

**FRANCISCO SERNEGIO DOS SANTOS**

**O TEÍSMO E O PROBLEMA DO MAL  
EM RICHARD SWINBURNE**

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2010

**FRANCISCO SERNEGIO DOS SANTOS**

**O Teísmo e o Problema do mal  
em Richard Swinburne**

Dissertação apresentada ao  
Departamento de Filosofia da  
Faculdade Jesuíta de Filosofia e  
Teologia, como requisito parcial para a  
obtenção do título de Mestre em  
Filosofia.

Orientador:

Prof. Dr. João Augusto A. Amazonas

Mac Dowell

Co-orientador:

Prof. Dr. Agnaldo C. Portugal

BELO HORIZONTE

FAJE - Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia

2010

Autorizo a reprodução total ou parcial deste trabalho, por qualquer meio, convencional ou eletrônico, desde que citada a fonte.

Assinatura: \_\_\_\_\_ Data:  
\_\_\_\_/\_\_\_\_/\_\_\_\_

**Catálogo na Publicação (CIP)**  
**Biblioteca .....**  
**Universidade .....**

Santos, Francisco Sernegio.

Dissertação (Mestrado) –  
Orientador:

## RESUMO

Esta dissertação trata do problema do mal, que está no contexto das tentativas filosóficas de explicar racionalmente a existência de Deus. Considera as respostas de autores clássicos como Agostinho e Leibniz, especialmente o segundo, que sistematizou uma forma de resposta ao problema, conhecido como teodicéia. Mostra a partir de uma análise das principais obras de um autor contemporâneo, o britânico Richard Swinburne, como ele desenvolve a sua teodicéia para explicar porque o mal não é um forte argumento contra a hipótese do teísmo que segundo ele é uma hipótese que pode ser justificada dentro de padrões epistêmicos indutivistas. Apresenta uma breve comparação entre os argumentos de Swinburne e Leibniz, especialmente indicando em que sentido os dois autores possuem argumentos assemelhados ou em que sentido houve novas formas de se solucionar o problema.

## ABSTRACT

This thesis addresses the problem of evil, which is located within the context of philosophical attempts to explain rationally the existence of God. The responses of classical authors such as Augustine and Leibniz, are considered, specially the later, which systematized a form of response to the problem, known as theodicy. It is shown, from an analysis of the major works of a contemporary author, the british Richard Swinburne, how he develops his theodicy to explain why the existence of evil is not a strong argument against the hypothesis of theism which, according to Swinburne, is a hypothesis that can be justified in terms of epistemic inductivists standards. A brief comparison between the arguments of Leibniz and Swinburne is made indicating in which sense specially the two authors have similar arguments or in which sense there are new ways to solve the problem.

## **AGRADECIMENTOS**

A Deus que nos permite questionar e refletir sobre o peso de sua existência para nossas vidas.

À Flávia, a esposa e aos filhos Gabriel, Vitória e Mariana, que mesmo quando estão ausentes se tornam presentes.

Aos amigos que pelas palavras de incentivo nunca duvidaram da minha capacidade de realizar essa tarefa.

Aos colegas de trabalho do CEL - Centro Educacional do Lago, que desde o início de minhas viagens a Belo Horizonte me incentivaram a apoiaram contornando situações para que eu não deixasse de atingir esse objetivo.

A Claudia, minha irmã, pelas revisões de texto e ao Rodrigo M. de Jesus, amigo do mestrado que sempre me acolheu em Belo Horizonte em minhas viagens.

Aos meus orientadores Dr. Pe.João Augusto Mac Dowell e Dr. Agnaldo Portugal, pois sem suas constantes revisões e críticas eu não teria amadurecido minha capacidade de reflexão filosófica.

## SUMÁRIO

### INTRODUÇÃO

#### CAPÍTULO I

O TEÍSMO E O PROBLEMA DO MAL	13
1. O PROBLEMA ENFRENTADO POR AGOSTINHO	13
1.1 A problematização do mal no mundo antigo.	13
1.2 A solução ao problema do mal por Agostinho.	15
1.2.1. O contexto histórico do problema	15
1.2.2. A natureza do mal como privação de ser	16
1.2.3. A responsabilidade do homem pela origem do mal: o mal moral	18
1.2.4. O mal físico como resultado da desordem moral	20
1.2.5. Conclusão: A justificação de Deus diante do mal	22
2. O PROBLEMA ENFRENTADO POR LEIBNIZ	23
2.1. A contextualização da metafísica de Leibniz.	23
2.1.1. A defesa do teísmo no espírito do racionalismo	23
2.1.2. A monadologia e o princípio da harmonia pré-estabelecida	25
2.1.3. O melhor dos mundos possíveis.	27
2.2 A teodicéia de Leibniz.	29
2.2.1. O mal na conceituação de Leibniz	31
2.2.2. O mal é um acontecimento que faz sentido	33
2.2.3. Deus pode permitir que o mal ocorra	35
2.2.4. Conclusão de Leibniz para a causa do mal	38
3. O PROBLEMA DA TEODICÉIA A PARTIR DO ILUMINISMO	39
3.1. Crítica do teísmo no iluminismo e em Hume.	39
3.2. A discussão contemporânea sobre o teísmo e o problema do mal.	41
3.2.1. Uma questão permanente: Deus e o mal.	41
3.2.2 As estratégias atuais para o enfrentamento do problema	43

#### CAPÍTULO II

A JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇAS E A RACIONALIDADE DO TEÍSMO	45
1. CRITÉRIOS GERAIS DE JUSTIFICAÇÃO DE UMA CRENÇA.	45
1.1. A verdade é uma questão de grau (probabilidade)	45

1.2. As formas de probabilidades	46
1.3. Alguns critérios da probabilidade epistêmica	50
1.3.1. Probabilidade prévia:	50
1.3.2. O critério de simplicidade	52
1.3.3. O teorema de Bayes	52
1.4. Quando uma crença está justificada nessa abordagem.	55
1.4.1. Hipótese logicamente consistente.	55
1.4.2. A crença justificada conta com a hipótese mais provável	56
2. OS CRITÉRIOS GERAIS DE JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇA APLICADOS AO TEÍSMO	58
2.1. A hipótese do teísmo – A natureza de Deus	59
2.1.1 Onipotência.	60
2.1.2 Onisciência	62
2.1.3 Um ser perfeitamente bom	64
2.1.4 Um Ser com quem o homem tem obrigações morais	66
2.2. A probabilidade intrínseca do teísmo	68
2.2.1. A simplicidade do teísmo	68
2.3 O poder explicativo do teísmo	71
2.3.1. Teísmo e principais hipóteses rivais	72
2.3.2. Teísmo e confirmação por indícios cumulativos	73
2.3.2.1 Porque o teísmo explica certos indícios importantes melhor que o naturalismo.	76
2.3.2.1.1. Tipos de explicação, a explicação científica.	77
2.3.2.1.2. O teísmo se põe como explicação pessoal	78
2.4. O teísmo é uma crença justificada, segundo os padrões adotados	80
3. O MAL COMO PROBLEMA PARA O TEÍSMO	82
3.1. O conceito de mal	83
3.1.1. O mal natural e o mal moral	83
3.2. Como o mal compromete a hipótese teísta	88
 CAPÍTULO III	
A TEODICÉIA DE SWINBURNE	93
1. PRESSUPOSTOS DA TEODICÉIA DE SWINBURNE.	93

1.1. A solução do problema do mal não implica em renunciar a qualquer atributo do Deus do teísmo.	94
1.2. Estrutura formal da argumentação: necessidade do mal para um bem maior	100
2 . O SENTIDO DO MAL MORAL	104
2.1. O homem faz escolhas e o mal pode resultar disso.	104
2.2. A permissão do mal moral como condição do livre-arbítrio	107
2.2.1- O livre –arbítrio	108
2.2.2 - Livre escolha e responsabilidades	112
3. O SENTIDO DO MAL NATURAL	115
3.1 - Compaixão e Caráter	116
3.2 A necessidade do mal natural para se obter conhecimento	118
3.3 Crenças morais justificadas	121
3.4. Outras razões pelas quais o mal existe.	123
3.4.1 Deus pode infligir dano e recompensar sofredores	123
3.4.2 A quantidade do mal	124
4. CONSIDERAÇÕES POSSÍVEIS A RESPEITO DA TEODICÉIA DE SWINBURNE	125
4.1. A lógica do problema do mal	125
4.2. Compatibilizar o mal com a existência de Deus	126
4.3. Defender que sem o mal moral não há o livre-arbítrio.	127
4.4. Explicar qual o sentido para que ocorra o mal natural	129
CONCLUSÃO	131
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	139



## INTRODUÇÃO

O mal é um elemento do cotidiano. Compreendê-lo tem sido ao longo do tempo uma preocupação da humanidade na intenção de pacificar temores e trazer respostas a um dos pontos obscuros da vida, qual seja, por que temos que sofrer?

Por se tratar de um dos aspectos da questão do sentido da vida que denominamos de “problema da realidade última”, na maioria das vezes, as possíveis respostas surgem inicialmente na esfera da religião, pertencendo assim, enquanto reflexão sistemática especialmente ao campo da filosofia da religião.

Na verdade, a ocupação da filosofia com esse assunto não é recente. Ao longo dos séculos, principalmente após o advento do cristianismo, tornou-se um ponto de reflexão inevitável. Isso se deu, pois, para a tradição cristã ocidental, essa questão sempre esteve associada a Deus e a seus propósitos na criação.

Prosperando desde a antiguidade, a temática do mal fez com que o teísmo, a afirmação filosófica da existência de Deus, em diversos momentos tivesse que se ocupar do tema na forma conhecida como o problema do mal. Nos primeiros séculos da era cristã o problema era explicar a origem do mal, já que não era coerente admitir que um Deus bondoso e criador de todas as coisas fosse o criador do mal.

A partir da idade moderna, a reflexão filosófica passou a ter, como pano de fundo, questões sobre o funcionamento do universo e a racionalidade do conhecimento. Nesse período o teísmo passou a se ocupar com a explicação sobre que tipo de relação havia entre Deus e sua criação. Com isso o problema do mal para os teístas resultava da necessidade de explicar por que Deus não impedia a presença do mal no mundo.

No século XVIII, marcado pelo pensamento iluminista, quando o sentido de racionalidade provocou uma profunda crítica à religião e seus pressupostos, surgiu uma forma de teísmo, caracterizado como um movimento de afirmação da existência de Deus em oposição ao ateísmo.

Nesse confronto de posições, o mal passou a ser um dos problemas centrais. De um lado, pensadores ateus usam o argumento de que, existindo o

mal no mundo, não é possível admitir a existência de Deus. E de outro lado os teístas procuram mostrar que é admissível a existência de Deus, apesar da presença do mal no mundo.

Nossa proposta neste trabalho é abordar uma solução contemporânea para o problema do mal. Optamos por analisar a *teodicéia* de Richard Swinburne. Essa escolha foi feita por considerarmos que Swinburne é um profícuo pensador do tema e pela sua reconhecida produção filosófica tanto na vertente da epistemologia, quanto da religião.

Desde o fim da década de 50, Swinburne percebeu que havia uma lacuna entre o pensamento filosófico predominante em Oxford e as conquistas da ciência. Financiado por mais de um programa de bolsas de pesquisa, dedicou-se a estudar a história da ciência e aprofundou sua reflexão filosófica nesse campo, tornando-se um reconhecido professor e autor no campo da filosofia da ciência na década de 60.

Formado também em teologia, a partir dos anos 70, procurou unir os pressupostos da ciência com as afirmações do cristianismo. Nesse sentido, sua produção se insere na retomada da filosofia da religião, como uma área de grande interesse na filosofia ocidental na segunda metade do século XX.

Entre os anos 70 e 80, sua investigação teve como resultado a publicação de sua trilogia sobre a filosofia do teísmo: *The Coherence of Theism* (1997, rev. 1993), *The Existence of God* (1979, 2<sup>a</sup> ed., 2004), e *Faith and Reason* (1981, 2<sup>a</sup> ed., 2005). O trabalho central, *The Existence of God*, procurou restabelecer a teologia natural, fornecendo argumentos probabilísticos para a existência de Deus a partir das características gerais do mundo.

Chamou nossa atenção que na reedição de sua obra *The Existence of God*, em 2004, Swinburne reconheceu que o mal era um aspecto da realidade que permitia levantar objeções à plausibilidade da hipótese do teísmo, na forma por ele defendida. Para aprofundar sua resposta, publicou em 1998 o livro *Providence and the Problem of Evil*. Esse livro é a sua proposta de uma teodicéia, que segundo ele, apresenta novos elementos em relação às teodicéias tradicionais. Nesta dissertação procuramos apresentar os argumentos de tal justificação de Deus frente à faticidade do mal no mundo.

Para compreendê-la melhor pretendemos compará-la com a posição de Leibniz, o inventor do termo *teodicéia*, um dos pensadores que mais influxo teve na discussão filosófica desse problema. Entretanto, a posição de Leibniz muito deve ao pensamento de Agostinho, o primeiro que se debruçou sistematicamente sobre a questão do mal, na perspectiva do teísmo cristão. Daí a necessidade de apresentar ainda que sumariamente as idéias dele sobre a relação entre a criação, o mal e Deus.

O êxito de nossa abordagem depende de inicialmente apresentarmos a relação que existe entre o teísmo e o problema do mal. Para isso, concentramo-nos em esclarecer como essa relação se desenvolveu desde Agostinho até Leibniz. Detalhamos o contexto histórico da solução ao problema desde a primeira resposta, elaborada por Agostinho, até a teodicéia de Leibniz.

Em um segundo momento, pretendemos atingir especificamente o entendimento do pensamento de Richard Swinburne, objeto principal de nossa análise. Abordamos, primeiramente, alguns aspectos de sua epistemologia, posto que é neles que nosso autor fundamenta a plausibilidade da hipótese do teísmo. Nesse sentido consideramos os aspectos que são imprescindíveis para sua argumentação, quais sejam, como uma crença pode ser justificada e que relação epistêmica se pode estabelecer entre tais conclusões e o teísmo.

Por fim, nos aplicamos ao trabalho de esclarecer como Swinburne procura compatibilizar o teísmo, que desenvolve, com o problema do mal. Para satisfazer a esta exigência, acabou construindo sistematicamente uma *teodicéia* que leva em conta os padrões contemporâneos da argumentação filosófica e científica.

## CAPÍTULO I

### O TEÍSMO E O PROBLEMA DO MAL

#### 1. O PROBLEMA ENFRENTADO POR AGOSTINHO

##### 1.1. A problematização do mal no mundo antigo

O pensamento de Agostinho sobre o mal resulta do confronto da idéia cristã de Deus com a problemática de seu tempo a respeito do mal. Neste contexto, sobressaem três correntes filosóficas que influenciaram, sob pontos de vista diversos, a sua reflexão: o epicurismo, o maniqueísmo e o neoplatonismo.

A época helenística que se inicia com o Império de Alexandre no século IV a.C. e se prolonga até o tempo de Agostinho, caracteriza-se pela associação da cultura grega com outras culturas, principalmente orientais, o que introduziu um traço de ecletismo nas doutrinas filosóficas desse período.

Por outro lado, a dissolução da antiga *polis*, teve como conseqüência a separação das concepções de homem e cidadão que até então eram indissociáveis. Como afirma o historiador Giovanni Reale:

Pela primeira vez na história da filosofia moral, na época helenística, graças à descoberta do indivíduo, a ética se estrutura de maneira autônoma, baseando-se no homem como tal, na sua singularidade.<sup>1</sup>

Nesta perspectiva, a sabedoria consiste em descobrir em que consiste a felicidade individual. Todo interesse estava voltado para oferecer ao indivíduo um caminho de realização pessoal, prescindindo de um projeto ético-político para a coletividade.

Epicuro e seus seguidores são um bom exemplo dessa atitude. Ao apontar no prazer o verdadeiro bem, a ser procurado pelo ser humano, o epicurismo tornou mais aguda a questão do mal. Se o único bem é o prazer, o sofrimento humano, enquanto o mal por excelência, adquire um relevo ímpar na consciência dos indivíduos. A verdadeira meta consiste na remoção do

---

<sup>1</sup> REALE, Giovanni. & Dario Antiseri. *História da Filosofia*, Vol. I. Edições Paulinas, São Paulo, 1990. p. 229.

sofrimento que nasce de exigências não satisfeitas. Temos esse registro em um de seus escritos, a carta a Meneceu:

A finalidade de todas as nossas ações é nos livrar do sofrimento e do temor, e quando atingimos esse objetivo desaparece toda a tempestade da alma, porquanto a criatura viva não tem necessidade de buscar algo que lhe falta, nem de procurar coisas com que possa realizar o bem da alma e do corpo. Sentimos necessidade do prazer somente quando sofremos pela ausência do prazer, mas quando não sofremos não sentimos mais necessidade do prazer.<sup>2</sup>

O problema da causa do sofrimento vem assim à tona com toda força. Atribui-se, aliás, a Epicuro a primeira formulação do dilema que exprime de maneira incisiva o problema do mal:

Deus ou quer impedir os males e não pode; ou pode e não quer; ou nem quer nem pode; ou quer e pode. Se quer e não pode, é impotente – o que é impossível em Deus. Se pode e não quer, é invejoso – o que, do mesmo modo, é contrário a Deus. Se nem quer nem pode, é invejoso e impotente, portanto nem mesmo é Deus. Se pode e quer, que é o único conveniente a Deus, de onde provém, então, a existência dos males? Por que não os impede?<sup>3</sup>

Embora não tenham sido formuladas para negar a existência do Deus cristão, estas perguntas acompanharão a reflexão a seu respeito ao longo de toda a história.

Uma das primeiras respostas a esse dilema foi o maniqueísmo. Nascida na Pérsia no século III a doutrina de Manes, de caráter gnóstico, mesclava o cristianismo com o zoroastrismo, falando de dois princípios supremos, um bom e outro mau. O mundo material é o reino das trevas, criado pelo deus mau, identificado com o deus do Antigo Testamento. Os seres humanos são como partículas de luz aprisionadas no corpo. Na morte, a alma do homem que tiver superado a matéria voltará ao reino da luz, ao passo que a que continuar ligada à matéria pelos pecados da carne será condenada a renascer em novos corpos. Esta proposta parecia resolver o problema do mal, uma vez que já não há motivo para atribuí-lo ao deus bom. Ela teve uma rápida expansão, tanto no Ocidente como no Oriente, chegando a ser adotada por Agostinho antes de sua conversão.

---

<sup>2</sup> EPICURO. *Carta sobre a felicidade*. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carrote. Ed. Unesp, São Pulo, 2002. pp. 35-37.

<sup>3</sup> Epicuro. Apud in ULMANN, Reinholdo Aluísio. *Epicuro o filósofo da alegria*. Edipucrs. Porto Alegre, 1996. p.89.

Foi, porém, noutra corrente filosófica da época, o neoplatonismo, que Agostinho encontrou elementos decisivos para a superação do maniqueísmo. Trata-se de mais uma das alternativas que se desenvolveram no mundo helenista para demonstrar como, através do conhecimento e do exercício da reflexão, o homem poderia encontrar o caminho da realização pessoal. Esta consistia, segundo Plotino, em satisfazer a parte mais elevada do homem, o intelecto, mediante a experiência inefável da comunhão com o Uno divino.

A percepção de que o encontro com o Uno se dava por meio do exercício da reflexão intelectual acabou consolidando a idéia de que a matéria era má e fonte do mal. Entretanto, ao contrário dos maniqueus, Plotino não considera a matéria como um princípio originário e autônomo, oposto ao princípio do bem.

Giovanni Reale assim explica essa relação entre o Uno e a matéria, que se apresenta como privação do bem, identificado em sua plenitude com o Uno.

A novidade que Plotino introduz na explicação da origem do cosmos está, sobretudo no fato de que ele tenta deduzir a matéria sem pressupô-la como se fosse algo que se contrapunha ao princípio primeiro desde a eternidade. A matéria sensível deriva da sua causa como possibilidade última, ou seja, como etapa extrema daquele processo em que a força produtora se enfraquece a ponto de exaurir-se. Desse modo, a matéria torna-se exaustão total e, portanto, privação extrema da potência do Uno (e, assim do próprio Uno) ou, em outros termos, privação do Bem (que coincide com o Uno). Nesse sentido, a matéria é 'mal': mas, no caso, o mal não é uma força negativa que se oponha ao positivo, mas simplesmente falta ou privação do positivo. A matéria também é considerada não-ser, por que é diversa do ser e jaz sob ele. A matéria não nasce da alma suprema, inteiramente ativa na contemplação, mas, como dissemos, do limite extremo da Alma no universo, onde a contemplação se enfraquece, pelo menos à medida que a Alma volta-se mais para si do que para o Espírito.[...] Plotino leva a espiritualização do cosmos aos limites do *acosmismo*: a matéria é forma ínfima, o corpo é forma, o mundo móvel jogo de formas, a forma está vinculada às idéias do Espírito e o Espírito ao Uno.<sup>4</sup>

## **1.2 A solução do problema do mal por Agostinho.**

### **1.2.1. O contexto histórico do problema**

A solução agostiniana espelhou tanto uma compreensão bíblica quanto filosófica acerca do mal. Sua resposta mostra-se como uma tentativa de

---

<sup>4</sup> REALE, Giovanni. & Dario Antiseri. *História da Filosofia*, Vol. I. Edições Paulinas, São Paulo, 1990. pp. 345-346.

conciliar fé e razão. Foi a influência do neoplatonismo que abriu o entendimento de Agostinho sobre a natureza do mal, como privação do ser.

O objetivo de Agostinho, como sabemos, era encontrar uma resposta que superasse o pensamento herético dos maniqueus. Em especial a idéia sustentada por eles de que há dois princípios metafísicos fundamentais: um do bem ou princípio da luz, outro do mal ou princípio das trevas. A partir de sua conversão ao cristianismo essa resposta não resolvia ou explicava mais a origem do mal, pois sua nova vida o colocava diante da verdade suprema: a idéia de um Deus bondoso e perfeito, criador de todas as coisas. Isso não lhe permitia admitir que pudesse estar em Deus a origem de coisas imperfeitas, que deturpassem o sentido da criação. Mas como resolver então o problema que tão de perto o acompanhara desde a juventude?

Agostinho reconhece evidentemente a existência do mal no mundo. Ele tende até a uma visão bastante pessimista da humanidade, seja pela experiência de sua vida e da história de seu tempo, seja pela influência do dualismo maniqueu que abraçou por mais de dez anos. Há acontecimentos maus, situações más, ações más praticadas livremente pelos homens. O sofrimento e a morte, a violência e a injustiça, o ódio e a vingança pertencem à realidade cotidiana. Ao abandonar a explicação maniqueia dessa realidade, Agostinho foi obrigado a confrontar-se de novo com a questão da origem e natureza do mal. Não será exagero considerar que a sua foi a primeira tentativa cristã consistente de tentar responder ao problema já colocado por Epicuro cerca de trezentos anos antes de Cristo.

### **1.2.2. A natureza do mal como privação de ser**

Agostinho parte da idéia bíblica da criação, que explica como “*creatio ex nihilo*”, a partir de nada. A criação não consiste, portanto, na transformação ou organização de uma matéria caótica pré-existente, mas do surgimento de uma realidade completamente nova por um ato divino como pura doação do ser. Neste sentido, tudo o que existe é criado por Deus, deriva inteiramente dele. Ora, o conceito que Agostinho herdou tanto dos escritos neoplatônicos quanto das escrituras sagradas dava-lhe a convicção de que Deus era o bem supremo e plenitude da perfeição. Dele só se podiam esperar coisas boas. De fato, o

relato bíblico da criação no Gênesis afirma expressamente que Deus viu que tudo o que criou é bom. Portanto, segundo sua convicção, Deus em sua perfeição e bondade certamente não criaria ou mesmo permitiria que existisse algo nas coisas criadas que deturpasse ou destruísse a perfeita criação.

O que daí resultou foi sua tese, segundo a qual o mal como entidade não existe. A convergência do neoplatonismo com a doutrina cristã apresentada nos escritos de São João e São Paulo suscitou nele o entendimento de que o mal não seria uma substância ou um ser. Na verdade sua idéia é que devemos concebê-lo como uma ausência de perfeição, resultante, por exemplo, de uma ação que deturpe e corrompa o bem que há na criação.

Para entender a proposta de Agostinho, é preciso, porém, distinguir vários tipos de ausência de ser. A realidade criada, enquanto distinta do Criador, é necessariamente finita e limitada. Entretanto, esta limitação metafísica, inerente à condição criatural, não pode ser considerada propriamente um mal. Pelo contrário, ser é bom. Participar em maior ou menor grau da plenitude divina de ser é sempre algo positivo. Portanto, do ponto de vista metafísico-ontológico não há mal no cosmo, mas somente graus inferiores de ser em relação a Deus, resultantes da finitude das coisas criadas. Para ele, o mundo físico, por exemplo, como tal não é mau, nem a própria encarnação corporal do espírito humano pode ser considerada simplesmente má. Isto significa dizer que, mesmo aquilo que na nossa ótica pareça ser um mal, visto na articulação harmônica com a totalidade das coisas existentes, não o é.

Mas o sofrimento do ser humano e a sua perversidade são certamente algo mau, que será chamado, respectivamente, de mal físico e mal moral. O primeiro refere-se à natureza e o segundo à ação livre do homem. Neste caso não se trata apenas de uma imperfeição própria da criatura como tal, mas da privação de uma perfeição que a substância deveria ter. Se o mal fosse um ser seria bom. Por isso, não há estatuto ontológico para o mal. Nesse ponto Agostinho é claríssimo como podemos ver nesta passagem das Confissões:

Vi claramente que as coisas corruptíveis são boas. Não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, ou se não fossem boas. Se fossem absolutamente boas, não seriam corruptíveis. E se não fossem boas, nada haveria de as corromper. A corrupção de fato é um mal, porém não seria nociva se não diminuísse um bem real. Portanto, ou a corrupção não é um mal, o que é impossível, ou - e



isto é certo- tudo aquilo que se corrompe sofre diminuição do bem [...] Portanto, todas as coisas, pelo fato de existirem são boas. E aquele mal, cuja origem eu procurava, não é uma substancia. Porque se o fosse, seria um bem.<sup>5</sup>

Para entender a resposta de Agostinho à questão da natureza do mal, é preciso ter presente, em primeiro lugar, que, segundo ele, embora o mal, como tal, enquanto privação de ser, não exista, existem, sem dúvida, coisas más, enquanto privadas do ser que lhes compete. P.ex. a cegueira como tal não existe, é apenas falta de algo, carência da capacidade de ver. Mas existe o homem cego, privado da capacidade de ver, e isso é mau. Existem, portanto, no mundo natural coisas más, cegos, enfermos, etc. por uma deficiência da natureza. .

Apesar da profunda e marcante influência dualista, Agostinho consegue chegar a uma idéia de mal compatível com a fé cristã, que abraçara. O que vai ajudá-lo a se livrar do dualismo maniqueu é uma imagem da existência cósmica e humana como uma unidade. É essa imagem que lhe será fundamental para fornecer uma resolução do problema do mal, pois se tudo provém de Deus que é o Supremo bem, de onde pode vir o mal?

### **1.2.3. A responsabilidade do homem pela origem do mal: o mal moral**

Permanece, portanto, o desafio de explicar como e por que o mal surge na criação e nas criaturas. Como já colocamos acima, a criação embora sendo obra de um ser perfeito, é dotada de perfeição em certa medida. As criaturas gozam de uma perfeição limitada, em graus diversos. Só como limitadas e, nesse sentido, imperfeitas, elas podem existir, como distintas do Criador, infinitamente perfeito.

