

_____. Recent Work on the Problem of Evil. *American Philosophical Quarterly*. Volume 20, Número 4, Outubro de 1983, pp. 321-339.

PLANTINGA, Alvin. "Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil," *Noûs*, 32(4): 531-44, 1998.

_____. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapid: Eerdmans, 1974.

_____. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press, 1974.

_____. "Reason and Belief in God". In: Plantinga, Alvin; Nicholas Wolterstorff. *Faith and Rationality*. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1983.

_____. Which Worlds Could God Have Created? *The Journal of Philosophy*. Volume LXX, Número 17, outubro de 1973, pp. 539-52.

PLATÃO. *Êutifron, Apologia de Sócrates, Críton*. Tradução, introdução e notas de José Trindade Santos. 4ª edição. Lisboa: Imprensa Nacional — Casa da Moeda, 1983.

PROUDFOOT, Michael; LACEY, A. R. *The Routledge Dictionary of Philosophy*. Fourth edition. New York: Routledge, 2010.

ROWE, W. *Philosophy of religion*. Dickenson, Encino and Belmont, 1978.

ROWE, W. The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16:335-341, 1979.

_____. The evidential argument from evil: A second look. In: D. HOWARDSNYDER (ed.), *The evidential argument from evil*. Indianapolis, Indiana University Press, p. 262-285, 1996.

SPROUL JR., R. C. *Almighty Over All*. Grand Rapids: Baker, 1999.

SWINBURNE, Richard. *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press, 1998.

SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*, 2d ed., Oxford University Press, 2004.

TALIAFERRO, Charles. "Philosophy of Religion". In: *The Blackwell Companion to Philosophy*. Second Edition. Oxford: Blackwell Publishing, 2003.

TOOLEY, Michael, 2013, "The Problem of Evil", *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2013 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/evil/>>.

TRUEMAN, Carl R. *Calvin and Calvinism*. In: MCKIM, Donald K. *The Cambridge companion to John Calvin*. New York: Cambridge University Press, 2004.

WATSON, Philip S. *Let God be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*. Eugene: Wipf and Stock, 2000.

WEISBERGER, Andrea M. The Argument from Evil. In: *The Cambridge Companion to Atheism*, ed. Michael Martin. New York: Cambridge University Press, 2007.

WESTPHAL, Merold. *Theism and the Problems of Ethics*. In: CLARK, Gordon H. *Clark and His Critics*. Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 2009.