No âmbito do conceito dessa imperfeição, Agostinho insere a possibilidade do pecado como algo factível à liberdade e ao querer humano. Assim ele coloca a questão:

Nem o pecado nem os pecadores são necessários à perfeição, mas as almas enquanto são almas, enquanto são tais que, se querem pecam; e se pecam tornam-se infelizes.<sup>6</sup>

<sup>5</sup> AGOSTINHO, A. *Confissões*. Pensadores. Nova Cultural. 1996, . p.187.

<sup>6</sup> AGOSTINHO, A. *O Livre-Arbítrio*. Trad.Nair de Assis Oliveira. Paulus editora. São Paulo, 1995. p.179.

Positivamente, veremos que a origem de todo mal no mundo é a desordem introduzida pela ação livre do homem. Sendo a liberdade algo positivo, é algo bom. Toda a realidade estaria harmonizada com os propósitos divinos, se o homem não tivesse desobedecido. A perfeição da vontade humana consiste em agir em conformidade com a vontade do Criador. A desobediência é a privação do que deveria ser. Tal desobediência trouxe conseqüências más, tanto de ordem moral, quanto natural. Para Agostinho, o mal é resultado do pecado.

Trata-se do pecado que desde a queda – atribuída na Bíblia ao primeiro homem e por ele a toda a humanidade – é um elemento inegavelmente presente na raça humana e esse é também um fator que compromete a ordem de toda a criação. Este pecado (original) afeta a vontade livre, um bem do qual todos são dotados. O mau uso da vontade afetada pelo pecado é que manifesta o caráter imperfeito de todos os homens.

Por natureza a vontade deveria tender ao Bem Supremo, mas como existem muitos bens criados e finitos, na medida em que a vontade tende para esses bens subverte a ordem hierárquica, subordinando a alma ao corpo e deixando-se levar pela concupiscência. Então se pratica o mal moral.

Procurei o que era a maldade e não encontrei uma substância, mas sim uma perversão da vontade desviada da substância suprema – de Vós, ó Deus – e tendendo para coisas baixas.<sup>7</sup>

O mal moral, rigorosamente falando, não é uma realidade em si, mas apenas a carência da orientação natural da vontade para o Bem verdadeiro. Trata-se de sua inclinação a buscar o seu bem longe de Deus, por exemplo, associando-se a realidades inferiores da criação como se fossem superiores. Poderia se perguntar: mas, a má vontade depende de que? Ela depende de nós. O ato da vontade, moralmente mau, é algo positivo, que tem a vontade livre como sua causa eficiente, mas sua maldade é algo puramente negativo: uma deficiência que consiste na sua des-ordem, na privação da sua ordenação para o Bem Supremo. Por isso, o mal moral não tem causa “eficiente”, mas somente uma causa “deficiente”

---

<sup>7</sup> AGOSTINHO. A. *O Livre-Arbítrio*. Trad.Nair de Assis Oliveira. Paulus editora. São Paulo, 1995. .p.180.

A idéia é que o pecado é uma escolha humana feita desde Adão. O pecado provoca uma desordem acidental, que resulta na infelicidade, mas não acaba com a ordem do universo. É possível recuperar a harmonia da criação, restituindo assim à criatura a felicidade perdida.

Vamos percebendo assim que compreender o mal é, sobretudo, entender o que leva o homem a agir conforme o seu querer, ainda que este lhe traga algum dano. Fica estabelecido que há uma relação direta entre a origem do mal e a vontade humana.

Portanto a existência do livre-arbítrio explica a origem de ações que não são de acordo com a vontade de Deus. Assim o mal não é algo substancial criado por Deus, ele surge da livre ação do homem.

#### **1.2.4. O mal físico como resultado da desordem moral**

Uma vez atribuído à responsabilidade do homem o mal moral, resta resolver o problema do mal físico, i.e. de todo o sofrimento humano, de tudo o que há de violento e destrutivo no nosso mundo. Com efeito, se todas as coisas são naturalmente boas, enquanto criadas por Deus, como explicar o mal natural, mesmo se ele é entendido não como uma entidade positiva proveniente de Deus, mas como carência da perfeição própria de cada coisa? Onde vem esta carência? Como eximir Deus da responsabilidade por ela?

A resposta de Agostinho a esta questão é dupla. Por um lado, os males naturais são muitas vezes conseqüências diretas da desordem moral dos seres humanos. Ao agir livremente em desacordo com o plano divino, eles interferem negativamente na realidade natural, perturbando a ordem do mundo, prejudicando a si mesmos e aos outros com suas ações desregradadas. Assim o mal natural deve ser entendido, em primeiro lugar, como a ruptura da harmonia da criação. Por sua ação desordenada o ser humano violenta a criação de Deus, lesa a sua integridade, privando a si mesmo e a outros da perfeição que lhes competem.

Entretanto, há males naturais que aparentemente não decorrem da ação humana. Onde provêm p.ex. uma seca, um terremoto, determinadas enfermidades? Qual o responsável pelos prejuízos e sofrimentos provocados por tais fenômenos?

Para resolver este novo problema, Agostinho introduz uma consideração que mantém certa analogia com concepções estóicas e neoplatônicas. É preciso contemplar o universo como um todo no qual as diversas realidades se relacionam segundo um princípio hierárquico, servindo cada uma delas de degrau para alcançar o nível superior e assim realizar a ordem perfeita. O problema é que o homem, enquanto movido por suas paixões, não alcança a compreensão desse todo, da criação no seu conjunto. Com efeito, prisioneiros do mundo sensível, somos propensos a ver as coisas apenas no seu valor material, ignorando que o mundo sensível é apenas uma parte do todo.

Neste sentido, Agostinho relativiza o mal natural. Não se trata de algo que, por si mesmo, torne necessariamente o homem infeliz. Ele pode aceitar com serenidade estas situações de carência, sem perder a paz e a esperança, na medida em que compreende que a verdadeira felicidade do ser humano não está na posse dos bens materiais, mas em agir livremente de acordo com a ordem racional e assim realizar-se na adesão à verdade e ao bem.

Portanto, mesmo carente de bens materiais, o homem pode alcançar a paz. Antes, as provações da vida e as privações de bens sensíveis podem ser ocasião para a conversão aos bens verdadeiros. As situações de sofrimento a que somos submetidos adquirem um caráter medicinal no plano da providência divina, enquanto podem ser vividas positivamente como processo de purificação do desejo e do amor, que se orienta progressivamente para os bens do espírito. Esta visão de conjunto mostra que mesmo os limites das criaturas concorrem no plano divino para o bem dos seres humanos. Neste contexto, Agostinho radicaliza a sua posição apelando para a concepção cristã da salvação, ou seja, para a promessa de uma eternidade feliz na comunhão com Deus, sem comparação com os males desta vida.

Em última análise, portanto, o mal natural é imputado inteiramente à desordem moral do ser humano, seja quando o provoca diretamente por suas ações desordenadas, seja enquanto não compreende que a perda de bens sensíveis não o afeta no seu ser verdadeiro e, por conseguinte, não o impede de viver em paz.

### 1.2.5. Conclusão: A justificação de Deus diante do mal

Para Agostinho, portanto, a criação é perfeita: há uma ordem na natureza e cada ser criado deve cumprir sua finalidade dentro de um propósito maior que não pode ser mudado. Por isso, aquilo que poderia ser considerado ruim na criação, p.ex. um terremoto, é entendido como ruim pela limitação humana, ao não conseguir perceber a totalidade deste propósito maior.

Com efeito, a imperfeição, ou perfeição limitada das criaturas, não é um mal, ou seja, a privação de algo que lhes compete, mas apenas a condição necessária para que elas existam como distintas do criador. Neste sentido, para ele, o mal natural, enquanto privação efetiva de um bem natural, existe apenas como corrupção da criação, ou seja, como resultado da inversão da sua ordem hierárquica, o que, por sua vez, é consequência da corrupção do homem, i.e. do pecado (original). Portanto, o mal natural, na medida em que é considerado tal, tem como origem o mal moral.

Quanto ao mal moral, este é de inteira responsabilidade do homem em função de suas escolhas. Para Agostinho, Deus não interfere no resultado das escolhas, pois elas são livres. Diante dos males que podem resultar de tais escolhas, a alternativa que ele apresenta é a ação da graça divina, que redime e cura tais males.

Temos aqui uma resposta que representa certo otimismo apoiado no cristianismo como fonte de uma afirmação da bondade de toda criação. Isso opôs Agostinho ao pessimismo maniqueu, que demonizava a matéria e fazia do homem um ser em permanente crise por sua dualidade, odiando o próprio corpo, por ser este uma prisão do espírito.

De tudo o que se expôs até aqui, depreende-se que, para Agostinho, os males têm a seguinte explicação: o *mal físico* provém da corrupção dos princípios de operação de bens naturais nos corpos; e o *mal moral*, da consciente escolha de bens menores e particulares, em detrimento de bens maiores e universais, resultante da corrupção das operações mais excelentes que o entendimento e a vontade podem realizar: compreender a verdade e querer o bem. Esses males *não possuem ser*, mas parasitam os entes que corrompem, enquanto privações de bens da natureza ou do próprio ato humano livre.

## 2. O PROBLEMA ENFRENTADO POR LEIBNIZ

### 2.1. A contextualização da metafísica de Leibniz.

#### 2.1.1. A defesa do teísmo no espírito do racionalismo

Depois de Agostinho, a reflexão mais profunda sobre a questão do mal na tradição ocidental deve-se ao pensador alemão Gottfried Wilhelm von Leibniz. Há três pressupostos para a compreensão da teodicéia de Leibniz. Trata-se, em primeiro lugar, das novas concepções epistemológicas e cosmológicas do século XVII. O segundo pressuposto é o princípio da harmonia preestabelecida que ele usa para afirmar a racionalidade da própria criação. E o terceiro é a sua afirmação de que Deus criou o melhor dos mundos possíveis.

Entre os fatores que certamente influenciaram Leibniz no desenvolvimento de seu pensamento lembremos, por exemplo, o novo conceito do universo, que surgia à luz da física moderna. Por outro lado, os princípios de racionalidade cartesiana direcionavam a epistemologia para uma nova visão distanciada da metafísica tradicional. A perspectiva mecanicista<sup>8</sup> foi construindo uma forma diferente de entender o *cosmos* e, conseqüentemente, abriram-se possibilidades distintas de perceber que tipo de relação Deus teria com a sua criação. Leibniz passou a sustentar uma opinião contrária a esse ponto de vista. Sua crítica pode ser resumida nesses termos:

Leibniz sustenta que a simples descrição dos mecanismos concretos de um fenômeno ainda não o explica. Além disso, o mecanicismo, ao negar que os objetos e o mundo no seu conjunto possam ser compreendidos apenas a partir do critério de causa final, chega de fato a conclusões anti-religiosas.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Segundo Ubaldo Nicola, explica à p.234 do livro: *Antologia Ilustrada de Filosofia*, mecanicismo é a idéia de que o mundo no seu conjunto seja uma grande e complicada máquina e que, portanto, todos os fenômenos são explicáveis pelas leis que governam a matéria e o seu movimento. Excluindo que na natureza estejam em ação as forças psicológicas ou finalistas, o mecanicismo defendido por Descartes e pelos cientistas racionalistas contribuiu enormemente para a crítica do pensamento mágico e para a introdução na ciência de critérios matemático-quantitativos.

<sup>9</sup> NICOLA, Ubaldo. *Antologia Ilustrada de Filosofia*. Trad. Maria Margherita de Luca. Editora Globo, São Paulo, 2005. p.258.

Leibniz rejeitou o mecanicismo porque, para ele, tudo que existe tem uma causa final que define seu propósito e a sua existência, e nada acontece sem uma *razão suficiente*. O que podemos entender é que, para ele, excluir esse princípio se traduziria automaticamente em desconsiderar que a criação cumpriu-se em função dos propósitos divinos. Com efeito, diz ele:

Não quero acusar os filósofos modernos que pretendem banir as causas finais da física: sou obrigado, todavia, a admitir que as conseqüências dessa opinião me parecem perigosas, principalmente quando ela vem acompanhada por outra, segundo a qual os fins devem ser totalmente excluídos, quase como se Deus não se propusesse a qualquer fim ou bem quando age, ou como se o bem não fosse objeto da sua vontade.<sup>10</sup>

É possível concluirmos que para Leibniz este tipo de explicação é insatisfatório por não se deter nas causas finais dos fenômenos, pois, para ele, essas causas têm uma verdadeira natureza que é espiritual.

Com efeito, a nova cosmologia, presente em sua época, desafiou Leibniz a se empenhar na atividade de explicar a ordem da criação do universo e o tipo de relação de Deus com o mundo criado. Podemos entender o grau de importância dessa tarefa, se levarmos em conta que, no século XVII, já surgiam concepções de fundo deísta e panteísta a respeito do papel de Deus em relação ao mundo.

Essa problematização é uma das razões que levam Leibniz a construir um sistema de explicação racional do universo no qual Deus é o centro e sua vontade a causa final de toda existência. Este projeto exigirá a elaboração de sua teodicéia, como veremos adiante.

É nesse processo que vemos surgir a idéia de um teísmo que procurava afirmar-se como postura racional adequada para se entender um tipo de relação que vinha sendo questionada.

Segundo Dilthey, Leibniz foi quem melhor sistematizou essa postura que ele assim explica:

A fórmula que agora melhor traduzia esta relação foi desenvolvida por Leibniz. Entre os inúmeros mundos possíveis, Deus escolheu aquele que era melhor. Orientando-se, porém, Deus, nesta escolha, pela idéia do bem supremo, Leibniz não considera tal escolha livre, mas determinada por uma espécie de matemática divina, e, portanto por uma necessidade moral, que não física. [...] E fossem quais

---

<sup>10</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A monadologia; Discurso da Metafísica e outros textos*. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Marilena Chauí. In. Newton e Leibniz. Coleção Os Pensadores, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1983. p.135.

fossem as modificações que depois os conceitos leibnizianos vieram a sofrer, o certo é que a idéia de um Deus que intervém no mundo e na vida humana por meio de atos isolados e arbitrários desapareceu, por completo, de todas as cabeças com alguma formação científica. Essa idéia foi suplantada pela de uma sabedoria divina que, orientando-se por leis, se manifesta na própria ordem do universo.<sup>11</sup>

A fórmula proposta por Leibniz foi valorizada graças à coerência do sistema que ele propunha. Um sistema que, ao mesmo tempo em que considerava o funcionamento das leis da natureza de forma matematicamente adequada, ou seja, dentro de princípios lógicos, punha em Deus sua origem e, por isso, Deus se fazia presente na própria ordem do universo, mantendo todas as coisas em harmonia.

O conceito de harmonia é outro ponto muito relevante para nosso estudo da teodicéia, pois é em função dele que Leibniz se vê forçado a explicar o sentido que há para a presença do mal no mundo, harmonicamente criado e mantido por Deus.

### **2.1.2. A monadologia e o princípio da harmonia pré-estabelecida.**

A monadologia e a teoria da harmonia pré-estabelecida são duas teorias centrais na metafísica de Leibniz. Ele as interliga na construção de sua tese sobre a relação de Deus com a criação. Nossa pretensão aqui é apenas mostrar como essas teorias exigiram dele o desenvolvimento da teodicéia, enfrentando o problema da existência do mal.

Os questionamentos vigentes em seu tempo sobre a estrutura da realidade eram: Qual é a noção metafísica de substância? Como se deve considerar a matéria? É alguma coisa diferente do espírito? Essas questões apontavam para a necessidade de se explicar a relação entre matéria e espírito e isso levou Leibniz a desenvolver uma teoria sobre a substância que ele chamou de monadologia. Resumidamente, podemos dizer que o conceito de mônada, palavra que já era conhecida em seu tempo, foi usado por ele para definir a substância. Partindo da idéia de que a matéria seria essencialmente atividade, Leibniz entendia que deveria haver uma força que gerasse tal

---

<sup>11</sup> DILTHEY, Wilhelm. *Leibniz e sua época*. Trad. A.E. Beau. Livraria Acadêmica, São Paulo, 1947. p. 97.



atividade. O universo estaria composto então por unidades de força. Essas unidades é que constituiriam o fundamento último de toda e qualquer realidade. Observemos alguns termos que ele usa para explicar o que é a mônada:

A Mônada, [...] é apenas uma substancia simples que entra nos compostos. [...] Onde não há partes, não há extensão, nem figura, nem divisibilidade possíveis, e, assim, as Mônadas são os verdadeiros elementos das coisas. [...] é inconcebível que uma substancia simples possa perecer naturalmente. [...] só lhes é possível começar por criação e acabar por aniquilamento. [...] as Mônadas não têm janelas por onde qualquer coisa possa entrar ou sair.<sup>12</sup>

A Mônada como uma substância simples/unitária, de natureza espiritual, é um centro de atividade. As mônadas se bastam a si mesmas. Uma vez criadas, contêm todas as leis do universo: tudo o que acontece à mônada brota dela própria, das suas possibilidades internas, sem intervenção exterior. Portanto, o universo não é senão um conjunto de mônadas.

Diante desta concepção da substância, como explicar sua relação com as outras substâncias, a união entre o espírito e o corpo e também o funcionamento organizado de um universo composto de tantos entes diversos? Como ordená-los para que o resultado seja o melhor e mais adequado à realidade de nosso mundo em suas peculiaridades?

A resposta a esse problema foi dada por Leibniz através do princípio da harmonia pré-estabelecida. Para isso deve ser considerado o seguinte:

Conceber as substâncias estruturadas de tal modo que elas extraiam tudo de seu interior e de tal modo que o que cada uma extrai de seu interior coincida com o que todas as outras extraem do seu próprio interior com correspondência e harmonia perfeita, considerando que isso faz parte de sua própria natureza, desejada por seu Criador.<sup>13</sup>

Vemos que a idéia é que Deus põe em cada mônada a lei da evolução interna de suas percepções em harmônica correspondência com todas as demais. Os atos de cada mônada foram antecipadamente regulados de modo a estarem adequados aos atos de todas as outras.

A teoria da harmonia pré-estabelecida pode ser melhor entendida, segundo Leibniz, com o exemplo do funcionamento de dois pêndulos de relógios articulados entre si. Ele assim resume a idéia:

---

<sup>12</sup> LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *A monadologia; Discurso da Metafísica e outros textos*. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Marilena Chauí. In. Newton e Leibniz. Coleção Os Pensadores, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo, 1983. p. 105.

<sup>13</sup> REALE, Giovanni. & Dario Antiseri. *História da Filosofia*, Vol. I. Edições Paulinas, São Paulo, 1990. p. 468.

Eu expliquei a concordância que há entre a alma e o corpo com a comparação entre a concordância desses dois entes e a concordância de dois pêndulos de estrutura diferente, que se encontrariam sempre exatamente ao marcar a mesma hora no mesmo instante. Isso poderia ocorrer de três modos: 1) ligando-os de modo a serem obrigados a oscilar sincronizadamente; 2) encarregando um homem de regulá-los um ao outro; 3) construindo-os desde o princípio tão bons e exatos que possam estar em concordância em virtude de sua estrutura. Este, sem dúvida, é o melhor meio. Assim, a alma e o corpo, podem concordar 1) pela influência de um sobre o outro, o que se conforma à opinião comum das escolas, mas que é inexplicável; 2) pelo cuidado contínuo de Deus que se encarregaria de regulá-los um ao outro, segundo o sistema das causas ocasionais, de modo que o estado de um daria oportunidade a Deus de suscitar no outro as impressões correspondentes, o que seria um milagre contínuo pouco conforme à sabedoria divina e à ordem das coisas; 3) por uma regulagem exata dos dois entes por sua própria conta, de modo que eles possam concordar em virtude de sua própria natureza, sistema que é o mais belo e mais digno de Deus: esse é o meu sistema da harmonia pré-estabelecida.<sup>14</sup>

Segundo essa explicação, os atos de cada mônada foram antecipadamente regulados de modo a estarem adequados aos atos de todas as outras. Como um relojoeiro que dá corda a vários relógios no mesmo instante, de maneira a marcarem sempre a mesma hora, deixando em seguida que seus mecanismos operem sozinhos, assim as mônadas operam coordenadamente de modo que seu desenvolvimento, a cada instante, corresponde exatamente ao de todas as outras.

Graças a essa harmonia pré-estabelecida os pontos de vista de cada mônada sobre o universo concordam entre si. A criação e seu funcionamento estão assim racionalmente explicados. Isso justifica que esse mundo é o melhor. Com efeito, segundo Leibniz, tal ajuste é tão perfeito, porque Deus escolhe o melhor dos mundos dentre todos aqueles que se apresentam como possíveis. Isso nos aproxima da questão que temos como pano de fundo: sendo este mundo o melhor, como explicar a presença do mal no mundo?

### **2.1.3. O melhor dos mundos possíveis.**

Obviamente a harmonia pré-estabelecida, como foi descrita, só será possível em um mundo perfeitamente ordenado e inalterável após sua criação.

---

<sup>14</sup> LEIBNIZ, *apud*. Reale, Giovanni. & Dario Antiseri. *História da Filosofia*, Vol. I. Edições Paulinas, São Paulo, 1990. pp. 468-469.

É interessante observar que Leibniz através dessas considerações chega a uma conclusão inusitada, qual seja: na criação não existe acaso, imprevisto: todas as coisas existem para cumprir alguma finalidade que contribua à efetivação de toda essa harmonia. Em outras palavras, tudo que existe tem que ser como é.

Entretanto, como considerar que o mundo existente seja realmente bom, ou o melhor que Deus pode fazer, diante de tantas imperfeições? Por que o mundo que existe é assim e não diferente? Por que os seus limites no tempo e no espaço são esses e não outros? Por que há nele tantos elementos que causam dor e sofrimento de tantas maneiras?

Para responder a essas questões, Leibniz pressupõe que este mundo é resultado de uma escolha de Deus. Ora, a escolha que Ele fez só pode ser a melhor, porque: 1) Deus tem todos os conjuntos de possibilidades diante dele antes mesmo que elas venham a existir. 2) A sabedoria, o poder e a bondade são atributos que Deus possui em plenitude, de modo que Ele tem condições de escolher o melhor. 3) “Deus é obrigado por uma necessidade moral a fazer as coisas de modo que nada melhor seja possível.”<sup>15</sup> Portanto, este é o melhor dos mundos porque sua existência, assim como a conhecemos, deriva do cumprimento do que se pode esperar da perfeição de Deus.

Em suas palavras é dito assim:

Da perfeição suprema de Deus segue-se que, produzindo o universo, ele escolheu o melhor plano possível, no qual há maior variedade unida à máxima ordem, no qual o terreno, o lugar e o tempo são os mais bem preparados, no qual o efeito obtém-se com os meios mais simples e as criaturas têm a maior potência, conhecimento, felicidade e bondade que o universo podia permitir. Com efeito, como todos os possíveis almejam a existência do intelecto de Deus, o resultado de todas essas pretensões deve ser o mais perfeito mundo concreto possível. Sem isso, não se poderia explicar por que as coisas são assim e não diferentes.<sup>16</sup>

Podemos perceber que os pressupostos de Leibniz são adequados a sua teoria, pois se ajustam uns aos outros formando um sistema completo que explica a criação como resultado da escolha de Deus. A escolha divina determina a inclusão ou exclusão deste mundo no propósito de satisfazer o

---

<sup>15</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. § 201. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. p. 168. (§ 201).

<sup>16</sup> LEIBNIZ, *apud* Reale, Giovanni. & Dario Antiseri. *História da Filosofia*, Vol. I. Edições Paulinas, São Paulo, 1990. p. 472.

espírito de perfeição do criador, ou seja, algo não existiria neste mundo se não cumprisse um fim que Deus se propôs que cumprisse ao criá-lo.

Segundo Dilthey, o mundo é o melhor porque entre todos é o que contém o máximo de perfeição:

A ordem orgânica da distribuição das espécies, dos graus da existência e dos valores no universo, é que marca o seu lugar a todas as existências individuais. Confere-lhes o grau de perfeição realizável nesse lugar.[...] Para Leibniz é a contemplação dos fenômenos à luz de uma idéia universal. A perfeição só está realizada na totalidade do mundo.<sup>17</sup>

Vemos que na teoria de Leibniz , à luz do todo, cada uma das coisas presentes no universo está em seu lugar cumprindo o perfeito plano divino.

Admitir essa teoria implica acatar que o grau de perfeição deste mundo é tão elevado que não são necessárias intervenções divinas inesperadas para corrigir algo. Ela também nos leva a entender que aquilo que causa dor, sofrimento e todo tipo de mal que experimentamos deve fazer parte deste mundo, mesmo sendo o melhor possível. Um mundo sem dor não seria melhor do que o atual, seria apenas irrealizável.

Veremos a seguir que Leibniz, não pretendeu negar os males e sofrimentos, mas fundamentalmente responder à pergunta: Como conceber que o mundo existente seja o melhor apesar de existir nele um número tão infinito de imperfeições e misérias?

## **2.2. A teodicéia de Leibniz.**

A resposta leibniziana que ainda hoje é um paradigma de solidez e consistência lógico-filosófica é apresentada brevemente aqui para que possamos analisar com maior clareza os possíveis avanços nas teodicéias contemporâneas. Interessa-nos expor os aspectos de sua teodicéia que de certo modo estão mais vinculados aos interesses de nossa pesquisa.

É importante compreender desde o início que o papel de uma teodicéia não é provar que Deus existe, mas por que são justificáveis o comportamento, as atitudes ou não atitudes de Deus diante do mal presente na vida das criaturas e na própria criação.

---

<sup>17</sup> DILTHEY, DILTHEY, Wilhelm. *Leibniz e sua época*. Trad. A.E. Beau. Livraria Acadêmica, São Paulo, 1947. p.102-103.

Nesse sentido a solução de Leibniz procura demonstrar que não há contradição entre os sofrimentos aos quais todos estão sujeitos e os propósitos de Deus ao criar um mundo como o que temos.

O ponto de partida é que em sua opinião a soberania divina se revela na perfeita ordem da criação e que nessa criação, não há o acaso, o imprevisto. Essa compreensão é fundamental para que se possa entender que seu argumento está dentro de um conjunto de pressupostos que não podem ser dissociados.

Um bom exemplo é essa afirmação de Leibniz:

Deus ordenou de antemão a totalidade das coisas, de uma vez por todas tendo previsto as orações, as boas e as más ações e todo o resto; e cada coisa enquanto idéia contribuiu, antes de sua existência, para a resolução que foi tomada sobre a existência de todas as coisas; de modo que nada pode ser alterado no universo (como em um número) exceto sua essência ou, se se quer, exceto sua individualidade numérica.<sup>18</sup>

Isto indica que, segundo ele, todas as coisas ocorrem sob o estrito controle do criador. Obviamente daí se segue a responsabilidade do criador por tudo, inclusive pelo mal. Isto significa, por um lado, que Deus conhece tudo o que pode ou poderia vir a acontecer. Por outro lado, Ele pode delegar o funcionamento efetivo da criação ao próprio cosmo, de acordo com suas leis e finalidades naturais, como também ao homem, como agente principal deste universo.

De acordo com Leibniz, desta situação decorrem dois problemas. O primeiro é como compatibilizar a liberdade do homem com a soberania divina. O outro é acerca da conduta de Deus frente ao fato do mal e de suas conseqüências.

A resposta a esses questionamentos é o que identificamos como uma teodicéia, ou seja, as estratégias para justificar Deus face à realidade do mal.

No conjunto de sua teodicéia destacamos os seguintes aspectos: 1) A conceituação de mal por ele desenvolvida. 2) A existência do mal é algo que faz sentido nesse mundo. 3) Deus pode permitir que o mal aconteça. Esses pontos serão aqui expostos, mas sempre na perspectiva do projeto maior de

---

<sup>18</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. § 201. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 9, p. 69.

Leibniz, que é a construção de uma metafísica no momento histórico em que o pensamento filosófico parecia descartá-la como resposta aos questionamentos acerca da realidade última do mundo.

### 2.2.1. O mal na conceituação de Leibniz

Como vimos até aqui, o conceito de criação de Leibniz é muito amplo. Ele entende o mundo como o conjunto de todas as coisas existentes. A perfeição deste mundo é um conceito associado ao fato de neste mundo não faltar nada do que for necessário para que ele seja o melhor.

Com efeito, segundo Leibniz, a presença de todas as variáveis é garantia de que no conjunto das possibilidades temos a oportunidade de viver a harmonia da criação. Este conjunto de possibilidades inclui as coisas boas e más, na medida em que cada uma e todas as coisas juntas contribuem para o melhor.<sup>19</sup>

O que nos importa observar aqui é que, em uma concepção de funcionamento do mundo nesses moldes, não seria estranho admitir que o mal existente é algo normal, pois o mesmo apenas representa mais um elemento do conjunto de possibilidades do mundo criado.

Entender o conceito de mal requer automaticamente que se responda também à pergunta: De onde vem o mal? A definição do conceito e a resposta à pergunta coincidirão na proposta da teodicéia de Leibniz.

Mesclando princípios da tradição cristã com as novas concepções por ele desenvolvidas no contexto do pensamento moderno, sua solução segue duas linhas. Por um lado, ele continua com o entendimento da tradição de que o mal é a ausência do bem. Por outro, ele explica que um tipo de mal é responsável pela existência de outros males.

A primeira idéia nos remete a um conceito de imperfeição que tem sua raiz na própria compreensão do que seja uma realidade criada. Para Leibniz o mundo existente contém todas as condições para cumprir os desígnios para os quais foi criado. Entretanto, como é criado, a imperfeição lhe é própria e não

---

<sup>19</sup> Cf. LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. § 201. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 9-12, pp. 69-70.

poderia ser de outra maneira. Por isso produz resultados impróprios e muitas vezes indesejados.

Observemos essa afirmação:

Devemos considerar que há uma imperfeição original na criatura antes do pecado, porque a criatura é limitada em sua essência; donde resulta que ela não pode conhecer tudo e que pode se enganar e cometer outros erros.<sup>20</sup>

É essa condição de imperfeição (enquanto limite da própria natureza de algo ou alguém que é criado) que torna o mal algo inevitável. Afinal, as ações de uma criatura limitada naturalmente podem resultar em toda sorte de enganos e erros que fazem surgir o mal. Leibniz manteve, portanto, o pensamento da tradição a esse respeito, como ele expressa nesta passagem:

E aí [no entendimento divino] se encontra não só a forma primitiva do bem, mas também a origem do mal. A região das verdades deve ser colocada em lugar da matéria quando se trata de buscar a origem das coisas. Esta região é a causa ideal do mal (por assim dizer) como também do bem. Falando com propriedade, o caráter formal do mal não tem causa eficiente, porque o mal consiste numa privação, como veremos, i.e. naquilo que a causa eficiente não faz. Por isso, os escolásticos costumam chamar a causa do mal de deficiente.<sup>21</sup>

O mal continua sendo entendido como a ausência do bem, conforme a concepção neoplatônica e agostiniana. Trata-se de uma imperfeição inerente à própria essência da criatura, pois se ela não fosse imperfeita seria o próprio Deus.

Também a respeito das espécies de mal Leibniz concorda com o pensamento tradicional, como podemos ver por esta citação:

O mal pode ser metafísico, físico e moral. O mal metafísico consiste na simples imperfeição, o mal físico no sofrimento e o mal moral no pecado.<sup>22</sup>

O mal físico é entendido por Leibniz como consequência do mal moral, seja porque está vinculado à limitação original, seja porque é punição do

---

<sup>20</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. § 201. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 20, p. 75.

<sup>21</sup> LEIBNIZ, G.F.. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. § 201. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 20, p. 76.

<sup>22</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 21, p. 76.

pecado (moral). Isto deve ser admitido porque Deus não olhou apenas a felicidade das criaturas inteligentes, mas a perfeição do conjunto.

Marilena Chauí , assim explica essa distinção:

O mal metafísico é a raiz do mal moral, pois aquilo que é perfeição pode contemplar o Bem, sem possibilidade de erro, mas uma substância imperfeita não é capaz de apreender o todo, tem percepções inadequadas e se deixa envolver pelo confuso. [...] Ao produzir o mundo tal como ele é, Deus escolheu o menor dos males, de tal forma que o mundo comporta o máximo de bem e o mínimo de mal. Na própria origem das coisas, diz Leibniz, exerce-se uma certa matemática divina, ou mecânica metafísica, responsável pela determinação do máximo de existência, tão rigorosa quanto as dos máximos e mínimos matemáticos ou as leis do equilíbrio.<sup>23</sup>

A comentadora prossegue sua interpretação nos seguintes termos:

O mal físico é entendido por Leibniz como consequência do mal moral, podendo ser considerado, ao mesmo tempo, como consequência física da limitação original e como consequência ética, isto é, como punição do pecado. Em decorrência da harmonia preestabelecida, a dor física seria expressão da dor metafísica, que a alma experimenta por causa de sua imperfeição. Segundo Leibniz, Deus autoriza o sofrimento porque este é necessário para a produção de um Bem Superior: “Experimenta-se suficientemente a saúde, sem nunca ter estado doente? Não é preciso que um pouco de Mal torne o Bem sensível, isto é, maior?”<sup>24</sup>

Essa interpretação vem esclarecer que a conceituação criada por Leibniz está de acordo com a sua teoria da harmonia pre-estabelecida e com o princípio de que este mundo com todas as suas possibilidades é o melhor dos mundos possíveis.

Portanto, sob este ponto de vista, não devemos estranhar a presença do mal no mundo. Porém, a idéia de que este é o melhor dos mundos possíveis dá azo a uma objeção radical: Deus não poderia ter feito esse mundo sem o mal? Por que o melhor mundo deve comportar o mal?

### **2.2.2. O mal é um acontecimento que faz sentido**

Como vimos até aqui, Leibniz associa a presença do mal no mundo ao sentido que tem a ordem da criação. Essa associação, característica de seu pensamento, é o ponto chave para compreender que a ocorrência do mal é algo que faz sentido.

---

<sup>23</sup> CHAUÍ, Marilena. *Vida e Obra de Leibniz*. In Leibniz, Os Pensadores, p. 101.

<sup>24</sup> CHAUÍ, Loco cit.



A primeira consideração nesta linha é que um mundo sem sofrimentos ou mesmo sem pecado seria um tipo de mundo inferior ao nosso, simplesmente porque este mundo, em que há sofrimento e pecado, é o melhor possível. Com efeito, por principio, Deus, na sua perfeição, sempre cria o melhor, que não pode ser superado em qualidade e propósito. Por isso, se Ele escolheu esse mundo, ele deve ser assim.

A segunda consideração é que Deus em sua soberania é conhecedor de todas as coisas e permite que aconteçam inclusive coisas más para que se produzam bens que não seriam possíveis de outra maneira. Segundo Leibniz, “um mal causa um bem, que não teria lugar sem este mal. Por vezes sucede que dois males juntos constituam um grande bem”.<sup>25</sup>

Se não se pudesse contar com essa possibilidade, os indivíduos ficariam privados de bens que só são possíveis se produzidos a partir de determinada situação negativa. Por isso, Leibniz sugere que as ações não sejam julgadas apenas em função de um momento, mas pelo resultado global que trazem. Isso permitirá que se avalie grau do mal e o benefício que dele virá.

Uma terceira consideração é que os males são menores do que se pode pensar e esta percepção se baseia nas limitações do homem para medir e avaliar em toda a extensão a dor e o sofrimento que o acometem.

Para Leibniz, pensamos no sofrimento e na dor porque fazemos comparações com o prazer e a alegria. Porém, isso não é adequado, pois no fundo essas sensações são passageiras.

Leibniz reconhece que na vida há momentos de infortúnio. Ele diz:

É preciso reconhecer, sem dúvida, que há desordens nesta vida, que se encontram particularmente na prosperidade de muitos maus e na infelicidade de muitos homens de bem.<sup>26</sup>

Porém nesses casos ele defende que a solução está na promessa de outra vida, providenciada por Deus como uma recompensa para os arrependidos desta vida.

---

<sup>25</sup> LEIBNIZ, G. F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 10, p. 69.

<sup>26</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 16, p. 71.

Essas considerações remetem à conclusão de que o mal é algo inevitável no conjunto da criação. Entretanto, por ter Deus a capacidade de escolher o melhor, escolheu os menores males para que a criação funcionasse em direção ao seu fim, o bem, a perfeição.

Segundo Leibniz, a imperfeita percepção do efeito do mal é algo que demonstra como é pequena a capacidade dos indivíduos de conhecer a obra em seu conjunto. Assim ele expressa essa opinião:

E assim como a porção da parte do universo que conhecemos se perde quase em nada comparada com o que nos é desconhecido, e que, não obstante, temos motivo para admitir, e não sendo todos os males com que se pode objetar mais do que este quase nada, pode acontecer que todos os males sejam quase nada, comparados com os bens que se dão no universo.<sup>27</sup>

### 2.2.3. Deus pode permitir que o mal ocorra

Uma teodicéia não pode abandonar a idéia de que se deve justificar Deus frente à faticidade do mal no mundo por ele criado. Fica claro que não foi sem propósito que Leibniz cunhou o termo de modo muito apropriado. *Teodicéia* provém do grego θεός - *theós*, "Deus", e δίκη - *díkē*, "justiça", e significa, literalmente, "justiça de Deus".

Por isso a questão não se restringe somente a explicar as razões da origem do mal, mas fundamentalmente se a idéia de um Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom, é compatível com a certeza das coisas más que acontecem neste mundo por Ele criado e governado.

Atento ao problema, Leibniz aprofunda-se em dois pressupostos puramente metafísicos sobre os quais Deus estaria justificado perante este fato. O primeiro é que Deus age em conformidade com a sua vontade, uma vontade que, no sentido de uma vontade moral, busca sempre o melhor, embora da maneira própria de sua divindade.

Para explicar como se dá a vontade de Deus, ele aborda essa noção fazendo uma distinção, que permite concluir que o mal não nasce da vontade de Deus.

---

<sup>27</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 19, p 75.

a) Vontade antecedente: Essa vontade, conforme explica Leibniz (§ 22), “é a inclinação a fazer uma coisa na proporção do bem que ela traz”.<sup>28</sup> Ela pode ser chamada de antecedente quando é considerada isoladamente e visa cada bem em si mesmo, enquanto bem. Nesse sentido, Deus sempre quer o bem. E esta é uma vontade que se mostra em si eficaz, já que o efeito se seguiria caso não houvesse uma razão mais forte que o impedisse.

b) Vontade conseqüente: O êxito pleno e infalível, no caso de Deus, pertence à vontade conseqüente. Por esta, jamais se deixa de fazer o que se quer quando se pode. É uma vontade que resulta do conflito entre todas as vontades antecedentes, tanto as que tendem ao bem como as que rechaçam o mal. É do concurso de todas essas vontades que nasce a vontade total, final e decisiva. Daí se segue que Deus “quer antecedentemente o bem e conseqüentemente o melhor”<sup>29</sup>.

A relação que Deus tem com o mal é de permissão. O mal moral, o pecado, e o mal físico, os sofrimentos, não são coisas que Deus queira. Sua permissão consiste em utilizar tais fatos para que se obtenham bens maiores. Também serve para mostrar sua infinita sabedoria, pois permite o mal moral como condição de possibilidade para, “se tal ocorrer”, efetivar a sua vontade conseqüente realizando o melhor, por exemplo, a manifestação de sua misericórdia. O mal não entra em conflito com sua vontade porque cumpre seus propósitos de obter o melhor na criação.

Leibniz se mantém, portanto, na linha de argumento do agostianismo e dos escolásticos: o mal é uma privação do bem, o homem é o responsável pelo mal, na medida em que suas escolhas lhe acarretam conseqüências inevitáveis. Elas pesam sobre ele como uma força inercial que limita o vigor de suas ações. Deus, contudo, sempre dará o melhor e propiciará as melhores condições para a criatura se desenvolver e se aperfeiçoar.

---

<sup>28</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 22, p.76.

<sup>29</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 23, p.77.

O segundo pressuposto refere-se ao exercício da liberdade humana. Nesse caso devemos admitir que a liberdade só é possível em um quadro de possibilidades factíveis.

O tema da liberdade ao ser abordado por Leibniz, leva-o a afastar as más compreensões que geralmente surgem em função da onisciência divina e se traduzem na forma do determinismo. O principal problema, que daí decorre, é a concepção de que se tudo, inclusive o futuro, está diante de Deus, é certo que acontecerá e por isso não há liberdade no homem.

Essa determinação [dos futuros contingentes] advém da própria natureza da verdade e não pode ferir a liberdade [...] A verdade necessária é aquela na qual o contrário é impossível ou implica contradição. A verdade que afirma que eu escreverei amanhã não é dessa natureza, não é necessária. Mas supondo-se que Deus a antevê, é necessário que ela ocorra; isto é, a consequência é necessária, ou seja, que ela exista, já que foi antevista, pois Deus é infalível. Isto é o que se denomina uma necessidade hipotética. Mas não é essa a necessidade de que se trata aqui: É uma necessidade absoluta que se deve exigir para que se afirme que uma ação é necessária, que não é contingente, que não é o efeito de uma livre escolha. Por outro lado, vê-se facilmente que a pré-ciência em si mesma nada acrescenta à determinação da verdade dos futuros contingentes, salvo enquanto essa determinação é conhecida: e isso não aumenta a determinação ou a “futurização” (como é denominada) dos eventos, com o que certamente concordamos<sup>30</sup>

Para não prejudicar a idéia de que Deus conhece todas as coisas, ele procura mostrar que existe uma relação direta entre as condições em que opera a vontade humana, que é espontânea, como liberdade, e o conhecimento que Deus tem sobre tais coisas. A idéia presente em Leibniz, chamada por alguns de possibilismo, de certa forma serve como uma blindagem para os demais argumentos.

O fato de existirem todas as possibilidades e serem estas exequíveis em algum mundo possível faz com que sejam esperadas no melhor desses mundos. Assim as ações ficam classificadas no campo da contingência em vez do da necessidade. A partir de seu texto, podemos concluir a forma pela qual essas características interagem.

A espontaneidade inerente ao ser humano deve ser entendida na perspectiva de que, mesmo havendo condições pré-estabelecidas, o que irá

---

<sup>30</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 37, p 82.

acontecer dependerá da vontade, das escolhas e das ações do homem. Por isso devemos entender melhor o que ele quer explicitar com esta espontaneidade.

A espontaneidade que determina objetivamente a ação particular de cada criatura está presente na alma. Sendo individual, não pode ser determinada por outras realidades. Também não é dependente do corpo físico, pois, na verdade, a alma está preparada para reagir às impressões do corpo e às suas próprias impressões e por isso decidir por si.

Isso implica em concluirmos que, segundo Leibniz, existe liberdade por força da autodeterminação de cada ser. Embora Deus seja sabedor de todas as possíveis escolhas, ele não pode intervir nas mesmas, pois o próprio Deus age ao estabelecer um princípio de eleição como podemos ver a seguir:

É certo dizer que há razões para a eleição que Deus faz e que é preciso que a consideração do objeto, isto é, da índole do homem seja levada em conta. [...] Uns são mais ou menos inclinados a fazer um bem ou um mal determinado, ou aos seus contrários e em todos os casos agem segundo as suas disposições naturais. Porém [...] pode se dizer que os homens são escolhidos e colocados, não tanto segundo a sua natural excelência, quanto conforme a sua conveniência com o plano de Deus.<sup>31</sup>

Deus tem planos, mas o homem age segundo sua própria vontade e inclinação. O homem, por ser livre, explora essa grande capacidade de agir também por vontade própria e isto o distingue no universo.

#### **2.2.4. Conclusão de Leibniz para a causa do mal**

Parece-nos que a teodicéia apresentada por Leibniz se desenvolve sob a influência de Agostinho. Podemos perceber isso em seu argumento de que é impossível evitar o mal metafísico do mundo, por causa de sua imperfeição enquanto elemento criado, mas que Deus criou “o melhor dos mundos possíveis” e o dirige para a realização de seus bons propósitos.

---

<sup>31</sup> LEIBNIZ, G.F. *Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal*. Edición Digital. Consultado em [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofía Universidad ARCIS. § 104-105, pp. 111-112.

Trata-se de uma teodicéia otimista que também limita Deus. Na tentativa de explicar melhor seu projeto, vimos que ele não queria fugir da questão: se Deus é bom e é o criador do melhor mundo possível, por que então o mundo está cheio de pecado e de dor? Leibniz não viu problema real aqui.

Sua resposta foi simples e clara no contexto de sua metafísica: Primeiro, vemos apenas uma pequena fração do universo. Julgá-lo cheio de miséria a partir dessa pequena fração é presunção. Essa ordem do universo excede nossa capacidade de julgá-lo. Segundo, o melhor mundo possível não quer dizer sem nenhum mal, mas que menos mal do que isso é impossível. E, por último, o mal e o pecado não existem ontologicamente; são negações da realidade. Todos os seres criados são limitados e imperfeitos; portanto, o pecado e o mal são necessários aos seres criados.

Por fim, abordando a questão da liberdade, fica claro que seu projeto isenta Deus de qualquer responsabilidade pelo mal, pois de um lado a relação de Deus com o mal está na esfera da permissão e não de execução. O homem por sua livre escolha delibera e acarreta sobre si e sobre o mundo as conseqüências que podem inclusive serem más.

### **3. O PROBLEMA DA TEODICÉIA A PARTIR DO ILUMINISMO**

#### **3.1. Crítica do teísmo no iluminismo e em Hume.**

A crítica sistemática à religião surgiu e ganhou força na Europa cristã do sec.XVIII em diante, principalmente com o advento do Iluminismo. Essa crítica mesclava princípios de um anti-teísmo que se confundiu, muitas vezes, com um anti-clericalismo. O enfrentamento à religião tinha um caráter ideológico-político, pois, para parte dos pensadores iluministas, a religião se prestava apenas para reforçar poderes despóticos. Em outra direção, a crítica era feita à crença na existência do principal personagem do mundo religioso, a divindade.

Segundo James Fiser a segunda crítica, a Deus e sua existência, se dirigia às duas bases da crença cristã: a teologia natural e a religião revelada.

Registramos aqui resumidamente o que é a religião natural:

A religião natural tem a ver com o conhecimento de Deus inferido da natureza por meio do uso lógico da razão. Os filósofos da Idade Média desenvolveram uma variedade de provas lógicas a respeito da existência e natureza de Deus, três delas foram particularmente influentes nos séculos posteriores. A primeira, o argumento de caráter teleológico, passou a ser conhecido como do desígnio, do qual se infere a existência de um arquiteto (*designer*) divino a partir da presença da ordem natural do mundo.[...] A segunda, uma coletânea de provas que atualmente passou a ser denominada de argumentos cosmológicos, cuja característica é defender que as causas no mundo que nos rodeia têm uma origem que não é causada (ou movida, ou contingente).[...] O terceiro argumento, agora chamado de argumento ontológico, mantém que sendo possível o maior, este deve existir, uma vez que é logicamente contraditório afirmar o contrário.<sup>32</sup>

Essas noções, que não eram novas, passaram a ser questionadas de uma maneira mais incisiva pelas correntes iluministas que, ao rejeitar princípios metafísicos, articulavam novas bases epistêmicas como fundamento da verdade acerca do homem e do mundo.

A partir desta perspectiva, criou-se uma conexão mais estreita entre a realidade do mal e o sentido do mundo.

Entretanto, a idéia oriunda do sistema leibniziano de que o mal se justifica por fazer parte da ordem natural do cosmos e que por isso não compromete a lógica da existência de Deus pareceu no mínimo absurda e insustentável para pensadores imediatamente posteriores.

O amplo processo de crítica à religião e seus postulados, uma das marcas do iluminismo, pode ser exemplificado na postura de David Hume.

Para ele, o que atrai os homens à religião é o desejo de entender e consolar-se da miséria e da maldade humanas. Entretanto, segundo seu entendimento, ninguém poderia dar uma resposta que justificasse tanto sofrimento. Por isso sua pergunta era: “Que sentido terá estabelecer os atributos naturais da divindade se os morais seguem duvidosos e incertos?”<sup>33</sup>

Além de atribuir a origem das crenças religiosas “à ignorância do homem sobre as causas naturais e às incessantes esperanças e temores que atuam

---

<sup>32</sup> FIESER, James. *Escritos sobre Religião*. Trad. Jaimir Conte [adaptada]. The Internet Encyclopedia of Philosophy <<http://www.iep.utm.edu>> . 2001 . pg. 2. Consultado em 10/07/2009.

<sup>33</sup> HUME, D. *Diálogos sobre Religião Natural*. Fondo de Cultura Econômica, México, DF. 1978. p. 120.

sobre a mente humana”<sup>34</sup>, Hume, ao tratar sobre o sentido da existência da divindade, não poupou as idéias egressas do sistema leibniziano.

Sem necessariamente afirmar-se como ateu, ele rejeitou a idéia de que, por analogia com o finalismo da inteligência humana, seja possível afirmar a existência de Deus. Além disso, retomando o dilema colocado por Epicuro, apresentou razões para provar que o mal, enquanto algo inevitável, é incompatível com a existência de um Deus soberano.

Com efeito, diante dos danosos e conflituosos eventos deste mundo, não há como justificar os superiores atributos da divindade. Assim a religião é, para ele, sem sentido:

“Carecemos de método para determinar uma justa fundamentação da religião, a não ser que admitamos a felicidade da vida humana e sustentemos que a continuação desta vida com todos os seus atuais pesares, enfermidades e moléstias e loucuras, seja preferível e ainda desejável. Porém, isso é contrário ao sentir e à experiência de todos, algo contrário a uma autoridade tão firme que nada pode transtorná-la.”<sup>35</sup>

O efeito da crítica do iluminismo foi muito profundo e podemos dizer que entre o século XVIII e XIX o problema do mal e os obstáculos interpostos pelos críticos à idéia da existência de Deus praticamente ficaram sem respostas. Somente no século XX é que a teodicéia será retomada com novas variações dadas aos postulados que envolvem a sua construção enquanto disciplina dentro da filosofia da religião.

### **3.2. A discussão contemporânea sobre o teísmo e o problema do mal**

#### **3.2.1. Uma questão permanente: Deus e o mal**

O problema sobre o qual nos detemos agora não é exatamente o da natureza e origem do mal. Trata-se antes de mostrar como a necessidade de uma resposta a essas questões criou as condições para que surgisse um fecundo e extenso debate dentro da filosofia da religião.

---

<sup>34</sup> HUME, D. *Diálogos sobre Religion Natural*. Fondo de Cultura Econômica, México, DF. 1978. p. 125.

<sup>35</sup> HUME, D. *Diálogos sobre Religion Natural*. Fondo de Cultura Econômica, México, DF. 1978. p.123.



Inicialmente, devemos entender por que a teodicéia foi se instalando como extensão da discussão de um dos aspectos fundamentais da filosofia da religião. A razão deste fato é que perguntar sobre Deus traz junto a pergunta sobre o mal, especificamente sobre a possibilidade da coexistência de um e do outro.

Os autores teístas não se limitaram simplesmente a produzir uma defesa às acusações que se fazem contra Deus a partir do fato do mal. Uma defesa de Deus consiste em dar razões para justificar por que um ser onipotente e onisciente não está obrigado a se interpor para prevenir a ocorrência do(s) mal(es) que encontramos no mundo.

Uma teodicéia vai além. Ela procura fornecer razões pelas quais um ser onisciente e onipotente estaria justificado ao permitir e até mesmo em alguns casos as concorrer para a ocorrência do(s) mal(es) que encontramos neste mundo. Essa distinção um tanto quanto sutil instigou o debate que, desenvolvido ao longo dos séculos, sempre parece estar retomando as bases colocadas por Agostinho e Leibniz. Não podemos ignorar, porém, que houve variações na interpretação destas bases e isto confirma a atualidade do tema, como veremos a seguir.

Para os pensadores cristãos, deveria haver algum sentido na própria ordem da criação para a presença do mal. A solução predominante foi que Deus daria os meios para que, mesmo diante da realidade do sofrimento, o mal pudesse ser usado para trazer algum bem ou mesmo para demonstrar o exercício da justiça divina.

A tradição ocidental incorporou este pensamento até a idade moderna. Assim, aparentemente o mal não representava um motivo para a negação da existência de Deus, mas, pelo contrário, confirmava sua soberania sobre a criação. O reconhecimento das razões de Deus para não impedir a ocorrência do mal não gerava paradoxo algum.

As insuficiências desta justificação das razões de Deus para permitir o mal só vieram à tona com o advento da modernidade. Com o advento da racionalidade moderna, o conhecimento que outrora se fundava, em última análise, na fé passou a se construir e afirmar de uma nova forma.

O método hipotético-dedutivo e a concepção mecanicista da natureza dirigiram o interesse para a busca da compreensão, não das coisas em si, mas

do modo como elas se relacionam entre si. Abriu-se assim o caminho para uma epistemologia onde o interesse principal era descobrir as conexões e as possíveis causas do funcionamento do mundo.

O desafio passou a ser como explicar o mundo criado de acordo com essa lógica. Tomou corpo a idéia de que se poderia explicar racionalmente as ações de Deus, bem como suas intenções para com a criação.

Vê-se então a necessidade de se estruturar cada vez mais um conceito de teodicéia que se mova neste contexto, com essa compreensão do mundo e de Deus.

### **3.2.2 As estratégias atuais para o enfrentamento do problema**

As estratégias utilizadas atualmente por teístas têm seu principal interesse em justificar por que Deus, tendo conhecimento do mal, não intervém para impedi-lo e mesmo para evitar suas terríveis conseqüências. Também querem articular os atributos de Deus com a liberdade plena do homem e com a sua capacidade de assumir toda a responsabilidade pelo que ocorre consigo e à sua volta. Aplicam-se ainda em tentar explicar o papel que o mal desempenha como condição para o surgimento no homem de qualidades e atitudes que exprimem o seu valor.

Contemporaneamente, encontramos assim uma variedade incontável de teodicéias que, em sua maioria, não se afastam dos postulados lançados tanto por Leibniz como por Agostinho. O enriquecimento do debate tem sido possível pela utilização de uma nova epistemologia que se funda em novos critérios explicativos. Entre esses temos os argumentos do tipo indutivo, o critério de que a crença na existência de Deus pode ser razoável, se pensada em conjunto com outras crenças que se tem e são consideradas racionais. Também favorece essas teodicéias a concepção de que o mal deve ser compreendido dentro de um conjunto amplo de razões da criação.

Há vários autores que, na busca por apresentar o teísmo como uma alternativa aberta ao debate filosófico, desenvolvem suas teodicéias como parte plenamente integrada nos seus sistemas. Segundo eles, as razões epistêmicas dadas são de fato razões a partir das quais se pode justificar a

crença em Deus. Entre esses podemos citar: John H. Hick, Alvin Plantinga, Robert Adams e Richard Swinburne.

Adiante, quando nos detivermos na teodicéia de Richard Swinburne, poderemos destacar cada uma dessas razões, colocando o seu fundamento e as críticas que lhes cabem no âmbito desta discussão.

## CAPÍTULO II

### A JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇAS E A RACIONALIDADE DO TEÍSMO

#### 1. CRITÉRIOS GERAIS DE JUSTIFICAÇÃO DE UMA CRENÇA.

A compreensão do teísmo, defendido por Swinburne, requer que abordemos alguns aspectos de sua epistemologia. É central entendermos o que ele propõe como critério de justificação, ou seja, de como um indivíduo pode justificar sua crença e conseqüentemente admiti-la como verdadeira.

Partindo de uma perspectiva internalista<sup>36</sup>, Swinburne apresenta as razões e os critérios que o levaram à convicção de que o processo de conhecimento resulta da adequação de cada crença à base do sistema de crenças do indivíduo. Assim, os indivíduos ao examinarem se uma proposição é verdadeira, vão colher razões que a confirmem ou não a partir do conjunto de crenças já admitidas por eles.

##### 1.1. A verdade é uma questão de grau (probabilidade)

O conhecimento é um ato que pressupõe um vínculo do indivíduo com a verdade, pois dificilmente aceitamos que algo seja conhecido se não é verdadeiro. Swinburne propõe que esse vínculo, normalmente caracterizado como crença justificada, é estabelecido em função da probabilidade da crença ser verdadeira.

Com efeito, para ele, a idéia de crença implica a aceitação de uma proposição face a uma alternativa.<sup>37</sup> A alternativa normal com que uma crença

---

<sup>36</sup> O entendimento que podemos ter de internalismo é o adotado na epistemologia como o princípio que sustenta que uma crença é racional para uma pessoa se, e só se, essa crença estiver justificada para essa pessoa. Além disso, uma crença está justificada para alguém se, e só se, essa pessoa estiver ciente de razões, fundamentos ou indícios que sustentem adequadamente essa crença.

<sup>37</sup> “Belief, I suggest, is a contrastive notion; one believes this proposition as against that alternative proposition. The normal alternative with which a belief is contrasted is its negation. The negation of a proposition *p* is the proposition not-*p* or ‘it is not the case that *p*’. [...] This contrast can be explicated and made more precise with the aid of the concept of probability. When humans become sophisticated enough to have this concept, they will acknowledge—I suggest—logical connections between their believing a proposition *p* and their believing that *p* is probable. (For *p* to be probable is for it to have a probability of greater than ½; and so not-*p* to have a probability of less than ½. I understand *p* being certain as an extreme case of *p* being probable; it is *p* having a probability of 1.) To start with, they will acknowledge that, if I believe

é contrastada é sua negação. Daí se segue a relação entre crença e probabilidade, já que para ser admitida como plausível, a proposição deverá ser mais provável do que a sua alternativa, ou seja, sua probabilidade deverá ser maior do que  $\frac{1}{2}$ . A proposição certa seria um caso extremo no qual a sua probabilidade é igual a 1, já que a probabilidade da alternativa é nula.

Esse princípio está de acordo com a inclinação que temos em aceitar como verdadeiro aquilo que se apresenta como plausível para nós, pois a plausibilidade de uma proposição faz com que a tenhamos como verdadeira.

A relação entre crença e probabilidade está submetida a uma gradação. Quando a probabilidade de uma proposição é muito grande, pode-se crer nela com relativa certeza. Mas se tal probabilidade supera por pouco a de sua alternativa, pode-se hesitar em afirmá-la. Entretanto, Swinburne considera que o uso do termo “crer” é legítimo sempre que uma proposição é mais provável, mesmo que sua probabilidade seja pouco superior à da sua negação.<sup>38</sup>

## 1.2. As formas de probabilidades.

O princípio de probabilidade é normalmente usado para examinar se algumas conclusões podem ser tidas como verdadeiras, se elas trazem condições suficientes para isso. Uma escolha dentro de um quadro probabilístico nos leva a fazer a opção pelo tipo de análise que habilita as conclusões a se preservarem com certa correção.

---

that  $p$  is not probable, I cannot believe that  $p$ —that is, that  $p$  is true.” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp.34-35).

<sup>38</sup> “Suppose that I do believe that  $p$  is probable. Must I believe that  $p$ ? Clearly, if either I am to believe that  $p$  or I am to believe that not- $p$ , I must believe the former. But might I not believe that  $p$  is probable without believing that  $p$  or believing that not- $p$ ? If I believe that  $p$  is very, very probable, surely I believe that  $p$ . Cases where we would say the former are always cases where we would say the latter.[...] The only difficulty arises when I believe that  $p$  is marginally more probable than not. Here we might be hesitant about whether to say that I believe that  $p$ . The hesitation arises, not from ignorance about any unobserved matters, but because the rules for the application of the concept of belief are not sufficiently precise. Maybe some people do use ‘believe’ so that (given that  $S$  has some belief about the probability of  $p$ )  $S$  has to believe that  $p$  is significantly more probable than not if  $S$  is to believe that  $p$ . But certainly others are prepared to allow that  $S$  believes that  $p$  if  $S$  believes merely that  $p$  is marginally more probable than not. It seems tidier to follow this latter usage. For, if we do not follow this usage, there would have to be some value of probability between  $\frac{1}{2}$  and 1, such that only if  $S$  (having a belief about  $p$ 's probability) had the belief that  $p$  had a probability greater than would he believe that  $p$ . But any value chosen for would be extremely arbitrary. I conclude that, although our ordinary rules for the use of words *may* not be.” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.35).

Essa tomada de posição é fundamental, pois veremos que Swinburne distingue a probabilidade indutiva de outras que são consideradas por ele como restritivas se forem aplicadas ao processo epistemológico. Entre essas tidas como restritivas, ele analisa o uso que se faz da probabilidade física e da probabilidade estatística.

Em geral essas probabilidades tratam do que se pode esperar de algum evento. A probabilidade física mede os valores intermediários entre o acontecer e o não acontecer de um evento determinado em suas causas em virtude do influxo de outros fatores também determinísticos.<sup>39</sup>

A probabilidade estatística equivale à proporção de ocorrências do evento.<sup>40</sup> Com ela podemos obter a medida da probabilidade da ocorrência de um evento a partir de um processo repetível de situações no qual o número de repetições é suficiente para determinar que sua ocorrência é proporcionalmente maior que a sua não ocorrência.

Esse tipo de probabilidade pode ser útil em algumas áreas de informação, que se satisfazem por obter empiricamente a determinação do grau de freqüência do evento como, por exemplo, as pesquisas de opinião em processos político-eleitorais.

As duas formas de probabilidade tratam os valores encontrados de uma maneira que não é suficiente para o processo epistemológico. Efetivamente a partir delas não se faz conexão entre os valores e o sujeito que os calcula. Os valores atribuídos estão nos próprios eventos, e o que o sujeito pode obter são apenas dados e não crença.<sup>41</sup>

Essas maneiras de compreender o conceito de probabilidade não são as únicas. Swinburne reconhece o debate em torno do tema. Porém seu projeto

---

<sup>39</sup> “An event having a probability of 1 is it being predetermined to happen; an event having a probability of 0 is it being predetermined not to happen. Intermediate values measure the extent of the bias in nature towards the event happening or not happening.” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.57).

<sup>40</sup> “A statistical probability is simply a proportion of events, either in an actual class or in a hypothetical class, that is a class generatable by a repeatable process.” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.57).

<sup>41</sup> “What are the logical relations between physical and statistical probability? Statistical probability is concerned with what actually happens, or would happen under certain circumstances. Physical probability is concerned with what is inclined to happen, and so—in extreme cases—with what has to happen. The one entails deductively very little about the other. Only physical probabilities (at some time) of 1 or 0 are guaranteed to make a difference to what happens. If each *A* has a physical probability (at some time) of 1 of being *B* (at a later time), then the statistical probability (actual or hypothetical) of an *A* being *B* (at the later time) is 1.” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.59).

epistemológico está focado em desenvolver uma justificação adequada de crenças, que aplicada a hipóteses possa fazer delas verdades admissíveis. Ele postula que a melhor alternativa para esse tipo de conhecimento é a probabilidade indutiva.

A probabilidade indutiva ou epistêmica refere-se a proposições. Ela é a medida da extensão em que uma proposição  $r$  torna outra proposição  $q$  propensa a ser verdadeira. Assumimos a proposição  $r$  como verdadeira e medimos quanto fundamento ela fornece para acreditar que a proposição  $q$  também o é.<sup>42</sup>

A probabilidade indutiva indica quanto valor de verdade pode ser encontrado ou esperado de uma proposição. A verdade nesse caso não segue o mesmo padrão sugerido pelos outros tipos de probabilidade já citados.<sup>43</sup>

O autor nos sugere que, com essa forma de quantificação, a probabilidade indutiva permite-nos reconhecer que uma proposição é seguramente mais provável do que a outra.<sup>44</sup>

Para ele, o critério indutivo permite resultados claros, pois uma “proposição sempre terá alguma probabilidade sobre outra proposição” (SWINBURNE, R. 2001. pg.62), podendo ainda essa probabilidade ser obtida a partir de probabilidade física ou estatística.

---

<sup>42</sup> “Inductive probability is a measure of the extent to which one proposition  $r$  makes another one  $q$  likely to be true ( $r$  and  $q$  may be complicated conjunctions or disjunctions of other propositions).[...] It is concerned with the probability of one proposition or another, where the second, if true, would give reason for believing the former. We assume the second proposition to be true, and measure how much reason it provides for believing the first proposition to be.” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.62).

<sup>43</sup> “The inductive probability of  $q$  given  $r$ , or of  $q$  on  $r$  (measuring how probable  $r$  makes  $q$ ), has the value 1 when  $r$  makes  $q$  certain (that is, when given  $r$ ,  $q$  is certainly true) and the value 0 when  $r$  makes not- $q$  (the negation of  $q$ ) certain, and intermediate values as  $r$  gives intermediate degrees of support to  $q$ . Inductive probability (unlike statistical or physical probability) does not normally have an exact numerical value—it is just high or low, or more than half, or less than the probability of some different proposition  $s$  on a certain other proposition  $t$ . Where one proposition  $r$  makes another proposition  $q$  no more likely to be true than it would be anyway (that is,  $r$  is irrelevant to  $q$ ), we can still talk of the probability of  $q$  on  $r$ , but it will be the same as the probability of  $q$  ‘anyway.’” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.62).

<sup>44</sup> “In order to spell out a sharp concept of logical probability, we need to understand the vague definitions of ‘the probability of  $q$  on  $r$  is 1’ as ‘ $r$  makes  $q$  certain’, and ‘the probability of  $q$  on  $r$  is 0’ as ‘ $r$  makes not- $q$  certain’ more precisely. I shall understand ‘ $r$  makes  $q$  certain’ as ‘ $r$  entails  $q$ ’; and ‘ $r$  makes not- $q$  certain’ as ‘ $r$  entails not- $q$ ’. ‘Entails’ is being used in the sense of ‘strictly implies’.  $p$  strictly implies  $q$ , if it is not logically possible that ( $p$  and not- $q$ ). Where  $q$  is itself logically necessary, it will never be logically possible that ( $p$  and not- $q$ ).” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.65).

Para ele, a maior parte das certezas que as pessoas têm, epistemicamente falando, mesmo nos casos em que possuem uma perspectiva criada a partir de razões diversas, são certezas que se estabelecem porque o indivíduo pondera as razões disponíveis, avaliando em que proporção aquelas razões separadas ou juntas podem apresentar certo peso de modo que uma hipótese lhe pareça ser mais provável que outra(s).

O aprofundamento dessa compreensão, faz Swinburne chamar a atenção para o princípio da probabilidade indutiva, como forma mais adequada de chegar a uma conclusão correta sobre a plausibilidade de certas proposições:

Assim, a probabilidade epistêmica se coloca como um critério adequado para se justificar verdades prováveis. Esse tipo de probabilidade permite que se qualifiquem e quantifiquem as hipóteses, trazendo à tona quanto uma pode sustentar outra e torná-la plausível.

A conclusão a que chegamos junto com Swinburne é que a probabilidade indutiva, associada aos princípios das verdades lógicas, faz com que os indivíduos possam assegurar-se de que suas crenças sejam justificadas.<sup>45</sup>

O conceito de probabilidade epistêmica é a forma mais adequada de medir e estabelecer que uma proposição apresenta condições de ser assumida em detrimento de outras. Segundo Swinburne essa caracterização leva em conta os passos que um investigador dá para acessar a evidência adequada à hipótese.

A questão, nesse caso, passa a ser determinar o critério correto que forma a base desta probabilidade indutiva, ou seja, o que faz uma hipótese, como ele sugere, ter uma probabilidade maior que a de sua negação como hipótese ou de outras hipóteses rivais. Essa indicação pode ser melhor compreendida como veremos a seguir no levantamento dos critérios que compõem o quadro probabilístico.

---

<sup>45</sup> "For an internalist, however, the adequacy of grounds is a matter of inductive probability. A belief is justified in so far as its grounds render it inductively probable that the proposition believed is true (that is, give it a probability greater than  $\frac{1}{2}$ ). What makes it the case that a sensation or belief makes another belief (that is, the proposition believed) probable depends on the logical relations between the content of the sensation *s*, or the premiss belief, *e*, and the conclusion belief, *h*." (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford. Clarendon Press, 2001, p.72).



### **1.3. Alguns critérios da probabilidade epistêmica.**

#### **1.3.1. Probabilidade prévia**

A probabilidade epistêmica, enquanto processo de justificação, torna-se mais eficaz quando se agrega a ela a probabilidade lógica, cujos princípios atestam a coerência e a capacidade dedutiva do observador. Esses princípios indicam que as crenças não são meras opiniões ou intuições, mas formas corretas de adquirir conhecimento.

As crenças possuem uma natureza explicativa, ou seja, dado um evento buscamos encontrar sua causa. Essa dinâmica é desenvolvida a partir das hipóteses que são associadas a tais eventos. Tal associação nos remete ao fato de que temos que estabelecer qual a hipótese que melhor informa sobre a causa do fenômeno.

Uma teoria é assumida como provável a priori se o que ela postula são coisas que se assemelham a outros fatos que já conhecemos em outros campos. Neste caso, as condições prévias indicam que o seu valor de verdade é provável.

A hipótese passa a ser considerada provavelmente verdadeira porque tem algum poder explicativo a partir de sua probabilidade prévia. Na medida em que os fenômenos relevantes confirmam a hipótese ela tem o seu poder explicativo aumentado, bem como a probabilidade de ser verdadeira.

A probabilidade prévia de uma hipótese é a sua probabilidade de ser verdadeira antes que sejam levados em conta indícios ou razões que podem em graus diversos alterá-la. Esta probabilidade prévia resulta de uma situação de fato, que pode ser meramente objetiva, ou, no caso da probabilidade epistêmica, corresponder ao grau de compatibilização da hipótese com o conjunto de conhecimentos que o sujeito já possui. A probabilidade prévia se contrapõe à probabilidade posterior, enquanto esta leva em conta informações posteriores relativas a tal hipótese.

Suponhamos que temos duas urnas, a urna A contém 5 bolas pretas e 10 bolas vermelhas, a urna B contém 10 bolas pretas e 5 bolas vermelhas. Se alguém escolhe uma das urnas arbitrariamente, a probabilidade que seja a urna A é de 50%. Esta é a probabilidade prévia da hipótese que a urna A seja a

escolhida. Mas se sou informado de que a bola retirada da urna é preta, a probabilidade de que se trate da urna A já não é a mesma. Esta probabilidade posterior resulta da modificação da probabilidade prévia por uma nova informação. É possível determinar qual seja a probabilidade de ser a urna A a escolhida? Uma vez que a urna A contém apenas 1/3 de bolas pretas ao passo que a Urna B contém 2/3 delas, a probabilidade de que se trate da urna A cai para 33,33%. Ao contrário da situação inicial em que as duas hipóteses eram igualmente prováveis, a hipótese B torna-se mais provável como explicação do fato de que a bola retirada é preta.

Passando ao exemplo mais complexo do assassinio do pai de um amigo nosso, a probabilidade prévia, de acordo com todos os nossos conhecimentos precedentes é que o filho seja inocente, ou seja, que outra ou outras hipóteses tenham a priori maior probabilidade. Entretanto, a partir de indícios revelados pela investigação posterior esta probabilidade prévia pode modificar-se numa ou noutra direção, na medida em que forneça ou não uma melhor explicação de tais fatos do que as hipóteses concorrentes. Evidentemente, dado o peso da probabilidade prévia da inocência do filho, as razões de sua culpabilidade deverão ter uma alta probabilidade para que esta hipótese seja aceita como mais provável.

A probabilidade de uma hipótese está relacionada, não só com sua probabilidade prévia, mas também com seu maior ou menor poder explicativo dos fatos em questão. Este poder explicativo resulta de algumas características que lhe são próprias, como a natureza de sua explicação, o critério de inferência, a probabilidade intrínseca, o princípio da indiferença e ainda o valor do testemunho de outras pessoas sobre o fato conhecido. Todos esses critérios são importantes e usados simultaneamente no processo que conduz o indivíduo a assumir uma hipótese.

Entretanto há mais dois outros elementos que também compõem esse conjunto e são destacados aqui por terem uma vinculação mais estreita com o tema geral de nossa dissertação. São eles o critério de simplicidade de uma hipótese e o uso do teorema de Bayes na probabilidade epistêmica.

### **1.3.2. O critério de simplicidade**

A simplicidade de uma hipótese pode ser avaliada em comparação com outras hipóteses. Na situação de explicar algum fenômeno, qualquer investigador irá se deparar com inúmeras teorias possíveis. Sendo necessário fazer uma escolha, ele naturalmente se inclinará para aquela que se mostrar mais simples e que depender de poucos indícios observacionais tornando-se mais aplicável ao caso investigado.

Temos assim que a escolha de uma hipótese se dá porque sua simplicidade favorece inicialmente a determinação de quanto ela é provavelmente verdadeira. A simplicidade conta como um fator que aumenta a probabilidade intrínseca da própria hipótese. Vejamos alguns fatores que tornam uma hipótese mais simples que outra(s).

A hipótese será mais simples se, para a explicação de um evento, ela postula menos entidades que outras hipóteses. Por outro lado, a simplicidade de uma hipótese implica também que os termos contidos em sua formulação possam ser compreendidos por si mesmos sem precisar recorrer a outras explicações. Finalmente, a hipótese mais simples será aquela que na sua formulação como lei implique o menor número de variáveis.

A simplicidade é uma característica a priori de uma hipótese com grande poder explicativo. A idéia, segundo Swinburne, pode ser resumida no que comumente se diz que o mais simples é mais provável.

### **1.3.3. O teorema de Bayes**

O conceito com que até agora operamos indica que uma hipótese é uma explicação prévia de um fenômeno observado e este passa a ser esperado, de modo que sua nova ocorrência torna-se um indicio que aumenta a probabilidade da hipótese ser verdadeira.

O padrão de conhecimento, defendido por Swinburne, e que estamos acompanhando, diz respeito ao que permite inferir, de um dado particular, sua explicação causal.

Essa explicação considera que a verdade é alcançada em graus e que a justificação da crença implica que as razões invocadas em seu favor garantam uma probabilidade maior que outras.

Para Swinburne, a melhor fórmula para capturar as condições de probabilidade de uma hipótese “é uma forma tradicional de cálculo de probabilidades, usado como cálculo da probabilidade indutiva” (SWINBURNE, R. 2001.p.103)

Dado que o interesse é medir quão provável uma hipótese previamente assumida é e de que forma razões (contingentes ou de fundo) podem ser relacionadas ao nível dessa probabilidade, Swinburne propõe uma leitura axiomática desses critérios que pode ser feita a partir do teorema de Bayes, assim formulado:

$$P(h / e.k) = \frac{P(e / h.k)}{P(e / k)} \times P(h / k)$$

Este teorema é válido, independentemente do que sejam **h**, **e** e **k**. Mas, para estes fins, **h** será usado para representar uma hipótese explicativa: **e** geralmente representa novos dados mais diretos ou observáveis: **k** normalmente representa nossas razões de fundo, no sentido de nossas convicções muito gerais sobre o mundo, dadas como certas quando da investigação de **e**.<sup>46</sup>

A compreensão do teorema pode ser mais claramente alcançada pela explicação a seguir:

$P(h/e.k)$  (lê-se "a probabilidade de  $h$  dado  $e$  e  $k$ ") é o valor a que se quer chegar. Quanto maior a probabilidade posterior de uma hipótese, mais confirmada ela é pelos dados que foram considerados para o seu teste. O poder explicativo de  $h$  é dado pela verossimilhança de  $h$  [ $P(e/h.k)$ ] e o grau de expectativa de  $e$  [ $P(e/k)$ ]. Quanto maior for a verossimilhança de  $h$ , ou seja, quanto maior for a probabilidade do evento  $e$  em vista da hipótese  $h$  em questão (quanto mais explicado ficar  $e$  em vista de  $h$ ), maior tenderá a ser a probabilidade posterior de  $h$ . Por outro lado, quanto menor for o grau de expectativa de  $e$  [ $P(e/k)$ ], ou seja, quanto menos  $e$  ficar explicado em vista do que já se conhece ( $k$ ), maior tenderá a ser a probabilidade posterior de  $h$ . Por fim, a probabilidade prévia de  $h$  é o grau de plausibilidade da hipótese em vista do conhecimento já estabelecido.<sup>47</sup>

<sup>46</sup> “This theorem holds, whatever  $h$ ,  $e$ , and  $k$  are. But, for present purposes,  $h$  will be taken to be an explanatory hypothesis:  $e$  usually represents new more direct or observational data:  $k$  usually represents our background evidence in the sense of our very general evidence about the world, taken for granted when investigating  $e$ .”(SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, pp.103-104).

<sup>47</sup> PORTUGAL, Agnaldo C. *Richard versus Richard*, In. A Questão de Deus na História da Filosofia.Vol I. Coordenação Maria Leonor L. O. Xavier. Editora Zéfiro, Sintra, Portugal. 2008, p. 380.

O teorema é uma ferramenta verdadeiramente válida porque permite, na medida em que ocorra a probabilidade de hipóteses, novos dados e evidências de fundo referentes à teoria, atribuir a essas informações valores e estabelecer as relações axiomáticas que valem entre elas. Isso fornece à probabilidade indutiva um critério de probabilidade lógica. É através desse cálculo que se abre a possibilidade de medir a probabilidade de uma hipótese em relação a outra e de determinar que correlação se dá entre os dados que surgem e a hipótese.

Vimos que a escolha por determinada hipótese se dá porque ela tem uma probabilidade prévia. Enxergamos nela a capacidade de adequadamente expressar a explicação de um dado fenômeno sem a necessidade de desdobrá-la em outras hipóteses ou recorrer a aspectos externos que venham a ser agregados a ela.

O grau de verdade dessa hipótese pode ser formalizado no teorema de Bayes. Ele indicará o grau de sua superioridade em relação a outras hipóteses e a sua independência em relação às razões aduzidas.

Swinburne propõe que esse cálculo comparativo do valor de uma determinada hipótese em relação a outras hipóteses, bem como dos indícios que a acompanham, deve ter como objetivo fornecer não um número exato, mas apenas um valor aproximado, além de delimitar de modo formal os fatores considerados por determinada hipótese.

Exemplifiquemos esse caso conforme o padrão descrito por Swinburne:

*$P(h | e \& k)$  é a probabilidade posterior de  $h$ ,  $P(h | k)$  a probabilidade a priori de  $h$ ,  $P(e | k)$  a probabilidade a priori de  $e$ . Se  $P(h | e \& k) > P(h | k)$  — isto é, se  $e$  aumenta a probabilidade de  $h$  — eu estarei seguindo uma prática estabelecida ao dizer que  $e$  “confirma”  $h$ <sup>48</sup>.*

O teorema mostra que, neste caso, a probabilidade da hipótese, ao se levar em conta as razões específicas aduzidas em relação às evidências de fundo, torna-se maior que a probabilidade da hipótese, dadas apenas as

---

<sup>48</sup> “ $P(h | e \& k)$  is the ‘posterior probability of  $h$ ’,  $P(h | k)$  the ‘prior probability of  $h$ ’,  $P(e | k)$  the ‘prior probability of  $e$ ’. If  $P(h | e \& k) > P(h | k)$ —that is, if  $e$  raises the probability of  $h$ —I shall follow an established usage in saying that  $e$  ‘confirms’  $h$ .” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001p.104).

evidências de fundo. Assim as razões diretas aumentam a probabilidade da hipótese e também a confirmam.

Portanto, o teorema esclarece como as razões contingentes repercutem sobre a probabilidade das hipóteses, i.e. podem confirmar, aumentar ou diminuir essa probabilidade. A hipótese será mais provável, se os dados observados e outras considerações combinarem com o que foi assumido pela hipótese; se, porém, eles revelarem que *não-h* é mais provável, ela não poderá ser assumida.<sup>49</sup>

O teorema de Bayes nos permite assim medir o grau de probabilidade da hipótese. Entretanto, não devemos perder de vista que, a probabilidade da hipótese é um fator intrínseco a ela. É ela que, por ter algum poder explicativo, nos leva a assumi-la como verdadeira, dado que os eventos são esperados a partir do que por ela é afirmado.

## 1.4. Quando uma crença está justificada nessa abordagem

### 1.4.1. Hipótese logicamente consistente

Os critérios gerais desta epistemologia indicam que uma crença está justificada quando ela, pelas razões apresentadas, é logicamente consistente, isto é, o cálculo de probabilidade atribui o valor zero à sua contraditória.

Admitir que um evento possui determinada causa pressupõe uma escolha entre muitas alternativas. A ponderação probabilística, proposta até aqui, nos habilita a crer que a hipótese prévia que adotamos será correta, se no conjunto oferecer uma explicação mais consistente para os fatos em questão

---

<sup>49</sup> “If  $e$  represents our data of observation, and  $h$  our hypothesis,  $P(e | h \& k)$  is, then, a measure of how probable the hypothesis renders the data, given our background evidence. Bayes's theorem thus captures one aspect of our first criterion that a hypothesis is more probable (its posterior probability is higher) in so far as (given background evidence  $k$ ) it renders the observed data probable.  $P(h | k)$  is a measure of how probable is  $h$ , given background evidence alone. If  $k$  contains contingent background evidence, then  $P(h | k)$  will depend in part on how well  $h$  fits with  $k$ , which—as we have seen—is a matter of how simple is the conjunction ( $h \& k$ ). But if we put all the contingent evidence into  $e$ , then  $k$  becomes some bare tautology. In that case  $P(h | k)$  is what we may call the intrinsic probability of  $h$ ; it will depend solely on factors intrinsic to  $h$ . If we give to the intrinsic probability of  $h$  a value that is greater the simpler is  $h$ , and smaller the greater the scope of  $h$ ,  $P(h | k)$  thus allows us to capture the extent to which the other three criteria set out in this chapter for when a hypothesis is rendered probable by its evidence are satisfied.  $P(e | k)$  measures how probable it is that the data will be found on background evidence alone—that is, if we do not assume that our theory  $h$  is true.” (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001. p.104-105).

do que as hipóteses concorrentes. Confrontada com várias hipóteses, a sua probabilidade não deverá ser necessariamente maior do que 0,5. Basta que seja maior do que a probabilidade de qualquer a de qualquer uma das hipóteses que a contradizem. À medida que novas razões forem apresentadas, quanto mais próximo de 0 for a probabilidade das hipóteses contrárias, maior será a probabilidade de sua verdade.<sup>50</sup>

A probabilidade lógica resulta da aplicação dos critérios que determinam como os dados ou as razões disponíveis fornecem graus diferentes de justificação a diferentes teorias que se propõem explicar a ocorrência desse fenômeno. O interesse no uso desses critérios não está em desconhecer o universo de hipóteses levantadas para explicar o fenômeno, mas em permitir concluir qual hipótese é mais provável à luz das razões disponíveis.

#### 1.4.2. A crença justificada conta com a hipótese mais provável

Outro fato que faz uma crença estar justificada nessa teoria epistemológica é quando ela é mais provável do que não. Chega-se a essa conclusão com base nas considerações em torno das provas que são esperadas e geram bons argumentos a favor da hipótese ou da sua negação.

Os argumentos a favor da hipótese surgem do tipo de implicação que há entre a proposição que a exprime e as razões que a ela se associam. Essa implicação é conseguida se houver um argumento dedutivo que vincule as razões aduzidas à proposição. Esse vínculo pode indicar que a evidência resultante da análise da proposição acarretou sua negação e por isso sua probabilidade de ser verdadeira é zero.

---

<sup>50</sup> Swinburne nos explica esta relação da seguinte forma: "So the addition of new data can only either leave the probability of the data on the hypothesis unchanged or decrease it.  $P(e_1 \& e_2 | h \& k) \leq P(e_1 | h \& k)$ . Now, for each new piece of evidence  $e_2$ , there will be some rival to  $h$  that entails not- $e_2$  (that is, that predicts that with a probability of 1). For example, suppose  $h$  is 'all ravens are black', and  $e_1$  is 'a, b, c, and d are ravens, and a is black, and b is black and c is black',  $e_2$  is 'd is black'.  $P(e_1 \& e_2 | h \& k) = P(e_1 | h \& k)$  and has some value between 0 and 1. But there are many hypotheses inconsistent with  $h$  that entail that  $d$  is not black. For these hypotheses  $h_n$   $P(e_1 \& e_2 | h_n \& k) = 0$ . More generally, the more data there are entailed by  $h$ , the more data there will be ruled out (or rendered improbable) by rival hypotheses, and so the smaller will be  $P(e | k)$  and so the larger will be  $P(h | e \& k)$ . Of course, many such rivals may be very 'implausible' and what that amounts to is that their prior probability is low ( $P(h_n | k)$  is low). In that case, the additional evidence will not make much difference." (SWINBURNE, Richard. *Epistemic Justification*. Oxford: Clarendon Press, 2001, p.106)

Mas se, considerando as razões gerais de fundo conjugadas com os dados esperados, uma vez suposta a proposição que exprime a hipótese, tivermos uma probabilidade maior que  $\frac{1}{2}$ , isso gera um argumento P-indutivo em favor da hipótese, ou seja, um argumento indutivo que torna a hipótese mais provável do que a sua contrária.

Ao contrário, um argumento será do tipo C-indutivo, quando aumenta a probabilidade da hipótese, embora não seja capaz por si só de torná-la mais provável do que a contrária. Trata-se de razões que podem confirmar a hipótese ou infirmá-la e em razão disto, alterar o valor do argumento.

Entretanto os argumentos C-indutivos não devem ser desconsiderados porque, se é possível associá-los ao conteúdo proposto pela hipótese prévia, poderão ser assumidos como prova de que a hipótese é provável. Com o acúmulo de vários argumentos C-indutivos pode-se aumentar a probabilidade da hipótese ser verdadeira. Eles possibilitam assim a inferência na forma de um argumento P-indutivo, em que as premissas tornam a conclusão provável.

A relação entre os dois tipos de argumento indutivo é apresentada assim por Agnaldo Portugal:

Quando falamos de argumentos que visam estabelecer a probabilidade de uma proposição na qual crê um sujeito epistêmico, segundo Swinburne, precisamos distinguir dois tipos de inferência (cf. Swinburne 2004: 6). Um argumento C-indutivo é aquele que aumenta o grau de probabilidade de uma proposição com base num dado ou indício (aquilo que em inglês se chama *evidence*), dadas as relações lógicas entre as proposições. Num bom argumento C-indutivo, a probabilidade inicial de uma crença é aumentada em vista de um dado ou indício, seja porque o grau de expectativa do indício, sem considerar aquela crença e em vista do conhecimento de fundo –  $[P(e/k)]$  –, era baixo, seja porque esse indício se torna mais provável em vista da crença  $[P(e/h.k)]$ . Em outras palavras, num bom argumento C-indutivo, a crença ou hipótese é confirmada (por isso o argumento é “C”-indutivo). Um argumento P-indutivo é aquele pelo qual os indícios ou dados tornam a hipótese provável (daí ser “P”-indutivo), ou seja, com um valor acima de 0,5. Nesse caso, diz-se que, considerando-se o conjunto total de dados disponíveis, é mais provável do que não que uma hipótese seja verdadeira e a crença na mesma pode ser tida como racionalmente justificada.<sup>51</sup>

Essa explicação nos leva a entender que em uma epistemologia que considera que nossas crenças possuem diferentes graus de probabilidade,

---

<sup>51</sup> PORTUGAL, Agnaldo C. *Richard versus Richard*, In. A Questão de Deus na História da Filosofia. Vol I. Coordenação Maria Leonor L. O. Xavier. Editora Zéfiro, Sintra, Portugal. 2008, p. 382.



torna-se imperioso admitir o papel confirmatório das razões na determinação desse grau.

A crença vista por essa lógica indutiva, apóia-se, portanto, no tipo de argumento que fornece tanto *a priori* quanto *a posteriori* condições de relação aplicáveis a um e outro caso em que se percebe quanto a hipótese é provável. Por isso, uma crença está justificada quando ela conta com bons argumentos do tipo P-indutivo.

Uma proposição que se sustenta por esses argumentos terá o seu grau de probabilidade bastante aumentado. Valer-se de um forte argumento P-indutivo a seu favor nas condições acima previstas faz com que a proposição apresentada seja mais provável ainda e por isso sua condição de verdade tem um grau bastante elevado.

## **2. OS CRITÉRIOS GERAIS DE JUSTIFICAÇÃO DE CRENÇA APLICADOS AO TEÍSMO**

Um dos desdobramentos do trabalho de Richard Swinburne se dá na filosofia da religião, onde sua pesquisa progride no interesse de estabelecer o teísmo como uma hipótese aceitável, do ponto de vista epistemológico. Nesta perspectiva, ele procura mostrar que o teísmo, dadas as suas postulações, tem condições de se apresentar como uma hipótese de grande poder explicativo e bom grau de probabilidade prévia

Esse encaminhamento é importante porque irá nos mostrar que a defesa da hipótese teísta é feita com base em critérios epistemológicos como os que colocamos na seção anterior. Nesse caso daremos uma atenção especial à hipótese em si e ao que se pode obter da relação das provas relevantes em relação a ela.

Em sua obra *The Existence of God*, Swinburne indica que a afirmação que Deus existe é provavelmente verdadeira e por isso se propõe a avaliar o peso dos argumentos a favor ou contra essa verdade. O filósofo quer explicar a racionalidade da hipótese formulada assim: Existe um Deus que é onisciente, onipotente, infinitamente bom, eterno e fonte de obrigações morais, mostrando assim que se trata de uma verdade provável.

A justificação dessa verdade segue o itinerário das justificações que são dadas em geral para as crenças que um indivíduo tem. A justificação de uma crença em  $p$  é feita com base nos seguintes critérios: (1) consistência lógica, (2) coerência conceitual e (3) probabilidade de ser verdadeira.

Partindo do princípio que a existência de Deus deve ser assumida como uma verdade contingente, o teísmo não pode ser provado como logicamente necessário. Esse é um motivo pelo qual Swinburne rejeita o argumento ontológico como prova da existência de Deus. Entretanto, a hipótese deve ser provável e nesse caso o seu processo irá considerar indícios que sejam relevantes para ela.

Justificar uma crença requer que a avaliação das proposições, que lhe são pertinentes, se processe em uma linha de inferência que atenda adequadamente às expectativas propostas. No caso do teísmo, a organização dos argumentos segue uma linha indutiva.

Essa escolha de Swinburne é pertinente primeiro porque para ele a forma indutiva é amplamente utilizada, possibilitando o progresso do conhecimento científico. Em segundo lugar, o conhecimento adquirido em bases indutivas pode ser utilizado em uma associação cumulativa de eventos conhecidos que crie condições para que uma hipótese seja altamente provável.

O teísmo é uma hipótese que pode ser enquadrada nos critérios de justificação que vimos, porque tem uma probabilidade prévia considerável, como veremos a seguir, dada a sua simplicidade.

Oportunamente, mostraremos como os critérios da probabilidade indutiva aplicados ao teísmo de fato o tornam uma hipótese de verdade altamente provável. Antes, porém, vamos identificar a hipótese da qual estamos tratando: a afirmação que Deus existe e qual é a sua natureza.

### **2.1. A hipótese do teísmo – A natureza de Deus.**

A hipótese do teísmo não se limita a explicar as razões pelas quais é provável que Deus exista, interessa-se também por conceituar com precisão quem é este Deus. Em vários momentos, Swinburne procura chamar a atenção de seus leitores para o fato de que o Deus, por ele afirmado, associa-se ao

mesmo conceito assumido pelas grandes tradições religiosas monoteístas como o Cristianismo, Judaísmo e o Islamismo.

Antes de explicar as razões que levaram Swinburne a defender que o teísmo é uma hipótese provável, vamos nos deter especificamente na compreensão da natureza deste Deus. Analisaremos alguns pontos sobre suas propriedades que concorrem para sustentação da coerência do teísmo. Como nosso foco é o problema do mal, entendemos que entre essas propriedades será mais proveitoso tratarmos da onipotência, da onisciência e do conceito de Deus como ser perfeitamente bom.

### **2.1.1 Onipotência.**

É comum pensarmos em um agente que pode fazer qualquer coisa. Porém, não devemos esquecer que tal agente estará comprometido com certas condições relativas tanto à natureza de sua pessoa, como à impossibilidade lógica de certas ações.

Elaborar o que se entende por onipotência pressupõe duas análises básicas. A primeira é de natureza conceitual, ou seja, se podemos alcançar humanamente o que é alguém poder realizar todas as coisas. A segunda é se a pessoa de Deus pode existir sem poder realizar todas as coisas. Tanto num caso como no outro, o fato é que onipotência vincula-se à capacidade de realizar todo tipo de ação logicamente possível

Em função disso, Swinburne constrói um conceito de onipotência capaz de superar algumas incompreensões que confundem o entendimento sobre a pessoa de Deus.

Uma concepção coerente do conceito de onipotência pode ser, por exemplo, o entendimento de que uma pessoa pode ter a capacidade de fazer qualquer coisa, desde que seja logicamente possível. Isso implica, por exemplo, que o ser onipotente não poderia mudar o passado. Na mesma direção esse ser onipotente não poderia transformar a água em vinho, de modo que o líquido resultante continue sendo água. Esses exemplos mostram o que são ações logicamente impossíveis.

Podemos compreender melhor a natureza desse argumento seguindo a resposta dada por Swinburne ao paradoxo da pedra. Ele aborda esse paradoxo

em sua obra *The Coherence of Theism* (p. 157-162): A questão colocada é se, sendo Deus onipotente, ele poderia criar uma pedra tão pesada que ele próprio não conseguisse levantar. Esse paradoxo tem sido usado por ateus para sustentar que isto compromete o sentido de onipotência: logo, um ser onipotente não existe.

A resposta de Swinburne pode ser resumida assim. Por um lado, ele mantém que a onipotência de Deus é uma propriedade da sua natureza divina, da qual ele não pode se afastar, pois isso significaria deixar de ser Deus. Por outro lado, ele mostra que a pedra do exemplo não pode existir, é algo logicamente impossível. Com efeito, ela só poderia ser pensada dentro das condições lógicas do mundo criado, no qual tudo o que existe está submetido ao poder criador de Deus.

Swinburne reconhece que a problemática do conceito de onipotência pode dificultar o entendimento das ações de Deus. Existem muitas tentativas de resolver essa questão, mas elas acabam se desviando para uma noção de Deus que não condiz com o conceito aqui assumido.

Depois de discutir várias noções de onipotência, Swinburne apresenta a sua própria definição, por ele designada por [E]. Trata-se basicamente da forma tradicional como o teísmo cristão concebe a pessoa de Deus, e que ele considera a única compatível com a perfeita liberdade de Deus.

Sugiro que o teísmo com muita freqüência entende "onipotente" desta forma; e se quer que o poder de Deus seja compatível com o seu ser perfeitamente livre, não pode, de qualquer modo, conceber sua onipotência senão no seguinte sentido [E]: uma pessoa *P* é onipotente em um tempo *t* se e somente se ela é capaz de causar a existência de qualquer estado de coisas logicamente contingente *x* após *t*, de modo que a descrição da sua ocorrência não implique que *P* não o realizou em *t*, dado que ele não acredita que tenha alguma razão imperiosa para abster-se de causar *x*.<sup>52</sup>

Para ele, a compreensão da onipotência deve ser associada também à plena liberdade de Deus. Essa liberdade o leva a sempre agir dentro de uma

---

<sup>52</sup> "I suggest that theism quite often understands 'omnipotent' in this way; and if it wants the power of God to be compatible with his being perfectly free, it can in any case say no more of him than that he is omnipotent in the following sense [E]: a person *P* is omnipotent at a time *t* if and only if he is able to bring about the existence of any logically contingent state of affairs *x* after *t*, the description of the occurrence of which does not entail that *P* did not bring it about at *t*, given that he does not believe that he has overriding reason for refraining from bringing about *x*." (SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. Published to Oxford Scholarship Online, 2003, p.165).

coerência, i.e. de criar coisas, realidades e situações que não gerem contradição com os seus próprios princípios de criação, cuja intenção é fazer sempre o melhor.

### 2.1.2 Onisciência

O conceito de onisciência constitui um dos aspectos mais centrais da natureza de Deus, que está associado ao tema de nossa pesquisa. Afinal uma das questões é: se Deus sabe de todas as coisas, por que ele não age para impedir o mal? Como não podemos entrar no debate específico sobre o que é onisciência, vamos abordar o conceito a partir das concepções elaboradas por Swinburne em seu livro *The Coherence of Theism*.

A tradição monoteísta incorporou na sua concepção de Deus o conceito de onisciência e variadas formas de se entender a onisciência divina têm se desenvolvido, trazendo implicações sobre outros aspectos da relação de Deus com a criação e com o próprio homem destinado a ser livre.

Que significa dizer que uma pessoa é onisciente? A resposta parece ser que podemos reconhecer tal propriedade em alguém que pode livremente saber todas as coisas que são logicamente possíveis e não apenas pensadas ou imaginadas por qualquer outro agente.

Conhecer tudo equivale não só a saber tudo que todos os outros agentes sabem, como também ter a capacidade de conhecer plenamente o passado, o presente e o futuro.

O teísta precisa reconhecer que, assim como a onipotência só pode se dar dentro de um conjunto de possibilidades lógicas, assim também conhecer tudo refere-se ao âmbito das coisas que podem logicamente ser conhecidas.

É uma restrição que se impõe ao conceito, como explica Swinburne:

Temos de entender a onisciência de uma forma mais restrita do que assumi-la como sendo a possibilidade de conhecer todas as proposições verdadeiras. Digamos com mais exatidão que um ser é onisciente se ele conhece em cada momento todas as proposições verdadeiras que são logicamente possíveis para ele naquele momento. Este ser P saberá de qualquer outra pessoa Q e de cada momento t o que pode ser conhecido por essa pessoa ou naquele momento, mas em função da maneira como P o capta.[...] Assim todo conhecimento estará, por assim dizer, dentro de seu âmbito. E

eu sugiro que é isso que os teístas pretendem ao dizer 'Deus sabe tudo', antes de prestarem atenção a esses problemas lógicos.<sup>53</sup>

Essa concepção possibilita assumirmos a idéia de onisciência sem incongruências e pressupor adequadamente que Deus sabe de todas as coisas que é logicamente possível para Ele conhecer.

Nesse caso, Swinburne admite que essa capacidade é decorrente do próprio conceito da divindade admitido pelo teísmo. Segundo ele:

No sentido restrito, é coerente supor que exista uma pessoa onisciente. Não haveria nenhuma razão pela qual seria incoerente supor que um espírito, onipresente e criador do universo, é onisciente. Esse espírito poderia responder a qualquer pergunta que lhe fizessem, se decidisse fazê-lo. A condição do universo tanto no passado quanto no futuro seria conhecida por ele com tal clareza – talvez toda a sua história seja vista por ele em um único olhar e fique presente em sua mente – que lhe seria desnecessário realizar uma investigação para descobrir como as coisas tinham sido em anos passados ou seriam nos anos vindouros. Assim como um homem não precisa realizar uma ampla investigação para conhecer aquilo para o qual está olhando agora, assim também na perspectiva teísta Deus não tem necessidade de realizar uma ampla investigação a fim de saber qualquer coisa sobre a história do mundo<sup>54</sup>.

Sendo Deus o criador, está habilitado a conhecer todas as situações que podem ser conhecidas a respeito daquilo que Ele criou. Podemos deduzir que esse conhecimento lhe pertence porque ele é responsável por todo o processo em que se desenvolve a criação. O homem pode conhecer aquilo que está em seu campo de percepção. A percepção divina pode ser entendida de modo semelhante. Tudo, em todo tempo pertence ao campo perceptivo de Deus.

---

<sup>53</sup> “[W]e must understand it [omniscience] in a more restricted way than as knowing of all true propositions. Let us say rather that a being is omniscient if he knows at each time all true propositions which it is logically possible that he entertain then. Such a being *P* will know of each other person *Q* and time *t* what is knowable by that person or at that time described by *P*'s way of picking it out—[...] In that way all knowledge will be, as it were, within his ambit; and that I suggest is what theists are getting at by saying 'God knows all', before these logical problems come to their attention. (SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. Published to Oxford Scholarship Online, 2003 p.172).

<sup>54</sup> “[I]n the restricted sense it is coherent to suppose that there is an omniscient person. There would be no reason why it is incoherent to suppose that a spirit, omnipresent and creator of the universe, is omniscient. Such a spirit, if asked, could give you the answer to any question, if he chose to do so. The state of the universe in the past and future would be so clearly known to him—maybe its whole history would be seen by him at a glance and be held in his mind—that he would not need to conduct an investigation to find out how things had been years ago or would be in years to come. Just as a man does not need to conduct an investigation to know what he is now looking at, no more does God, in the theist's view, need to conduct an investigation in order to know anything about the world's history. (SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. Published to Oxford Scholarship Online, 2003, p172.)

Não há limites para o conhecimento de Deus. As condições em que ele instalou a criação fazem com que sua divindade sustente a coerência dessas possibilidades, mesmo que isso signifique considerar o que será ou não conhecido de antemão.

### **2.1.3. Um ser perfeitamente bom**

Ao analisar o que sejam as ações de Deus, somos instigados a procurar entender quais são as suas motivações. A idéia obviamente assumida por todos é a de que ele é um ser que sempre fará coisas boas ou, no mínimo, com sua ação objetiva, algum bem. Por conseguinte, devemos entender que suas ações não são más e naturalmente não tenderão para algum tipo de mal.

Admitir que Deus só faz coisas boas ou que tende ao bem implica em que uma ação executada por Deus será moralmente boa. Não somente isso, mas que um agente com as características que ele tem escolherá num conjunto de ações aquelas que sejam as melhores.

Compreender que as ações de Deus têm uma natureza moral corresponde a uma das verdades centrais com as quais o teísta, segundo Swinburne, deve estar comprometido: Deus é perfeitamente bom e suas ações são sempre as melhores. Entretanto, isso não exclui o problema da determinação ou indeterminação de um agente perfeitamente livre. Como conceber a liberdade de um agente – Deus – que seria pressionado a escolher sempre o melhor?

A melhor alternativa no caso é reconhecer que esse agente tem plena condição de fazer o que é imperioso que se faça e que também pode, pela mesma condição, abster-se de agir. Assim o que precisa ser entendido é que tipo de juízo moral podemos fazer a respeito d'Ele e se esse julgamento será capaz de alcançar a extensão do julgamento que Ele faz ao optar por agir.

O moralmente correto pode ser conceituado de maneira subjetiva ou objetiva, tendendo Swinburne para a segunda possibilidade. A idéia é que, quando afirmamos que a verdade moral é de natureza objetiva, admitimos que os juízos morais são verdadeiros ou falsos, que a ação à qual eles se referem é certa ou errada, boa ou ruim.

Na busca por um argumento mais consistente frente às generalizações do ceticismo sobre a objetividade dos juízos morais, Swinburne insiste no fato de que diversas áreas do conhecimento apresentam desacordos, que, no entanto, não invalidam sua objetividade. É o caso da filosofia, que é uma disciplina objetiva, embora suscite discussões, que, entretanto, não impedem que se chegue a conclusões objetivas. O mesmo vale da moral, explica Swinburne:

A minha tese, em síntese, é a seguinte. Se a moralidade é objetiva, a concepção naturalista dela é correta e a moralidade se baseia em um conjunto de verdades logicamente necessárias. Em uma disciplina relacionada com verdades lógicas necessárias, por exemplo, a filosofia, é tão fácil ou tão difícil chegar a resultados consensuais, como no caso da moral. Ora, há uma quantidade e qualidade suficiente de consensos sobre métodos e resultados da filosofia para que seja considerada uma disciplina objetiva, e seus resultados considerados verdadeiros ou falsos. Portanto a moral também é adequadamente concebida como uma disciplina objetiva e os julgamentos morais podem ser corretamente considerados verdadeiros ou falsos.<sup>55</sup>

Essa argumentação em favor da objetividade, seja por uma objetividade filosófica, seja por uma objetividade moral, obedece a um propósito maior na teoria de Swinburne que é mostrar que, tendo-se um critério de julgamento moral que permita estabelecer um padrão objetivo para o verdadeiro ou falso, certo ou errado, é possível analisar as ações de Deus.

Deus sabe de maneira objetiva o que é um estado de coisas bom ou ruim. O que faz suas ações serem sempre boas é o fato de serem realizadas por um ser que é bom e que conhece todas as possibilidades de suas escolhas. Ao escolher, Deus faz com que a ação cumpra o propósito de ser a melhor em sua finalidade e a melhor entre todas as possibilidades disponíveis.

---

<sup>55</sup> “So my argument in summary is as follows. If morality is objective, the naturalistic account of it is correct and morality is based on a set of logically necessary truths. In one discipline concerned with logically necessary truths, viz. philosophy, it is as easy or difficult to reach agreed results as it is in morals. Yet there is a sufficient amount and kind of agreement over methods and results in philosophy for it to be termed an objective discipline, and its results termed true or false. Therefore morals is also properly accounted an objective discipline and moral judgements correctly termed true or false.” (SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. Published to Oxford Scholarship Online, 2003, p.207).



#### 2.1.4 Um Ser com quem o homem tem obrigações morais

Um ser com tais qualidades, que escolhe sempre o melhor, acaba por se tornar uma fonte de obrigação moral para o mundo por ele criado e especialmente para o homem – agente livre e dotado de racionalidade.

Não devemos pensar, porém, que Deus se impõe como fonte de obrigação moral pela força do seu poder supremo. Swinburne assume a idéia de que a obrigação moral que temos em atender aos mandamentos divinos pode ser deduzida das motivações morais humanas que são amplamente aceitas como normatizadoras da conduta das pessoas. A primeira dessas motivações diz respeito ao fato que os homens, em geral, têm obrigações morais para com aqueles que os criam e os sustentam.

Como diz Swinburne: “um homem que não faz qualquer esforço para agradar aqueles que fizeram muito por ele manifesta um comportamento moral ruim e errado” (1993, p.212). A gratidão é um dever moral, algo que é intrínseco à existência humana. Trata-se do sentido de responsabilidade e obrigação que existe entre indivíduos que compartilham benefícios.

Tomando um exemplo simples como é a relação entre pais e filhos, Swinburne apela para a semelhança que existe nesse caso com o tipo de relação entre Deus e o homem. Se admitimos Deus como nosso criador e sustentador, devemos obedecer a seus mandamentos pelo fato de Ele ter o direito de dar ordens, principalmente porque suas ordens tenderão sempre para o bem e por isso obedecê-las será a atitude moralmente correta. A respeito disso, Swinburne assim se expressa:

Nós dependemos grandemente de nossos pais para nossa existência inicial e, em menor grau, para nossa existência subsequente, [...] Mas nossos pais só são capazes de trazer-nos à existência e nos sustentar devido à operação de várias leis naturais (p.ex. leis da genética e da embriologia), que na hipótese teísta são atribuídas a Deus. Portanto, nossa dependência de Deus, autor da natureza, se ele existe, é muito maior. É Ele que deu a nossos pais o poder e a inclinação de nos proporcionar a existência e que dá a eles e a outros o poder de nos manter vivos. [...] Nossa obrigação para com Deus, correspondentemente, deve ser muito maior do que para com nossos pais.<sup>56</sup>

---

<sup>56</sup> “We depend to a large extent on our parents for our initial existence and to some extent for our subsequent existence[...]And our parents are only able to bring us into existence and sustain us because of the operation of various natural laws (e.g. the laws of genetics and embryology), the operation of which, is, on the theistic hypothesis, due to God. However, our dependence on God, the author of nature, is, if he exists, far greater. He gave to our parents the

Uma segunda motivação é dada em geral pela situação em que os homens têm obrigações morais quando são tomados por fiéis depositários de algo ou mesmo de uma propriedade de alguém. Os homens receberam o mundo do criador, em condições para viver e desenvolver-se. Essa condição de recebedor faz com que o homem deva ter compreensão das suas obrigações para com aquele que lhe deu algo.

Swinburne declara que Deus pode criar obrigações morais:

Se Deus é o criador do homem e do mundo inanimado, seu mandamento pode impor obrigações que não existiram antes. Por paridade de argumento, os mandamentos do criador podem acrescentar-se à obrigação de fazer uma ação que é obrigatória de qualquer maneira.<sup>57</sup>

Essa é uma razão da obediência dos homens para com o Criador. O homem deve obedecer aos mandamentos de um ser que criou este mundo e que o mantém funcionando. Assim é Deus quem deve dizer de que forma e por quem será usado o que ele criou. Obedecer, por essas razões, cria um vínculo do homem com as ordens divinas e define porque é moralmente correto obedecê-las.

Ter Deus como fonte das obrigações de muitas de nossas boas ações morais é plenamente coerente com as motivações aqui colocadas. Podemos até fazer coisas porque ele mandou, mas não somente isso, o valor maior de nossas ações é que as fazemos para agradá-lo, como forma de gratidão a um benfeitor. É nesse sentido que Swinburne entende que a existência de Deus acaba por tornar-se fonte de obrigações morais.

---

power and inclination to bring us into being, and to them and to others the power to keep us alive.[...] Our obligation to God must be correspondingly very much greater than to our parents.” (SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. Published to Oxford Scholarship Online, 2003 p. 212-213).

<sup>57</sup> “If God is the creator of man and of the inanimate world, his commands can impose obligations which did not exist before. By parity of argument the commands of the creator can add to the obligation to do an action which is obligatory anyway.” (SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. Published to Oxford Scholarship Online, 2003 p.214).

## 2.2. A probabilidade intrínseca do teísmo.

### 2.2.1. A simplicidade do teísmo.

A probabilidade intrínseca do teísmo é uma questão que se ajusta ao que se espera de uma hipótese com probabilidade prévia. Entre os fatores que apontam para essa característica da hipótese – conhecimento de fundo, escopo e simplicidade – é preciso que ela tenha ao menos um deles. No caso do teísmo, Swinburne defende que o fator aplicável e que importa é a simplicidade.

Segundo Swinburne, essa simplicidade se dá porque o teísmo é uma explicação pessoal - em que fenômenos resultam da ação intencional de uma pessoa em virtude de ela ter as condições para isso. Deus é um agente com todas as condições para dar conseqüência às suas intenções, ao que ele como agente livre delibera realizar.

Admitir que existe um Deus e que esse Deus é a explicação pessoal de fenômenos, representa, entre outras alternativas, a escolha por uma hipótese provável. Veremos adiante a questão da explicação pessoal, mas precisamos primeiro esclarecer por que a hipótese teísta é simples a partir do tipo de Deus postulado. A idéia de que um ser pode ser entendido como mais simples que complexo leva a admitir sua existência como uma verdade provável a priori.

Vejamos algumas características que nos levam à simplicidade da pessoa postulada. Swinburne primeiro reivindica o seguinte tipo de pessoa:

O teísmo postula um Deus que é apenas uma pessoa, não muitas. Postular uma substância é fazer uma postulação bastante simples. Ele é infinitamente poderoso, onipotente. Esta é uma hipótese mais simples que a hipótese de que existe um Deus que tem tal e tal poder limitado (por exemplo, o poder de reordenar a matéria, mas não o poder de criá-la)<sup>58</sup>.

O questionamento que se faria naturalmente sobre essa pessoa seria: O que é mais simples, um ser de ordem finita ou infinita? O que podemos colher é

---

<sup>58</sup> “[T]heism postulates a God who is just one person, not many. To postulate one substance is to make a very simple postulation. He is infinitely powerful, omnipotent. This is a simpler hypothesis than the hypothesis that there is a God who has such-and-such limited power (for example, the power to rearrange matter, but not the power to create it). (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p.97).

que quando admitimos a finitude de algo ou alguém precisamos explicar a extensão em que se dão os limites e por que os limites são estes ou aqueles.

Mas a hipótese de uma pessoa com atributos em grau infinito é mais simples, porque não precisamos saber tudo que cerca suas possibilidades, porque todo e qualquer caso pertinente a esta pessoa poderá ser considerado.

A segunda reivindicação trata da condição do conhecer do ser que é postulado pelo teísmo. A questão que nos vem é se nos pareceria mais simples admitir um ser com todo conhecimento que é logicamente possível ou com conhecimento limitado a certas coisas e situações?

Swinburne nos lembra que aquilo que assumimos como conhecimento tem relação com crenças e faz um interessante paralelo como podemos ver a seguir:

Pessoas humanas têm algumas poucas crenças finitas, umas verdadeiras, outras falsas, umas justificadas, outras não. Na medida em que elas são verdadeiras e justificadas (ou de certo modo justificadas em alguma medida), crenças significam conhecimento. Pareceria mais consoante com sua onipotência que um ser onipotente tivesse crenças que significassem conhecimento, pois, sem crenças verdadeiras acerca das conseqüências de suas ações, você deixa de se dar conta de suas intenções. Crenças verdadeiras deixam de significar conhecimento apenas se elas são verdadeiras por acidente. Mas se as propriedades divinas são possuídas de modo necessário, as crenças de Deus não poderiam ser falsas e assim, não poderiam ser verdadeiras por acidente. E se um ser onipotente tem conhecimento, a suposição mais simples é postular que o ser onipotente é limitado em seu conhecimento, bem como em seu poder, apenas pela lógica. Neste caso, ele teria todo o conhecimento que é logicamente possível que uma pessoa tenha - ou seja, ele seria onisciente<sup>59</sup>.

A idéia que nos remete ao aspecto da simplicidade da hipótese teísta é que o ser em questão, por ter todo o poder, tem, em consonância com a sua onipotência, condições de conhecer tudo que é logicamente possível conhecer.

---

<sup>59</sup> “Human persons have some few finite beliefs, some true, some false, some justified, some not. In so far as they are true and justified (or at any rate justified in a certain way), beliefs amount to knowledge. It would seem most consonant with his omnipotence that an omnipotent being have beliefs that amount to knowledge. For, without true beliefs about the consequences of your actions, you may fail to realize your intentions. True beliefs fail to amount to knowledge only if they are true by accident. But, if the divine properties are possessed necessarily, God’s beliefs could not be false, and so could not be true by accident. And, if an omnipotent being has knowledge, the simplest such supposition is to postulate that the omnipotent being is limited in his knowledge, as in his power, only by logic. In that case he would have all the knowledge that it is logically possible that a person have—that is, he would be omniscient.” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p. 97-98).

Uma terceira reivindicação é a de que um ser perfeitamente livre é um tipo de pessoa mais simples do que alguém cujas intenções para agir estejam ligadas a fatores causais que podem influenciar suas decisões. Pois toda ação poderia pedir uma explicação daquilo que influenciou essas decisões, o que é claramente mais complexo.

O teísmo, segundo Swinburne, postula um ser cujas intenções para agir são dadas por sua capacidade totalmente livre de escolha. Ele assim expressa esse parâmetro:

Mas uma pessoa estruturada com uma especificação minuciosa acerca de como agir é uma pessoa mais complexa do que uma cujas ações são determinadas no momento da escolha apenas por sua escolha não causada. Tal ser eu chamo um ser perfeitamente livre. O teísmo ao postular que Deus é perfeitamente livre faz a suposição mais simples acerca de sua escolha de intenções<sup>60</sup>.

A conexão dessas propriedades, uma conduzindo à outra, mostra que a hipótese de que há um Deus com tais características é uma hipótese simples. Considerando tais características, podemos considerar esse ser como explicação última. Portanto, não se faz necessário, nem possível ir além desse ser para explicar que algum evento seja levado a efeito.

Swinburne deixa para os que têm alguma dificuldade com a pertinência dessas propriedades de Deus o seguinte questionamento:

Uma substância que é essencialmente onipotente, onisciente e perfeitamente livre é necessariamente o término de uma explicação completa. Isso porque, se algum estado de coisas *E* é explicado como levado a efeito por Deus em virtude de seus poderes, crenças e intenções de levar a efeito *E*, como poderia a ação ser ulteriormente explicada?<sup>61</sup>

Esse questionamento nos conduz a outro aspecto da probabilidade prévia da hipótese, que consiste em colocar-se como explicação última para um evento, ou seja, neste caso, assumir Deus como explicação pessoal para a existência do mundo.

---

<sup>60</sup> “But a person with an inbuilt detailed specification of how to act is a much more complex person than one whose actions are determined only by his uncaused choice at the moment of choice. Such a being I call a perfectly free being. Theism in postulating that God is perfectly free makes the simplest supposition about his choice of intentions.” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p. 97-98).

<sup>61</sup> “A substance who is essentially omnipotent, omniscient, and perfectly free is necessarily a terminus of complete explanation. For, if some state of affairs *E* is explained as brought about by God in virtue of his powers and beliefs and intentions to bring about *E*, how can the action be further explained?” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p. 97-98).

Veremos a seguir que, ao postular um Deus com essas infinitas capacidades, o teísmo torna-se uma hipótese que melhor explica esse evento (a existência do mundo) do que as teorias rivais. Especialmente porque assumir um Deus com tais capacidades torna mais provável esperar pela existência do mundo como o conhecemos do que de um outro tipo de mundo.

### 2.3 O poder explicativo do teísmo.

O teísmo, assumido como uma hipótese, que entre outras características, é dotada de probabilidade intrínseca, graças à sua simplicidade, tem um poder explicativo maior do que aquelas teorias que se coloquem como rivais ao que por ele é explicado, inclusive do que a hipótese que é a sua negação.

Nesse caso, para Swinburne, “a força do argumento de  $e$  para  $h$  dependerá, tanto do fator constante ( $P(h/k)$ ) quanto do poder explicativo do teísmo com respeito àqueles fenômenos, ou seja, quão mais provável a existência de Deus torna a ocorrência daqueles fenômenos do que seria se nós não a assumíssemos ” (2004, p.110).

O teísmo é pela verdade que postula uma hipótese que naturalmente é candidata a explicar vários fenômenos e mais especificamente o fenômeno da origem do universo e de suas contingências.

Para Swinburne, o teísmo tem essa condição nos seguintes termos:

O Deus do teísmo é um bom candidato para uma solução definitiva, na medida em que o mundo e suas operações ( $e$ ), se não forem sustentados por Deus ( $P(e \& \sim h/k)$ ), têm uma probabilidade intrínseca significativamente mais baixa do que a existência de Deus ( $P(h/k)$ ), e assim precisam muito mais de explicação que esse último, de modo que, se a hipótese do teísmo torna mais provável que  $e$  ocorra do que se o teísmo fosse falso, ( $P(e/h \& k)$ ) excede ( $P(e/\sim h \& k)$ )<sup>62</sup>.

Essa afirmação de Swinburne encaminha o nosso raciocínio para o questionamento das demais hipóteses explicativas. Assim, que hipóteses

---

<sup>62</sup> “[T]he God of theism is a good candidate for a stopping point, in so far as the world and its operations ( $e$ ), if not sustained by God, have a significantly lower intrinsic probability ( $P(e \& \sim h/k)$ ) than the existence of God ( $P(h/k)$ ), so that the former is much more in need of explanation than the latter, and, if the hypothesis of theism makes it more likely that  $e$  will occur than it would be if theism were false, ( $P(e|h \& k)$ ) exceeds  $P(e|\sim h \& k)$ .” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p. 111).

poderiam rivalizar com o teísmo como explicação para este fenômeno - o universo e suas contingências - em condições de exceder a sua probabilidade? Se pudéssemos confrontar o teísmo com várias teorias  $h_1$ ,  $h_2$ ,  $h_3$  qual delas poderia ter maior probabilidade que o teísmo (h)?

As reflexões que seguem indicam que hipóteses rivais não conseguem ter uma probabilidade prévia maior que o teísmo, principalmente pela falta de simplicidade e porque não se tem como adequar a elas nesse caso algum conhecimento de fundo. Vejamos alguns casos que diretamente se aplicam a essa comparação.

### **2.3.1. Teísmo e principais hipóteses rivais**

#### *a. Um deus limitado*

Pelas considerações sobre a simplicidade do teísmo, na forma assumida, somos levados a compreender que a hipótese de um deus limitado não seria mais provável que a hipótese de um Deus ilimitado. Fundamentalmente porque um deus limitado equivale a um tipo de ser cujas ações teriam de ser justificadas por algo que estivesse para além dele. Seria necessário recorrer a fatores externos que influenciaram tais ações.

A finitude, no caso de um deus postulado como limitado, é algo que complica em vez de simplificar uma hipótese, pois para cada limite apresentado temos que dar as razões de tal limite. Um deus limitado, por exemplo, não poderia possuir inúmeras propriedades que conectadas umas com as outras tornam possível (explicam) eventos que esperamos que um Deus crie.

#### *b. Politeísmo*

Seguindo o mesmo critério (a simplicidade da hipótese), devemos admitir que é mais simples o monoteísmo do que o politeísmo. Aceitar vários deuses implica admitir uma ordem de poderes distribuídos entre vários seres em que para cada evento haveria possivelmente mais de uma explicação. Ter-se-ia que justificar a intenção, crenças e poderes dos deuses que fossem explicação de determinado evento.

É mais simples postular um único tipo de ser que reúna todas as condições para explicar (tornar prováveis) fenômenos como a existência do

mundo, uma vez que seja possível a partir do entendimento do que sejam as intenções deste único ser obter-se a explicação para o evento esperado.

### *c. Naturalismo*

Como estamos vendo, as hipóteses rivais ao teísmo apresentam-se como alternativas pouco prováveis, principalmente por não serem hipóteses com probabilidade prévia que possa ser admitida, principalmente quando são confrontadas com a exigência da simplicidade.

Mesmo a hipótese naturalista enfrenta essa dificuldade. Caso fosse abandonado o teísmo para se admitir qualquer substância física como fator de onde a existência do universo se deu, tal substância seria algo de propriedades muito complexas.

O grau das propriedades dessa substância seria naturalmente finito, o que requereria apresentar a justificção dessa finitude específica. Por esse conjunto fechado de condições, esta hipótese também é menos provável que o teísmo.

### **2.3.2. Teísmo e confirmação por indícios cumulativos**

Estamos considerando uma epistemologia que trabalha com o conceito de que a verdade é dada como provável em graus. A partir da probabilidade prévia da hipótese postulada, o grau dessa verdade pode aumentar ou diminuir conforme os indícios relevantes que a ela se vinculem e assim a confirmem ou a infirmem.

Já observamos que o parâmetro dessa interpretação do peso probabilístico da hipótese é dado pelo teorema de Bayes, que referenda a atribuição de valores probabilísticos às crenças mediante a comparação entre hipóteses e entre hipóteses e razões para prová-las.

Por isso, encontrar ou não indícios a partir do que informa uma hipótese nos traz elementos que permitem medir o grau de verdade da hipótese. O poder explicativo, ou seja, a capacidade que possui a hipótese de tornar provável um determinado evento ou conjunto de eventos depende dessa relação que pode ser expressa formalmente pelo teorema, que permite concluirmos qual o grau de verdade da hipótese.



Segundo Swinburne, “os argumentos podem dar sustento uns aos outros ou, alternativamente, enfraquecer uns aos outros” (2004.p.12).

Essa relação cumulativa entre argumentos no caso do teísmo é expressa por Swinburne nos seguintes termos:

A fim de levar em conta o efeito cumulativo dos argumentos, vou considerá-los um a um, começando com o argumento cosmológico e incluindo os argumentos do mal e do ocultamento contra a existência de Deus, e perguntando quanto as premissas de cada argumento acrescentam ou subtraem da força dos argumentos anteriores. [...] O problema crucial, contudo, é se todos os argumentos tomados em conjunto tornam provável que Deus existe, se a ponderação de todos os indícios relevantes favorece a afirmação do teísmo ou não.<sup>63</sup>

Como sua construção teórica nesse caso depende em muito do efeito cumulativo dos argumentos, ele evoca a conjunção das razões implicadas como possibilidade de se compor um quadro favorável, no qual os argumentos do tipo indutivo, associados um ao outro, vão confirmando a hipótese, no caso, de que Deus existe.

Entre os indícios considerados relevantes, Swinburne elenca a existência do mundo físico e dos acontecimentos milagrosos. De acordo com ele, esses indícios devem ser confrontados com a hipótese para lhe avaliar o grau de confiabilidade. A idéia é que, quanto mais razões favoráveis existirem, maior será a probabilidade de a hipótese ser verdadeira. Sua explicação é dada nos seguintes termos:

Considere  $h$  como nossa hipótese “Deus existe”. Considere  $e^1$ ,  $e^2$ ,  $e^3$  e assim por diante, como as várias proposições que se propõem como razões a favor ou contra a sua existência, cuja conjunção constitui  $e$ . Considere  $e^1$  como existe um universo físico. Então, temos o argumento que conclui de  $e^1$  para  $h$ , um argumento cosmológico. Ao considerar este argumento assumirei que não temos outra razão relevante e assim  $k$  será uma mera razão tautológica. Assim,  $P(h/e^1 \& k)$  representa a probabilidade que Deus existe, dado que existe o universo físico e dadas também meras razões tautológicas, que podem ser ignoradas. Se  $P(h/e^1 \& k) > \frac{1}{2}$ , então o argumento de  $e^1$  para  $h$  será um bom argumento P-indutivo. Se  $P(h/e^1 \& k) > P(h/k)$ , então o argumento é um bom argumento C-indutivo. Mas quando considerar o segundo argumento, a partir de  $e^2$  (que será a conformidade do universo com a ordem temporal), usarei

---

<sup>63</sup> “In order to consider the cumulative effect of arguments, I shall consider them one by one, starting with the cosmological argument and including the arguments from evil and from hiddenness against the existence of God, and ask how much the premisses of each argument add to or subtract from the force of the previous arguments [...] The crucial issue, however, is whether all the arguments taken together make it probable that God exists, whether the balance of all the relevant evidence favours the claim of theism or not.” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p.13).

$k$  para representar a premissa do primeiro argumento  $e^1$ ; e assim  $P(h/ e^2 \& k)$  representará a probabilidade de que Deus exista dado que existe um universo físico e que este está sujeito à ordem temporal. E, quando considerar o terceiro argumento, a partir de  $e^3$ ,  $k$  representará a premissa do segundo argumento ( $e^1 \& e^2$ ) e assim por diante. Desta maneira todas as razões relevantes serão eventualmente integradas em nossa ponderação.<sup>64</sup>

Essa explicação nos permite ver que os argumentos devem ser tomados de forma cumulativa porque um argumento tomado isoladamente pode não ser suficiente para tornar a hipótese verdadeiramente provável.

Segundo os estudos apresentados por um atento pesquisador da temática no Brasil, Agnaldo Portugal, temos a seguinte explicação:

A concepção bayesiana de raciocínio indutivo probabilístico propõe relacionar os dois tipos de raciocínio por meio da regra do condicionamento, segundo a qual, quanto mais indícios em favor de uma hipótese, mais confirmada ela se torna, de modo cumulativo. O papel desempenhado pelo teorema de Bayes nesse controle de estimativa é o de regular o quanto o grau de crença na hipótese deve ser atualizado em vista dos dados considerados. Desse modo, a fórmula de Bayes é um meio de revisar nossa opinião prévia em vista de dados pertinentes por meio da regra de condicionamento.<sup>65</sup>

Com esses elementos, podemos concluir que a exposição dos argumentos de Swinburne aponta para o fato de que, com base no uso do cálculo probabilístico, é possível admitir racionalmente que a hipótese da existência de Deus é provável.

---

<sup>64</sup> “Let  $h$  be our hypothesis — ‘God exists’. Let  $e_1, e_2, e_3$ , and so on be the various propositions that people bring forward as evidence for or against his existence, the conjunction of which form  $e$ . Let  $e_1$  be ‘there is a physical universe’. Then we have the argument from  $e_1$  to  $h$  — a cosmological argument. In considering this argument I shall assume that we have no other relevant evidence, and so  $k$  will be mere tautological evidence. Then  $P(h|e_1 \& k)$  represents the probability that God exists given that there is a physical universe—and also given mere tautological evidence, which latter can be ignored. If  $P(h|e_1 \& k) > 1/2$ , then the argument from  $e_1$  to  $h$  is a good P-inductive argument. If  $P(h|e_1 \& k) > P(h|k)$ , then the argument is a good C-inductive argument. But, when considering the second argument, from  $e_2$  (which will be the conformity of the universe to temporal order), I shall use  $k$  to represent the premiss of the first argument  $e_1$ ; and so  $P(h|e_2 \& k)$  will represent the probability that God exists, given that there is a physical universe and that it is subject to temporal order. And, when considering the third argument, from  $e_3$ ,  $k$  will represent the premiss of the second argument ( $e_1 \& e_2$ ). And so on. In this way all relevant evidence will eventually be fed into our assessment.” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*, second edition. Oxford. Clarendon Press. 2004, p.17).

<sup>65</sup> PORTUGAL, Agnaldo C. *Richard versus Richard*, In. A Questão de Deus na História da Filosofia. Vol I. Coordenação Maria Leonor L. O. Xavier. Editora Zéfiro, Sintra, Portugal. 2008, p.382.

Por outro lado, um argumento provável é racional e, por isso, embora não seja conclusivo, pode ser racionalmente admitido. Como nos demais campos do conhecimento, uma hipótese pode ter seu argumento principal apoiado por outros argumentos.

### 2.3.2.1 Porque o teísmo explica certos indícios importantes melhor que o naturalismo.

A primeira provocação que um fenômeno ou um evento nos traz se aplica ao fato de sabermos por que ele ocorreu. Assumir um tipo de explicação é admitir que determinado evento tem determinada causa que opera por alguma razão. Isso nos remete à necessidade de descobirmos o que explica tal evento, qual a natureza causal que está por trás dele.

Interpretando a argumentação de Swinburne, podemos afirmar que os eventos e fenômenos podem ser explicados a partir de duas causas distintas. Uma pode ser a intencionalidade de um agente e a outra leis naturais que aliadas a certas condições em determinado momento dão origem ao fenômeno. Ampliando o conceito, Swinburne defende que há casos em que as duas causas podem estar reunidas na origem de um fenômeno ou evento.

Em ambos os casos as razões do evento indicam diferentes padrões de explicação. Há dois tipos de explicação, uma é chamada de científica e a outra de pessoal. Os dois padrões são pertinentes e não redutíveis um ao outro, embora possam ser combinados para explicar uma ocorrência mais complexa.

No sentido em que estamos considerando o poder explicativo de uma hipótese, o teísmo, estamos assumindo que eventos, como a origem do universo e seu funcionamento, são causados pela ação de um agente com intenção e condições de causar tal evento.

Entre as hipóteses rivais, o principal contraponto ao teísmo é o naturalismo. Este assume que o mundo consiste exclusivamente de entidades naturais e conseqüentemente postula que a explicação para o universo e a natureza está em substâncias naturais, sem a necessidade da ação de um agente intencional, como postulado pelo teísmo.

O problema consiste, portanto, em saber qual tipo de explicação do mundo físico como o conhecemos é melhor, a pessoal ou a científica.

### 2.3.2.1.1. Tipos de explicação, a explicação científica.

Para muitos fenômenos, suas causas são encontradas na própria natureza ou em outros fenômenos que lhes estão próximos. Quando descobrimos as causas que se associam ao fenômeno normalmente o fazemos utilizando critérios científicos. Ora, essa é uma maneira adequada de interpretar os fenômenos. Podemos concluir que o padrão de explicação científica é válido nesses casos, ainda que em algumas situações ele atinja êxito apenas de maneira parcial na explicação do fenômeno.

Vamos entendendo que a explicação científica é condicionada pela relação entre lei e condições iniciais. Esse princípio postula que as leis podem ser mais ou menos fundamentais.

Para Swinburne, o que tem prevalecido em termos de concepção da natureza é uma visão determinística, na qual a explicação científica refere-se aos casos de probabilidade física, ou seja, nos quais a chance de o fenômeno ser o que é está entre 1 e 0.

Para maior clareza, Swinburne propõe que as leis da natureza possam ser descritas nos seguintes termos:

O modo pelo qual isso é normalmente desenvolvido é o que podemos chamar de descrição das leis da natureza em termos de substâncias, poderes e tendências (S-P-T). Os “objetos” (“o que”) que causam são substâncias individuais – este planeta, estas moléculas de água. Eles causam efeitos em virtude de seus poderes de agir assim e de suas tendências (determinísticas ou probabilísticas) para exercer esses poderes sob certas condições, em geral quando levados a agir assim por outras substâncias. Poderes e tendências (o “porquê”) estão, então, entre as propriedades das substâncias. Leis da natureza são, pois, propriamente regularidades – não da mera sucessão espaço-temporal (como para Hume) – mas regularidades nos poderes causais (manifestos e não manifestos) de substâncias de vários tipos.<sup>66</sup>

---

<sup>66</sup> “The way in which this is normally developed is what we may call the substances-powers-and-liabilities (S–P–L) account of laws of nature. The ‘objects’ (the ‘what’) that cause are individual substances—this planet, those molecules of water. They cause effects in virtue of their powers to do so and their liabilities (deterministic or probabilistic) to exercise those powers under certain conditions, often when caused to do so by other substances. Powers and liabilities (the ‘why’) are thus among the properties of substances. Laws of nature are then just regularities—not of mere spatio-temporal succession (as with Hume), but regularities in the causal powers (manifested and unmanifested) of substances of various kinds.” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p. 33).

De acordo com essa descrição das leis da natureza, não são elas as causas explicativas dos eventos em termos diretos. Com efeito, segundo Swinburne: “Enquanto a causação está essencialmente envolvida nas leis, as leis não estão envolvidas na causação” (2004. p.34).

Mesmo admitindo essa descrição de como se constituem as leis da natureza, Swinburne entende que a descrição S-P-T não equaciona o problema do “por que” essas substâncias têm esses poderes e essas tendências. Razão pela qual podemos concluir que uma explicação científica, mesmo nesse modelo, embora possa trazer explicações prováveis sobre muitas coisas, não é suficiente para explicar um evento como a origem do universo e por decorrência seu funcionamento.

#### 2.3.2.1.2. O teísmo se põe como explicação pessoal.

Porém, há eventos cujas causas não são encontradas na própria natureza. Pelo contrário, há muitos eventos cuja causa é a ação intencional de algum agente que tem o poder de levá-lo a efeito. Dado que foi uma pessoa que causou tal evento, a melhor maneira de explicá-lo é através de uma explicação pessoal.

O aspecto sobre o qual construímos o entendimento do que seja uma explicação pessoal, no dizer de Swinburne, está muito ligado à condição de intencionalidade do sujeito como podemos verificar em seu texto:

Na explicação pessoal, a ocorrência do fenômeno *E* é explicada como levada a efeito por um agente racional *P* perfazendo alguma ação intencionalmente.<sup>67</sup>

Suposto que a explicação pessoal quer dizer que uma pessoa é a causa do fenômeno, Swinburne propõe que devemos procurar saber quando o agente racional *P* causa o fenômeno *E* intencionalmente e quando o agente o causa não intencionalmente.

Essa preocupação tem sentido, porque pode haver algo que impeça o agente de realizar a sua intenção e ainda há a questão do querer do agente

---

<sup>67</sup> “In personal explanation the occurrence of a phenomenon *E* is explained as brought about by a rational agent *P* doing some action intentionally.” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p. 35).

que só lhe pertence. Isso irá requerer uma melhor definição da explicação pessoal porque as ações do agente podem ser de dois tipos: básicas ou mediadas.

*a. A intencionalidade do agente*

A intencionalidade, que constitui o fundamento da explicação pessoal, é assim definida por Swinburne:

Agir intencionalmente é exercer uma ação causal numa certa direção, que será bem sucedida em produzir o efeito pretendido se o agente tem o poder requerido.<sup>68</sup>

Entretanto a explicação pessoal, segundo Swinburne, pode basear-se em duas espécies de intencionalidade do agente. O primeiro caso é aquele em que o agente consegue eficazmente realizar o evento, quando sua ação se conecta sem mais com sua intenção. Nesse tipo de evento podemos obter uma explicação completa.

Em segundo lugar, podemos encontrar ações nas quais o agente usou algo além dele próprio para executá-la. Uma ação desse tipo será mediada, o que pode complicar a explicação, dado que será preciso tentar entender qual foi a intenção do agente, porque o efeito não se liga a ele diretamente. Nesses casos, para que a explicação não fique parcial, pode-se lançar mão da explicação científica que se serve de fatores externos ao sujeito para que se alcance uma explicação completa do evento.

A escolha de um padrão de explicação deve ser feita a partir do próprio fenômeno investigado. Essa escolha será positivamente produtiva se a investigação considerar adequadamente qual é a natureza do fenômeno e se o mesmo é ou não fruto da intenção de um agente. Como resultado de uma escolha que segue desse princípio, uma explicação pessoal pode ser adotada e assim se chegar a uma conclusão cujo valor de verdade seja bastante provável.

---

<sup>68</sup> "To act intentionally is to exercise causal agency in a certain direction, which will succeed in producing the intended effect if the agent has the requisite power." (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p.43).

Segundo o teísmo, Deus é um agente dotado de intencionalidade e por isso sua ação será uma ação pessoal. Isso significa que os eventos do mundo, que se associam a ele como causa, devem ser explicados com base em suas intenções. O teísta poderá satisfatoriamente se apoiar nesse padrão de explicação para justificar a sua crença, sem recorrer ao padrão científico, porque as ações de Deus não se enquadram nesse segundo tipo de explicação.

Essa solução é admitida por Swinburne como racionalmente suficiente para explicar certos tipos de fenômeno:

A explicação pessoal pode explicar sem que haja uma explicação científica da ocorrência e operação dos fatos envolvidos nela.<sup>69</sup>

A ação de Deus remete à explicação pessoal e não comporta explicação científica, nem em parte. As ações de Deus não podem ser explicadas cientificamente porque ele não está submetido de forma alguma a leis e condições que não sejam causadas por ele.

Para Swinburne, “As próprias intenções de Deus por si mesmas explicam que ele faça o que faz” (2004, p.49). Por isso podemos acompanhar seu entendimento de que a explicação pessoal de Deus não é mediada, mas é uma explicação pessoal última. Também é diferente da explicação pessoal mundana. É que pelo fato de não ter um corpo físico, ele não está (o conjunto de suas intenções) relacionado a qualquer tipo de objeto que possa provocar sua intenção, ela é totalmente livre.

#### **2.4. O teísmo é uma crença justificada, segundo os padrões adotados**

Nossa análise até aqui permitiu concluir que com os postulados epistemológicos adotados, a hipótese teísta parece estar justificada. Pois ela tem boa probabilidade prévia, bom poder explicativo e apresenta coerência lógica.

Se tomado como a hipótese que tem maior probabilidade prévia, o teísmo fornecerá uma explicação mais plausível para os eventos que nos

---

<sup>69</sup> “Personal explanation may explain without there being a scientific explanation of the occurrence and operation of the factors involved in it.” (SWINBURNE, Richard. *The Existence of God, second edition*. Oxford. Clarendon Press. 2004, p..49).

acompanham nesse mundo. Como vimos é uma hipótese que não é superada pelas suas rivais, pois o teísmo se coloca como mais simples e em condições de dar as causas para os fenômenos que postulamos serem causados por um agente intencional.

Concluimos, então, que essa hipótese é admitida pelo seu poder explicativo. A existência de Deus pressuposta nesses termos é uma verdade contingente. Não se trata de afirmar a priori "Deus existe", mas de, a partir da existência em geral das coisas e do mundo dos eventos que podemos conhecer, concluir que o poder explicativo da hipótese teísta é alto comparativamente falando.

Como exposto no primeiro tópico desse capítulo, a inferência dos argumentos C-indutivos aqui assumidos como provas da hipótese do teísmo, pode ser aceita se considerarmos um fenômeno mais geral como, por exemplo, a existência do mundo físico.

A probabilidade em vista das razões disponíveis nesse caso deve ser reconhecida se os argumentos estão sendo levados em conta de forma cumulativa. Para Swinburne, a maior parte dos argumentos em favor da existência de Deus é do tipo C-indutivo, de modo que, se todos os argumentos que se relacionam com a hipótese forem tomados em seu conjunto, a hipótese que Deus existe terá num argumento P-indutivo, um argumento em seu favor. E se este argumento for forte indicará que a probabilidade da hipótese pode ser maior que  $\frac{1}{2}$  ( $P_{(p)} > 0,5$ ) e por isso deve ser assumida como uma hipótese mais provável que sua contraditória. Logo é uma hipótese verdadeira.

Vemos que há uma forte relação entre as razões alegadas e o tipo de argumento que dá probabilidade à hipótese. Mas há argumentos do tipo C-indutivo que podem diminuir a probabilidade da hipótese. Um evento deste mundo que não pode ser esquecido e que tem esse efeito sobre a hipótese teísta é o mal. Reconhecendo esta circunstância, Swinburne procura justificar por que esse fato não diminui o grau de probabilidade da hipótese e dedica-se a explicar como o mal deve ser entendido no conjunto da criação. Destacamos a seguir em nosso trabalho essas duas tarefas teóricas do pensador britânico.



### 3. O MAL COMO PROBLEMA PARA O TEÍSMO

Que o mal acontece e é percebido pelos sentidos das criaturas que habitam neste mundo em sua esfera física é um fato inegável. Presenciamos no mundo contemporâneo ações tão cruéis e desmedidas que nos perguntamos o que leva seus agentes a pensarem acerca de si mesmos como auto-suficientes, como uma espécie superior, que até se sente no direito de humilhar, ferir, matar o próximo.

Além disso, a natureza cega do mal – especialmente o mal que tem sua origem na natureza, os terremotos, enchentes, incêndios e outras catástrofes – faz o problema persistir inquietando os religiosos: se Deus é bom, por que coisas más acontecem até mesmo aos justos?

A análise do problema nos remete a dois pontos cruciais: um é o conceito de mal e o que realmente são as coisas que nos trazem todo tipo de infortúnio nessa vida. O outro é se essas coisas podem comprometer uma hipótese, no caso a hipótese teísta, que tem nas evidências do cotidiano um dos principais elementos argumentativos de sua sustentação.

O próprio Swinburne enquanto adepto do conceito de Deus abraçado pelo monoteísmo ocidental entende que é necessário dar essas explicações. Ao fazê-lo ele desenvolve algumas postulações sobre o mal que mais adiante serão justificadas por meio de uma teodicéia.

Enfrentar esse problema é realmente algo inevitável para o teísta que tem o projeto de afirmar racionalmente a existência de Deus. A incompatibilidade entre a existência de Deus e a faticidade do mal no mundo, levantada pelo ateu, deve ser examinada sob a ótica tanto do conceito de mal quanto do argumento que leva a essa incompatibilidade.

A solução de Swinburne que aqui apresentamos seguirá inicialmente explicando o conceito de mal que ele adota. Essa linha de raciocínio é pertinente porque a distinção entre dois tipos de mal, que ele introduz, lhe será útil na hora de atribuir responsabilidades pela ocorrência do mal. Veremos que isso será um ponto de sustentação importante para sua tese de que o mal não é um problema que sozinho comprometa a probabilidade da existência de Deus.

### **3.1. O conceito de mal**

#### **3.1.1. O mal natural e o mal moral**

A perspectiva do problema nos remete ao conceito de mal. Explicar esse conceito não é fácil. As questões que o cercam podem nos conduzir em várias direções, por exemplo, a problematizar o conceito pelo viés da psicologia, ou então a limitá-lo como um problema relacionado à ética, ou ainda a tratá-lo como uma questão social. De fato, todas essas áreas envolvem esse conceito, cada uma dando ao mal a definição que lhe é cabível no respectivo contexto.

Na filosofia, a interpretação desse fenômeno vem de longe, desde os gregos. Como vimos anteriormente, a discussão mistura duas questões: o que é o mal e qual a origem do mal. Com o advento do cristianismo e sua repercussão doutrinária no mundo ocidental essa mistura ganhou novos ingredientes.

Como vimos em Agostinho e em todo processo posterior a ele, a idéia do mal estava associada à privação do bem no contexto da maravilha da criação. Embora não fosse um ente, o mal tinha o status de uma explicação metafísica, ou seja, era concebido como a privação de alguma coisa que um determinado ser deveria ter. Assim, o mal não tem uma natureza positiva, mas é justamente a falta de algo positivo correspondente ao que deve ser a realidade que existe como propósito divino.

Leibniz avançou um pouco mais na questão e definiu o mal em sentidos diferenciados, como metafísico, moral e natural, além de estabelecer uma cadeia de relações entre eles.

Essa definição do termo se torna indispensável para maior clareza e discussão. Veremos a seguir que a definição do conceito é trabalhada por Swinburne em duas frentes. Em uma, ele segue a conceituação definida em termos dos aspectos chamados de mal moral e mal natural, enquanto em outra frente ele tenta fazer uma distinção entre mau e maligno.

Antes de definirmos esses termos, é preciso esclarecer uma questão terminológica. Como é freqüente nos autores ingleses, Swinburne usa a expressão “estado de coisas” (state of affairs) para designar os fatos no sentido

amplo, o que em alguns casos poderia ser traduzido em português por “situações” ou “fatos” ou mesmo “coisas”. Neste sentido, os males, os acontecimentos que trazem infortúnio e dor são apresentados como “estados de coisas” maus.

Entendendo que passamos por tais *estados de coisas*, Swinburne conceitua o mal moral nos seguintes termos:

Entendo que mal moral inclui todo o mal causado deliberadamente pelos seres humanos ao fazerem o que não deviam e também o mal constituído por essas ações deliberadas e por faltas resultantes de uma negligência.<sup>70</sup>

Trata-se de toda ação, produzida por agentes morais livres, que resulte em sofrimento, dor ou prejuízo a si mesmos ou a terceiros, bem como dessas mesmas conseqüências negativas de tais ações deliberadas. Elas possuem um vínculo estreito com o uso do livre-arbítrio que, para o teísta, é um dos aspectos mais profundos e relevantes da criação divina.

Já o mal natural, tem a seguinte definição:

Todo mal que não for deliberadamente produzido por seres humanos e que estes não permitam que aconteça por negligência.<sup>71</sup>

Trata-se aqui daqueles males que acontecem por força da natureza. Nesse caso estão, além dos fenômenos da natureza, os acontecimentos em que não há um agente livre da ação que resultou no mal.

Na obra de Swinburne, esses dois conceitos são definidos dessa maneira. Sua preocupação será mostrar que as duas formas de mal existem conectadas a finalidades que fazem parte da vida humana. Por isso, vamos aprofundar a questão, pois o próprio Swinburne nos indica sua intenção de usar o conceito de mal de uma forma nova. Isso ele o faz em uma reflexão sobre como devemos entender os estados de coisas, termo que ele emprega, como foi dito, em sentido muito amplo, abrangendo seja atos humanos seja realidades intramundanas em toda a sua extensão.

A seguinte passagem exprime bem as características inovadoras da terminologia e da concepção de Swinburne sobre o mal.

---

<sup>70</sup> SWINBURNE, R. *Será que Deus existe?* Tradução de Desidério Murcho, Editora Gradiva, Lisboa, 1998, p.111.

<sup>71</sup> SWINBURNE, R. *Será que Deus existe?* Tradução de Desidério Murcho, Editora Gradiva, Lisboa, 1998, p.112.

Eu contrastarei doravante normalmente ‘*bom*’ [good] com ‘*mau*’ [bad] antes que com ‘*maligno*’ [evil], ao falar sobre as ações dos agentes e do caráter destes, e igualmente, ao falar mais geralmente sobre estados de coisas - embora um agente que pratica ações muito *más* [bad] e seja de mau caráter seja chamado apropriadamente de *maligno* [evil]. Estados de coisas é um termo que eu uso no sentido mais amplo ao incluir as coisas que acontecem às pessoas assim como as ações intencionais que elas executam. As dores e outros sofrimentos são estados de coisas *maus* [bad], mas é inadequado chamá-los *malignos* [evil] (como eu fiz na Introdução), mesmo que algum agente ao causar ou permitir que ocorram, estivesse fazendo um ato *maligno* [evil]. Embora o problema que nós estamos considerando seja chamado ‘o problema do *mal* [evil]’ (e é assim que essas palavras fazem parte do título deste livro) ele é realmente o problema da existência de estados de coisas *maus* [bad], de modo que (é a minha proposta) seria *mau* [bad] para um agente, que pudesse impedi-las permitir que ocorressem. Mas embora eu deva contrastar estados bons com estados *maus* [bad] como tais, por deferência à terminologia em que nossos problemas são discutidos, quando vier a discutir em detalhe estados *maus* na parte III e precisarei distingui-los em dois grupos, eu os subdividirei na maneira tradicional em males morais [moral evils] e males naturais [natural evils] (usando o termo *mal* [evil] somente quando precedido implicitamente ou explicitamente pelo adjetivo relevante)<sup>72</sup>.

Como vemos, o inglês tem normalmente para os dois adjetivos ‘bad’ e ‘evil’ apenas um substantivo ‘evil’, usado para designar tanto o ‘mal físico’ (natural evil) como o ‘mal moral’ (moral evil) Entretanto, ao passo que o adjetivo ‘bad’ pode assumir as mais diversas conotações, ‘evil’ quase sempre se refere à má vontade, razão pela qual o traduzimos no texto acima por ‘mau’ no sentido de ‘maligno’. Ora, na terminologia de Swinburne, ‘bad’ qualifica algo mau, tomado apenas a partir de seus efeitos, como um fato, ou seja,

---

<sup>72</sup> “I shall henceforward normally contrast the ‘good’ with the ‘bad’ rather than with the ‘evil’, both when talking about the actions of agents and their characters, and also when talking more generally about states of affairs—though an agent of very bad actions and character is appropriately called evil. ‘States of affairs’ is a term which I use in the widest sense to include the things that happen to people as well as the intentional actions they perform. Pains and other suffering are bad states of affairs, but it is odd to call them evil (as I did in the Introduction), even if some agent causing them or allowing them to occur would be doing an evil act. Although the problem with which we are concerned is called ‘the problem of evil’ (and so those words form part of the title of this book) it is really the problem of the existence of bad states of affairs, such that (it is claimed) it would be bad for an agent who could prevent them to allow them to occur. But though I shall contrast good states with bad states as such, in deference to the terminology in which our concerns are discussed, I shall, when I come to discuss bad states in detail in Part III and need to distinguish them into two groups, subdivide them in the traditional way into ‘moral evils’ and ‘natural evils’ (using the term ‘evil’ only when preceded implicitly or explicitly by the relevant adjective).” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.4).

quando acontece uma coisa que não é boa, é desagradável, é ruim. Já 'evil', como adjetivo, qualifica algo mau, para além de seus efeitos, ou seja, a partir da intenção de quem praticou ou poderia ter evitado uma ação que causou prejuízo, que não fez bem e que por isso foi **má**, como um ato maligno.

Ao utilizar o termo, "*estados de coisas*", torna-se possível priorizar, na definição de mal, o efeito ou as conseqüências negativas sobre o fato causador, intencional ou não, da desgraça ou sofrimento. Neste sentido, o problema do mal é para ele o problema dos estados de coisas maus, i.e. prejudiciais, nocivos, perniciosos, ou seja, os infortúnios, infelicidades. Eles assim são vistos quer sejam provocados por causas naturais (mal físico), quer por agentes livres (mal moral), de modo que inclusive a ação má ou maligna livremente cometida é considerada primeiramente como um estado de coisas mau, i.e. desagradável e prejudicial para o agente e eventualmente também para terceiros.

Por outro lado, além de empregar o termo "moral", no significado indicado de mal moral, como contradistinto do mal físico, Swinburne generaliza o seu emprego, de modo que todos os estados de coisas são considerados moralmente bons ou maus, i.e. benéficos ou prejudiciais.

Nesse caso, a idéia é que um estado de coisas pode ser avaliado pelo sentido moral que ele tem. Isso quer dizer que o acontecimento deve ser visto pela perspectiva do juízo que se faz das intenções do agente. Ele assim conceitua esse entendimento:

Enquanto o adjetivo **moral** na frente da palavra **mal** (evil) distingue assim um determinado tipo de estado de coisas **mau** (bad) de outro, há um sentido mais amplo no qual todos os estados de coisas bons e **maus** que nós estamos considerando neste livro são moralmente bons ou **maus**. Neste sentido mais amplo (que será sempre usado, exceto onde o adjetivo moral precede a palavra **mal**) 'moral' é o 'geral' e 'prevalente'. Um ato moralmente bom é aquele que é, em última análise, um bom ato. Pode ser **mau** do ponto de vista estético ou de etiqueta que eu apóie um projeto para a construção de casas baratas ou fale com alguém ao qual eu não tivesse sido apresentado, mas se tudo somado o ato é bom, ele é moralmente bom.<sup>73</sup>

---

<sup>73</sup> "While the adjective 'moral' in front of the word 'evil' thus distinguishes a certain kind of bad state from others, there is a wider sense in which all the 'good' and 'bad' states with which we are concerned in this book are ones which are morally good or bad. In this wider sense (which will always be the one used, except where the adjective 'moral' precedes the word 'evil') the 'moral' is the 'overall' or 'overriding'. A morally good act is one which is overall a good act. It

Ao dizer que um estado de coisas é mau, tipifica-se o que vai da intenção ao resultado, independentemente em alguns casos, do tipo de ação executada. Por isso o mal não pode ser visto apenas como um acontecimento isolado em si mesmo. Mas deve ser julgado como tal dentro do conjunto de motivações e objetivos que o ato propiciou.

Com isso precisamos levar em conta o que consideramos bom ou mau, à luz do que seja para o bem ou para o mal. Esse pequeno trocadilho não é apenas figura de linguagem, revela que temos que acompanhar o raciocínio de Swinburne, para o qual algo é adequadamente moral, em função de seus efeitos, quando é superior em benefício a qualquer outra coisa. Assim ele afirma:

O ato moralmente melhor que posso fazer é aquele que é absolutamente o melhor ato, aquele cuja bondade supera a bondade de qualquer outro ato.<sup>74</sup>

Essa definição parece considerar muitas variáveis para um conceito, cujos critérios em geral são tidos como objetivos: o que é bom, assim o é porque sua razão é trazer o bem. Daí pode surgir um problema, qual seja, como avaliar tantas variáveis ou como saber que elas concorrem para um lado e não para o outro.

Esse problema nos leva a outro. Pode ser justificável a ocorrência de algo mau como condição necessária para o bem? A alternativa apresentada por Swinburne é a tese de que a ação global deve ter um valor positivo esperado. Ou seja, quando pensamos em quanto é ruim uma situação, devemos analisá-la de maneira mais extensa, pois, segundo ele, pode-se chegar a um valor positivo que represente um bem resultante da situação.

O valor esperado de uma ação é a soma dos valores (positivos ou negativos) das suas eventuais conseqüências, cada uma multiplicada pela probabilidade da sua ocorrência, desde que a ação seja executada. Quem quer que pense que não há limites para o conhecimento de Deus sobre ações (para nós) futuras de agentes livres (ou sobre as conseqüências de processos aleatórios), pode

---

might be bad from the point of view of aesthetics or etiquette that I should support a project for building cheap housing or speak to someone to whom I had not been introduced, but if it is overall a good act, then it is morally good" (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998.p.5).

<sup>74</sup> "The morally best act for me to do is the one which is overall the best act, the one whose goodness overrides that of the goodness of other acts." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998.p 5.).

claramente utilizar a fórmula mais simples, que o valor positivo de  $G$  deve exceder o valor negativo de  $E$ . (Alguém pode razoavelmente considerar que tudo o que é requerido é que o valor esperado seja não-negativo, i.e. positivo ou zero. Mas estou colocando o requisito da forma mais simples, uma vez que a diferença entre zero e um pequeníssimo valor positivo é tão minúscula que não irá alterar praticamente nada).<sup>75</sup>

O que temos, portanto, é que qualquer ação, em geral, representa algum risco em sua execução. Por isso, ponderamos antes de realizá-la, fazendo um cálculo entre os danos e os benefícios que ela representa. Caso os benefícios sejam maiores, estaremos moralmente justificados em tal iniciativa.

Isto explica, segundo o autor, tanto o sentido das ações como a não intervenção de Deus nos acontecimentos deste mundo. Para ele, Deus também segue essa lógica, só que de uma maneira incalculavelmente mais abrangente do que a nossa. Ele vê positivamente que nós, pela condição humana, estamos impossibilitados de perceber.

Munidos dessa conceituação, veremos como o mal pode comprometer a hipótese teísta. E, especialmente, que é a partir desse problema que surge objetivamente a teodicéia de Swinburne.

### **3.2. Como o mal compromete a hipótese teísta**

O teísmo, como defendido por Swinburne, é uma hipótese que ganha o status de hipótese provável pela soma dos argumentos do tipo C-indutivo. Ele advoga que, observando os eventos do mundo e articulando-os uns aos outros, tem-se condições de verificar quão provável é a hipótese de que Deus existe. Nesse caso, os eventos são muito importantes e não podem ser deixados de fora, pois quanto mais eventos forem considerados, mais robusta será a soma e, conseqüentemente, mais consistente o resultado.

---

<sup>75</sup> “The expected value of some action is the sum of the values (positive or negative) of its possible consequences, each multiplied by the probability of its occurrence if the action is done. Anyone who thinks that there are no limits to God's knowledge of the (to us) future actions of free agents (or consequences of chance processes), can clearly operate with the simpler formula, that the positive value of  $G$  must exceed the negative value of  $E$ . (Some may reasonably hold that all that is required is a non-negative, i.e. positive or zero, expected value. But I am putting the requirement in the simpler form, since the difference between zero and a very tiny positive balance is so small that virtually nothing will turn on this.)” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. nota 7 p.12).

Na segunda edição de seu livro *The Existence of God*, ele reformula o capítulo que trata do problema do mal. Ele o faz por reconhecer que há no mal algo que pode comprometer o nível em que a hipótese se coloca como provável, dado que é uma hipótese que depende do resultado da soma dos argumentos propostos.

O tratamento que Swinburne dá ao motivo da existência do mal é tema do próximo tópico. Nele abordaremos sua teodicéia e por que Deus permite que o mal exista. Podemos antecipar resumidamente que, para ele, o mal é algo que serve para alguns propósitos positivos no conjunto da criação. Agora, nosso foco será nos aproximar do problema onde ele especificamente atinge a hipótese teísta.

Tomando o mal como um dos acontecimentos evidentes desse mundo, a pergunta é qual o seu valor como argumento C-indutivo na soma dos demais argumentos que tornam a hipótese de que Deus existe provável? Ou melhor, como não entender esse fator como um fator negativo nessa soma?

Que o mal pode trazer boas coisas, segundo Swinburne, veremos adiante. O fato é que para ele algumas coisas boas só são possíveis para os homens porque todos estão expostos às conseqüências de certos tipos de acontecimentos. Por exemplo, admitimos que é bom aprender das conseqüências de nossas ações, e melhor ainda por esse aprendizado não ter fim. Isso só é possível porque enfrentamos situações sem limites, inclusive as de dor e sofrimento.

Essa situação, que de alguma forma é vista como má, serve para algum bem e a quantidade do bem tem relação com a quantidade de mal. Swinburne considera procedente um questionamento em torno dessa quantidade de mal. Ele se pronuncia sobre o problema na segunda edição do livro nos seguintes termos:

Há muito mal que os seres humanos podem fazer a seu próximo, e também muitos males naturais que são demasiadamente desagradáveis proporcionalmente ao bem das oportunidades que eles oferecem aos seres humanos para dar-lhes uma resposta solidária e corajosa e para inferência e investigação racional. O sofrimento das crianças e dos animais é algo que freqüentemente nos choca. Isto é, eu acredito, o ponto crucial do problema do mal. Não é o fato do mal ou dos tipos de mal que são a ameaça real ao teísmo: é a quantidade de mal – tanto o número de pessoas (e animais) que sofrem como o montante do mal que sofrem. Se há um Deus, o objetor diz que de fato Ele deu aos seres humanos excessivas oportunidades de escolha. Ele tem também infligido



demasiado sofrimento a demasiadas pessoas (e animais) com o propósito de tornar possível que tenham uma escolha livre e que isso faça grande diferença para elas e para o mundo, tendo como base o conhecimento obtido pela investigação racional. Nenhum Deus deveria ter permitido Hiroshima, o holocausto, o terremoto de Lisboa, ou a peste negra, afirma o opositor. Com a objeção que, se há um Deus, ele tem exagerado, eu sinto inicialmente uma simpatia considerável. A objeção parece importante contra a afirmação de que há um Deus.<sup>76</sup>

Vemos que ele admite que há muito mal no mundo, e mesmo que seja para se atingir algum bem, há coisas que nos chocam e não podemos simplesmente minimizá-las. Os exemplos citados indicam que, como busca afirmar sua hipótese em bases racionais, ele não deve ignorar os aparentes contra-sensos. Por isso ele se propõe a buscar uma solução que se enquadre na sua linha de argumentação.

A solução que apresenta se apóia na consideração que todo esse sofrimento pode ser permitido se houver alguma compensação. A compensação que no caso Deus oferece se dá por duas vias. A primeira é que, segundo a doutrina cristã da encarnação, Deus se faz solidário no sofrimento da criação e isso serve para incentivar os homens a suportarem a dor e o sofrimento. A segunda é que Deus oferece uma vida após a morte que compensará aquele indivíduo que, no balanço das oportunidades, tenha tido mais prejuízos do que benefícios na vida presente.

Essa solução acrescenta hipóteses complexas a uma hipótese que até então pretendia ser simples, mesmo em seu conjunto. Por isso, Swinburne faz uma avaliação para justificar que o mal, embora seja um contra-argumento, não é suficiente para desarticular o conjunto que representa a hipótese teísta.

Ele apresenta esse balanço nos seguintes termos:

---

<sup>76</sup> “There is too much evil that humans can do to their fellows, and too many and too unpleasant natural evils to subserve the good of the opportunities for sympathetic and courageous response and for rational inference and inquiry that they give to humans. The suffering of children and animals is something that rightly often appals us. This is, I believe, the crux of the problem of evil. It is not the fact of evil or the kinds of evil that are the real threat to theism: it is the quantity of evil—both the number of people (and animals) who suffer and the amount that they suffer. If there is a God, the objector says in effect he has given humans too much choice. He has inflicted too much suffering on too many people (and animals) for the purpose of making it possible for them to have a free choice and to make greatly significant differences to themselves, each other, and the world on the basis of knowledge obtained by rational inquiry. No God ought to have allowed Hiroshima, the Holocaust, the Lisbon Earthquake, or the Black Death, claims the objector. With the objection that, if there is a God, he has overdone it, I feel *considerable initial sympathy*. The objection seems to count against the claim that there is a God.” (SWINBURNE, R. *The Existence of God. Second edition*. 2004, p.263).

A existência do universo, sua conformidade com uma ordem, a existência dos animais e dos seres humanos com consciência moral, a oportunidade que têm os seres humanos de cooperar na aquisição de conhecimento e na modelagem do universo, o padrão vigente na história e a existência de alguma evidência de milagres, e finalmente a ocorrência de experiências religiosas, são coisas que temos razão de esperar que aconteçam, se de fato há um Deus e menos razão de esperar, no caso contrário. Para cada um destes fenômenos  $e_n$   $P(e_n | h \& k) > P(e_n | k)$ , onde  $h$  é a hipótese do teísmo,  $k$ , são os fenômenos tomados em consideração previamente (isto é evidência tautológica onde  $e_n$  é a existência do universo; a existência do universo onde  $e_n$  sua conformidade com a ordem, e assim por diante). Portanto, pelos princípios de probabilidade [...] para cada  $e_n$   $P(h|e_n \& k) > P(h|k)$  e assim cada argumento de  $e_n$  para  $h$  é um bom argumento C-indutivo para a existência do Deus. [...] Eu argumentei que a existência da quantidade e do tipo do mal que há no mundo (mal de tipos que seriam maus se houvesse ou não um Deus) eram tais que um Deus perfeitamente bom poderia permitir que ocorressem somente se também fornecesse uma vida compensatória após a morte, e (talvez) tivesse se encarnado para compartilhar nosso sofrimento. O fato de que o mal ( $e_n$ ) exigiu que hipóteses adicionais fossem acrescentadas à hipótese do teísmo ( $h$ ), para salvá-la da desconirmação, significou que o mal diminuiu a probabilidade do teísmo como tal (teísmo puro) em comparação com sua probabilidade à luz das razões tomadas em consideração previamente ( $k$ ) —  $P(h|e_n \& k) < P(h|k)$ .<sup>77</sup>

Swinburne parte do princípio que, se Deus permite o sofrimento, seja como for, ele garante uma alternativa que suplanta esse sofrimento, ou seja, que, além de benefícios nesta vida, ainda pode haver a compensação na vida pós-morte, de modo que sua bondade e grandeza não são diminuídas.

Porém, o fato de ter que lançar mão de hipóteses complementares para salvar o teísmo faz com que essa adição venha minar o seu caráter de uma

---

<sup>77</sup> “The existence of the universe, its conformity to order, the existence of animals and humans with moral awareness, humans having great opportunities for cooperation in acquiring knowledge and moulding the universe, the pattern of history and the existence of some evidence of miracles, and finally the occurrence of religious experiences, are all such as we have reason to expect if there is a God, and less reason to expect otherwise. For each of these phenomena  $e_n$   $P(e_n | h \& k) > P(e_n | k)$ , where  $h$  is the hypothesis theism,  $k$ , are the phenomena previously taken into account (i.e. tautological evidence where  $e_n$  is the existence of the universe; the existence of the universe where  $e_n$  is its conformity to order, and so on). Hence, by principles of probability, [...] for each  $e_n$   $P(h|e_n \& k) > P(h|k)$  and so each argument from  $e_n$  to  $h$  was a good C-inductive argument for the existence of God. [...] I argued there that the existence of the amount and kind of evil that there is in the world (evil of kinds that would be evil whether or not there was a God) were such that a perfectly good God would allow it to occur only if he also provided compensatory life after death, and (perhaps) became incarnate to share our suffering. The fact that the evil ( $e_n$ ) required additional hypotheses to be added to the hypothesis of theism ( $h$ ) to save it from disconfirmation meant that the evil lowered the probability of theism as such (bare theism) from its probability on the evidence taken into account previously ( $k$ ) —  $P(h|e_n \& k) < P(h|k)$ . (SWINBURNE, R. *The Existence of God. Second edition*. 2004, p.328).

hipótese simples. Ele reconhece que para enfrentar essa evidência que tem peso contrário é necessário o acréscimo de uma ou mais hipóteses.

A conclusão a que Swinburne chega, quanto ao fato inegável deste argumento que leva em conta a quantidade do mal, é que ele realmente representa um argumento do tipo C-indutivo contra a existência de Deus. Entretanto, não em uma escala tão forte quanto os que dele se valem imaginam.

O mal poderia diminuir a probabilidade da hipótese teísta pura. Mas considerando o valor das razões, conclui-se que essa diminuição não chega a eliminar a probabilidade das alternativas sugeridas. No contexto do teísmo cristão, o referido argumento pode contar com o acréscimo de mais hipóteses que superam a objeção resultante da quantidade do mal existente no mundo. Parece que assim ficam satisfeitas as condições para justificar que essa quantidade de mal não é tão desmedida quanto parece.

Após essa breve exposição dos postulados sobre os quais Swinburne desenvolve sua doutrina da superação do problema do mal, resta-nos investigar como se desenvolve a teodicéia e se esta consegue resolver o problema.

## **CAPÍTULO III**

### **A TEODICÉIA DE SWINBURNE**

#### **1. PRESSUPOSTOS DA TEODICÉIA DE SWINBURNE.**

Com o entendimento de que uma teodicéia pretende justificar Deus frente ao mal no mundo, vamos, a seguir, analisar especificamente a estratégia do autor britânico, objetivando identificar as bases de seu argumento.

Reconhecendo que o mal realmente é uma forte razão contra a hipótese por ele defendida, mas especialmente que a quantidade de mal no mundo pode ser um fator crucial nesse debate, Swinburne se debruça sobre a tarefa de explicar como a hipótese teísta pode ser sustentada frente a tal indício.

Swinburne assume a postura de um pensador cristão e nesse caso precisamos compreender que na discussão das questões do teísmo ele é também influenciado pela tradição teológica da qual o ocidente é herdeiro. Nessas discussões estão presentes o conceito de Deus e seus atributos próprios de tal tradição, bem como os propósitos de Deus com a criação e o sentido do mal no contexto desses propósitos.

Podemos dizer que sua tese central se resume na afirmação de que o mal deve ser entendido no contexto das ações de Deus para prover o mundo e suas criaturas do que de melhor possa existir. Sua intenção é responder a esta pergunta: “Deve Deus ter alguma boa razão para permitir que coisas ruins aconteçam embora não consigamos ver qual seja a razão?” (SWINBURNE, 1998, p.14)

Essa é a questão da qual o teísta não pode se eximir. Nesse caso, sua teodicéia não se contenta com justificar as ações de Deus diante da faticidade do mal, mas vai além. Considera que devemos entender como plausíveis as razões que Deus tem para permitir que o mal ocorra.

Consideraremos o sentido do mal nessa perspectiva. Iniciamos abordando os dois pressupostos básicos de sua argumentação. O primeiro pressuposto é o seguinte: a solução do problema não passa pelo repensar dos atributos de Deus, mas sim pela busca dos critérios que podem justificar que o mal é aceitável, pois trará algum bem. O outro pressuposto é que o argumento do teísmo difere do argumento do ateísmo quanto à sua consistência lógica.

Com efeito, segundo Swinburne, a afirmação que Deus, por ser o todo poderoso, deve impedir ou no mínimo não pode permitir mal algum é uma premissa que não será verdadeira, se admitirmos que algum mal pode trazer algum bem.

### **1.1. A solução do problema do mal não implica em renunciar a qualquer atributo do Deus do teísmo.**

À primeira vista, o mal é de fato um fenômeno antagônico à idéia, ao conceito, à forma como Deus é entendido pela tradição monoteísta. Esse entendimento tradicional tem sido questionado e muitas vezes na intenção de superá-lo ou “melhorá-lo” surgem pensadores com novas formas de explicar os atributos divinos.

Swinburne chama a atenção para o problema, como vemos a seguir:

Entretanto, um grupo de escritores cristãos modernos, representantes da “Process Theology”, expressaram claramente e com seriedade o ponto de vista extremo de que Deus não é onipotente. Para eles a ocorrência do mal é explicada pela inabilidade de Deus de eliminá-lo. Trata-se de uma característica do sistema de teologia desenvolvido por Charles Hartshorne, John Cobb, Schubert Ogden, e muitos outros a partir da filosofia de A. N. Whitehead, na qual Deus é limitado em seu poder.<sup>78</sup>

Nessas formas sempre está presente o risco de o próprio problema desaparecer. Afinal, se o poder de Deus tem limites, ele não pode ser responsável por tudo que acontece de mal. Se sua bondade só se aplica em alguns casos, ele não tem como impedir ou eliminar todos os efeitos do mal.

Para Swinburne, a solução não é reformular o conceito de Deus. Os atributos de Deus devem ser compreendidos em sintonia com a sua natureza e com o que podemos conhecer de suas intenções.

Por isso a solução ao problema do mal deve consistir em dar uma explicação do mal e não em negar os atributos de Deus. Ou seja, cabe avaliar

---

<sup>78</sup> “However, one group of modern Christian writers who have clearly and seriously expressed the view that God is not omnipotent and that the occurrence of the bad is explained by his inability to eliminate it are Process Theologians. It is a feature of the system of theology that Charles Hartshorne, John Cobb, Schubert Ogden, and many others developed from the philosophy of A. N. Whitehead, that God is limited in his power.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.31).

se há algum tipo de mal que é justificável ou se é justificável que Deus não interrompa um mal que Ele não tenha provocado, mesmo que pudesse acabar com o sofrimento em questão.

Considerando a forma da argumentação desenvolvida pelo ateísmo, o problema recai sobre um dos seus postulados, que é: um ser perfeitamente bom nunca permitirá que algo mau ocorra se puder impedi-lo. Esse postulado é colocado em questão porque com ele se questiona um dos atributos de Deus, a sua bondade. O ateísmo não leva em conta a possibilidade de uma coisa que não é boa, ou que é má em determinado contexto, não ser simplesmente má, dado que por ela pode-se adquirir algum bem.

Com uma abrangente argumentação em torno dessa premissa, e procurando-a reformular para melhor qualificá-la, Swinburne entende que a permissão de Deus para um evento mau pode ser entendida se tal permissão tem por objetivo que algum benefício seja alcançado.

Considerando que as ações de Deus são intencionais e que Deus tem o direito de permitir que algum evento mau aconteça, o teísta deve na verdade se preocupar com os princípios gerais que apontam para o sentido moral das ações desenvolvidas por Deus.

Entenda-se que para o teísta o argumento deve ter a seguinte forma:

- (a) Deus tem o direito de permitir que *E* (algum evento mau) ocorra.
- (b) Permitir que *E* (ou algo tão mau ou pior) ocorra, é a única maneira moralmente permissível para que Deus realize uma condição logicamente necessária de um bem *G*.
- (c) Deus faz qualquer outra coisa logicamente possível para realizar *G*.
- (d) O valor esperado por ter permitido *E*, dado (c), é positivo.<sup>79</sup>

O desafio a ser superado é que se Deus permite algum tipo de mal, Deus deve ter boas razões para permitir que isso ocorra. Assim, o teísta terá que justificar cada mal que acontece, pois será preciso explicar como determinado mal pode, no conjunto das ações, trazer algo bom. Só assim ele poderá fazer um balanço adequado das razões de Deus para não impedir que

---

<sup>79</sup> (a) God has the right to allow *E* to occur.

(b) Allowing *E* (or a state as bad or worse) to occur is the only morally permissible way in which God can bring about a logically necessary condition of a good *G*.

(c) God does everything else logically possible to bring about *G*.

(d) The expected value of allowing *E*, given (c), is positive." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998.p.14).

o mal aconteça. É imprescindível que o teísta tenha à sua disposição os critérios epistemológicos que tornam possível essa justificação.

Essa é a tarefa da teodicéia, segundo diz Swinburne:

Eu entendo por teodicéia não uma enumeração das reais razões de Deus para permitir que algo mau ocorra, mas uma apresentação de suas possíveis razões (isto é, razões, que Deus tem para permitir que algo mau ocorra, quer sejam quer não as que o tenham motivado).<sup>80</sup>

Buscar critérios para entender essas razões é a tarefa proposta. Temos nas palavras de Swinburne o que é o sucesso de uma teodicéia:

Se o teísta puder fornecer para cada situação de sofrimento uma razão aceitável pela qual Deus poderia estar justificado em permitir que aquela situação ocorresse – p.ex, o sofrimento causado deliberadamente por seres humanos justificado em função do bem que significa para os seres humanos ter a liberdade de escolher causar ou não deliberadamente um sofrimento a outros – ele teria fornecido uma teodicéia total adequada.<sup>81</sup>

A justificação deve atender principalmente à demanda das implicações morais que justifiquem a idéia de que de todo tipo de mal pode advir um benefício maior que o prejuízo sofrido. Nesse caso, o teísta precisa justificar que aquele mal trará algum bem para mostrar que sua crença é correta do ponto de vista epistêmico e conseqüentemente do ponto de vista moral.

Diante das questões que envolvem o debate em volta da formação de crenças, Swinburne, que, como já dissemos, assume a perspectiva internalista, defende que o teísta deve partir do padrão, por ele defendido, de que as crenças são sustentadas pelas demais crenças que um indivíduo tem experimentado ao longo da vida. Se elas podem ser confirmadas por razões externas, muito melhor.

Isso leva Swinburne a afirmar que:

Segue-se que se um teísta precisa ou não de uma teodicéia para cada estado de coisas más por ele conhecida, a fim de crer

---

<sup>80</sup> "I thus understand by a 'theodicy' not an account of God's actual reasons for allowing a bad state to occur, but an account of his possible reasons (i.e. reasons which God has for allowing the bad state to occur, whether or not those are the ones which motivate him)." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.15).

<sup>81</sup> "If the theist can provide for states of each kind a reason why God could justifiably allow a state of that kind to occur—e.g. pain deliberately caused by humans being justified in terms of the good of humans having a free choice of whether or not to cause pain deliberately to others—he will have provided an adequate total theodicy." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998.p.15.).

justificadamente que há um Deus, apesar do 'argumento a partir do mal', depende do que mais ele acredita e quão fortemente acredita.<sup>82</sup>

Essa situação requer, portanto, que se estabeleça um padrão para o julgamento moral de cada ação, pois se pode questionar que haja algum ato mau que possa ser moralmente admissível. A questão deve ser avaliada, conforme Swinburne, pelo seguinte padrão: "se bondade ou maldade são propriedades que pertencem às pessoas, às ações e aos julgamentos que as afirmam ou negam têm valor de verdade" (SWINBURNE, R. 1998, p.18). É disso que decorre a exigência de uma padronização do que seja um julgamento moral.

Um julgamento moral pode se limitar a fatos e circunstâncias. Alguém pode fazer um julgamento meramente contingencial da verdade moral, considerando o certo ou errado a partir de uma interpretação particular, e assim tirar conclusões sobre as motivações de um agente.

Porém, um julgamento moral depende de um conceito mais abrangente, como esclarece Swinburne:

Portanto, as verdades morais contingentes derivam sua verdade de verdades naturais contingentes e de verdades morais necessárias. As verdades morais básicas são verdades necessárias.<sup>83</sup>

Os julgamentos morais surgem dessa ligação entre o que é contingencial e o que é necessário. Há casos em que Deus permite algum mal para que venha algum bem. Sua permissão nesse caso é uma verdade necessária (do tipo de ação cujo valor de verdade é o mesmo em qualquer situação, condição ou lugar). As ações contingentes que dependem de circunstâncias estão ligadas à vontade de Deus – que é sempre a melhor necessariamente.

O ateu pode objetar que é possível algum tipo de mal que não se conecte com essa verdade, de que Deus trará por meio dele algum bem.

---

<sup>82</sup> "It follows that whether a theist needs a theodicy for every known bad state in order justifiably to believe that there is a God, despite the 'argument from evil', depends on what else he believes and how strongly he believes it." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.17).

<sup>83</sup> "Hence contingent moral truths derive their truth from contingent natural truths and necessary moral truths. The basic moral truths are necessary truths." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998.p.19).



Nesse caso Swinburne entende que o assunto deixa de ter uma natureza epistêmica para ter um sentido exclusivo de julgamento do que seja uma verdade moral necessária.

Para Swinburne:

Quando o ateu alega que há alguma situação ruim *E*, que não satisfaz os quatro critérios [que propiciam extrair dela algum bem], sua objeção pode referir-se unicamente a verdades necessárias da moralidade. Se ele alega que esse critério [a] nunca poderia ser satisfeito com respeito a *E* (que Deus nunca, sob quaisquer condições, tem o direito de permitir a ocorrência de *E*), ou que [b] não está satisfeito porque não existe nenhum bem que *E* possa tornar possível, ele alega que existe um *E* que um Deus perfeitamente bom jamais faria acontecer.<sup>84</sup>

Na verdade o que o ateu estará evocando é uma verdade moral puramente contingencial, pois ele não está admitindo a premissa anterior, que Deus pode permitir algum mal para que venha algum bem. Sua conclusão, portanto, passa a ser questionável do ponto de vista do que se entende que seja uma verdade moral, no caso, contingente ou necessária.

Se o problema que persiste é sobre a natureza da verdade moral, a exigência volta a ser se estamos justificados em acreditar que algo mau pode resultar em algo bom.

A solução adotada na tese de Swinburne pressupõe que a justificação de crenças passa pelo princípio de credulidade (é racional acreditar nas coisas como elas nos parecem ser). Esse princípio é fortemente apoiado na idéia de que, se somos levados espontaneamente a acreditar em algo e se não temos fortes razões contrárias a essa inclinação, esta crença passa a ser tida como uma crença racional.

Outro fundamento da solução adotada é o fato de que nossas crenças podem justificar-se com o apoio de outras crenças que temos e que já estão justificadas. Assim, um conjunto de crenças força uma justificação de uma nova crença. Esses princípios, segundo Swinburne, são proposições propriamente

---

<sup>84</sup> “So when an atheist claims that there is some bad state *E* which does not satisfy the four criteria, his objection may turn solely on necessary truths of morality. If he claims that criterion (a) could never be satisfied with respect to *E* (that God never under any conditions has the right to allow *E* to occur), or that (b) is not satisfied because there is no good which *E* makes possible, he claims that there is an *E* which a perfectly good God would never bring about.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998.p.20).

básicas no sentido internalista que ele aceita. Em função desses dois fatores, a inclinação natural para afirmar algo e a fundamentação das crenças em outras crenças, a adesão do indivíduo à solução proposta pode aparecer como um estado mental aceitável.

Para superar a noção de que um Deus perfeitamente bom não tem porque permitir que terríveis coisas aconteçam, Swinburne elabora uma explicação mais ampla, ou seja, sua teodicéia. Temos aqui sua afirmação nesse sentido:

No entanto, na ausência de provas positivas da existência de Deus, suficientemente fortes, precisamos de alguma razão para duvidar da força da inferência atéia original para, justificadamente, continuar a acreditar. Uma espécie de razão será simplesmente uma Teodiceia, razões para supor que é provável que o mal em consideração é tal que os quatro critérios (a) a (d) sejam todos satisfeitos em relação a esse mal. [...] [Como eu declarei na introdução que a teodicéia assumirá que Deus faz e fará por nós as coisas que são afirmadas pela revelação cristã, i.e. ele proverá a vida após a morte. A teodicéia assumirá que quaisquer condições contingentes de justificação requeridas para satisfazer (c), que são afirmadas pelo núcleo da revelação cristã, são de fato satisfeitas. Assim veremos que procede argumentar que as demais condições nela estabelecidas são satisfeitas para cada tipo de mal.<sup>85</sup>

Podemos concluir que, a tarefa da teodicéia, é estabelecer argumentos que justifiquem Deus, apesar dos males. Pode ser que mesmo atendidas as exigências epistemológicas dessa justificação, alguém possa opor que ainda sim não é admissível que Deus permita tanto mal.

Diante disso, Swinburne desenvolve sua proposta, levando em conta esses critérios e acrescentando outros elementos à sua teodicéia. Como, por exemplo, a idéia de os homens não conseguirem entender a extensão dos propósitos das ações divinas que lhe trarão maior bem. Por isso, a tarefa principal se vincula a explicar os propósitos de Deus. O que devemos procurar

---

<sup>85</sup> “However, in the absence of positive evidence of sufficient strength for the existence of God, we need some reason for doubting the strength of the original atheistic inference in order to continue justifiably to believe. One kind of reason will simply be a theodicy, grounds for supposing it is probable that the bad state in question is such that the four criteria (a) to (d) are all satisfied in respect of it [...].As stated in the Introduction, that theodicy will assume that God has done and will do for us the things which Christian revelation claims, e.g. that he will provide a life after death. It will assume, that is, that any contingent justifying conditions required to satisfy (c), which are centrally affirmed by Christian revelation, are in fact satisfied. It will then proceed to argue that the other conditions stated there are satisfied for each kind of bad state.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.24-25).

entender sobre as ações de Deus são quais intenções divinas podem existir, mesmo envolvidas por situações que são ruins.

Ao assumir que Deus, um ser que tem as qualidades acima descritas, tem razões para não impedir o mal, o teísta sente a necessidade de tornar tais razões compreensíveis também por aqueles que não pressupõem a existência da divindade. Uma das formas de propiciar tal diálogo é enfrentar a forma tradicional pela qual os ateus concluem que não é coerente admitir que Deus exista.

## **1.2. Estrutura formal da argumentação: necessidade do mal para um bem maior**

Trata-se, portanto, de enfrentar a seguinte questão: A teodicéia proposta até agora será suficiente para que tanto o teísta como o ateu possa entender as razões da ação de Deus?

Vimos que há certa estranheza moral na idéia de que algo mau pode ser um meio adequado ou possível para se atingir algo bom ou melhor. Para superar essa dificuldade, a solução proposta por Swinburne passa por uma discussão acerca do tradicional argumento dedutivo colocado pelos ateus. Pois para ele as premissas deste argumento, assumidas como sempre foram, são insuficientes para se chegar com propriedade à conclusão pretendida..

O argumento é proposto da seguinte forma:

- (1) Se Deus existe, então Ele é onisciente, onipotente e perfeitamente bom.
- (2) Se Deus é onisciente, onipotente e perfeitamente bom então no mundo não deveria haver o mal.
- (3) No mundo existe o mal.
- (4) Neste caso, Deus não existe.

Ao analisar a estrutura lógica deste argumento, Swinburne concentra seu esforço em reformular a premissa que, segundo ele, mais demonstra a insuficiência do raciocínio, e que por isso torna a conclusão insatisfatória. Vista na forma como é proposta a premissa (2) de fato favorece o pensamento ateu.

Pois um ser perfeitamente bom nunca permitirá que algo moralmente mau ocorra, se ele pode impedi-lo.

Ele sugere que o argumento só poderia ser admitido se construído com a reformulação da premissa (2), já que essa carece de uma melhor definição em seus termos. Para tornar possível a coerência da existência de Deus com o conceituado pela premissa (1), a premissa (2) deve assumir a seguinte forma:

(2\*) Um ser perfeitamente bom nunca permitirá que qualquer coisa moralmente má *E* ocorra, se ele pode impedi-la a menos que (i) permitir a ocorrência de *E* seja algo que ele tem direito de fazer, (ii) permitir a ocorrência de *E* (ou de algo tão mau ou pior) seja a única forma moralmente admissível de tornar possível a ocorrência de um bem *G*, (iii) Ele faça tudo o que puder para que *G* venha a acontecer e, (iv) o valor esperado ao permitir *E*, dado (iii) seja positivo.<sup>86</sup>

A recolocação do argumento considera que, se tomada em sua forma original, a premissa torna-se insuficiente para se aplicar a todos os casos que concebemos como maus. Como em geral os acontecimentos são analisados por suas conseqüências imediatas, pode ser que eles não pareçam satisfazer as condições postas acima para que o mal seja justificado. Entretanto, deve-se ter em conta o fato de algumas ações poderem ter efeitos maus, em dado instante *y*, mas terem um resultado positivo, mais adiante.

Normalmente, o nosso entendimento do que seja a ação de um ser perfeitamente bom é que ele fará, do ponto de vista moral, tão somente ações boas e não más. Essa idéia não é errada, mas a expectativa com relação a Deus deve ser maior. Segundo Swinburne, se Deus pode escolher como agir entre alternativas igualmente possíveis, a sua escolha recairá sempre sobre a melhor.

Quando pensamos em uma ação melhor, costumamos ter em mente as escolhas que estão ao nosso alcance em uma gama limitada de possibilidades. Não podemos, porém, aplicar esse mesmo padrão a um ser Onipotente, pois esse tem uma gama ilimitada de escolhas à disposição. Swinburne diz: “Ele

---

<sup>86</sup> “2\*. A perfectly good being will never allow any morally bad state *E* to occur if he can prevent it, unless (i) allowing *E* to occur is something which he has the right to do, (ii) allowing *E* (or a state of affairs as bad or worse) to occur is the only morally permissible way in which he can make possible the occurrence of a good state of affairs *G*, (iii) he does all else that he can to bring about *G*, and (iv) the expected value of allowing *E*, given (iii), is positive.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.13).

freqüentemente terá à sua disposição uma gama infinita de ações, cada uma das quais é menos boa do que alguma outra ação que ele poderia fazer.” (SWINBURNE, R. 1998, p.9).

Outra consideração a ser feita é que normalmente ignoramos que algumas situações más tornam-se uma condição necessária para se atingir algum bem. Isso pode parecer injustificável, pois se espera que um ser perfeitamente bom não tenha qualquer direito de realizar algo mau ou até mesmo de permitir que isso ocorresse qualquer que fosse a pretensa boa razão para tanto.

Acompanhando a análise do autor, somos remetidos ao cerne de seu propósito: fazer-nos entender que é possível admitir a premissa (1), existe tal Deus, com tais qualidades, desde que compreendamos as suas razões de agir em prol do melhor. Como visto anteriormente, o problema é, portanto, entender o sentido dos acontecimentos, mesmo os que são maus.

Essa é a razão pela qual o teísta entende que a premissa (2) como colocada no argumento ateu não deve ser utilizada. Devemos compreender que as razões das ações de Deus têm um caráter mais amplo em sua natureza e conseqüência do que o que possamos intuir ou concluir. Com essa nova conceituação na premissa, Swinburne caminha na direção de resolver o que parece comprometer a hipótese; ele quer dar uma explicação alternativa que possa sustentar a compatibilidade do mal com a existência de Deus.

Para o teísta, cujas idéias são aqui analisadas, o processo de assimilação dessa verdade não é construído apenas com a justificação das ações de Deus. Na verdade, quando ele admite as ações do ser supremo, é porque já reconheceu a própria existência deste ser e conseqüentemente as suas propriedades. Por isso, suas ações serão sempre tidas como boas e moralmente corretas no conjunto dessas propriedades.

Para que o argumento seja significativo para o ateu, é necessário assumir que a premissa 2\* é também uma verdade necessária como a (1) e a (3). Elas não dependem da existência ou não de um Deus, já que o seu valor de verdade associa-se à natureza do ser a quem se referem.

Entretanto, na versão revista do argumento, um ateu pode acrescentar uma premissa 4\* que reformula o argumento como se segue:

Existe ao menos um estado de coisas moralmente mau  $\epsilon$  que é tal que ou Deus não tem o direito de permitir que  $\epsilon$  ocorra, ou não há um bom estado de coisas  $\gamma$ , tal que, permitir a ocorrência de  $\epsilon$  (ou de algo que no mínimo seja igualmente ruim) seja a única maneira moralmente admissível para que Deus possa tornar possível a ocorrência de  $\gamma$ , que Deus faça tudo que ele puder para levar a efeito  $\gamma$  e que, suposto esse último, o valor que é esperado da permissão de  $\epsilon$  seja positivo.<sup>87</sup>

Essa premissa 4\* é de caráter contingente e indica, pelo seu conteúdo, que o ateu continuará questionando a assertividade do argumento. Afinal, espera-se que haja algum mal tão terrível que Deus não poderá permitir que ocorra. A bondade de Deus não deve ser compatível com tal permissão e assim a objeção levantada pelo ateu parece procedente.

Para Swinburne, o argumento ateu se apóia em um raciocínio dedutivo cuja inferência é obtida a partir de uma premissa falsa. Nesse caso, admitir a não existência de Deus é a conclusão a que se chega a partir da premissa de que Deus não pode permitir que algo ruim ocorra. A conclusão não se justifica, pois parte de uma premissa que não traz toda a extensão do conceito proposto.

A alternativa proposta por Swinburne consiste em apresentar uma justificação que se baseia na seguinte concepção epistêmica já mencionada: um sujeito S está justificado em admitir como racionais suas crenças em hipóteses que surgem da inclinação de S para admiti-las, se não há fortes razões contrárias às mesmas.

Porém mesmo que a justificação de uma crença se dê por causa do seu caráter básico, o teísta deve expô-la de maneira coerente. Esse é o sentido do argumento reelaborado para que o outro acredite que sua crença, de que existe um Deus, é algo plausível, apesar do problema do mal.

Postulado tal argumento, veremos a seguir como Swinburne interpreta o papel que o mal representa no conjunto da criação e como esse pode servir aos bons propósitos que Deus tem para com todo o conjunto criado e especialmente para com o homem.

---

<sup>87</sup> "There is at least one morally bad state  $\epsilon$  which is such that *either* God does not have the right to allow  $\epsilon$  to occur, *or* there is no good state  $\gamma$ , such that allowing  $\epsilon$  (or a state at least equally bad) to occur is the only morally permissible way in which God can make possible the occurrence of  $\gamma$ , that God does all else that he can to bring about  $\gamma$ , and that, given the latter, the expected value of allowing  $\epsilon$  is positive. (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.13-14)

## **2 . O SENTIDO DO MAL MORAL**

### **2.1. O homem faz escolhas e o mal pode resultar disso**

Ao defender que há sentido para a existência do mal no cotidiano humano, Swinburne recorre à associação desse fato a alguns princípios e necessidades da própria vida. Esses fatos podem ser encontrados na própria natureza e podem ser esperados na vida da humanidade em função de vários aspectos do cotidiano. Eles impõem a essa humanidade um permanente estado de aprendizado sobre ela mesma e sobre o mundo que ela habita.

O que sua teodicéia procura oferecer é uma idéia clara de que ambas as formas de mal, tanto moral, quanto natural, têm repercussões que vão além do efeito danoso da situação ocorrida. O mal pode ter grande impacto em nossas condições de vida. Com efeito, para Swinburne, alguns benefícios só podem ser obtidos a partir de um conjunto de situações que dificilmente estariam à nossa disposição, caso não houvesse a possibilidade de que o mal ocorresse.

Esse princípio nos remete mais uma vez ao entendimento que ele tem sobre a pessoa de Deus que como ser divino dotado de vontade própria e onisciência, pode escolher para a sua ação aquela que será sempre a melhor. E o mundo criado é o melhor que há porque sua criação se tornou algo real pela intenção de um ser que pode e quer fazer sempre o melhor.

Segundo Swinburne, Deus preparou o mundo para atender a demanda de seus ocupantes com toda sorte de contingências, ou seja, com o objetivo de que esses ocupantes pudessem, com suas ações, encontrar sempre possibilidades incontáveis de realização. Deus se propondo a criar o mundo com o que há de melhor, fez desse mundo e de seus ocupantes o lugar das condições ideais para que interagissem.

Essa é a razão pela qual podemos pressupor haver inúmeras contingências que exigem do ser humano respostas diferentes e novas na sua forma de compreender a vida e vivê-la de maneira integrada com a natureza ou com seus semelhantes. A presença de alguma quantidade, mínima que seja, de alguns tipos de mal seria, portanto, inevitável dentro desse espectro de contingências.

Uma das formas em que o mal acaba se concretizando se dá pelas variadas ações que podem ser produzidas a partir da capacidade dos agentes livres de as levarem a efeito. Esses acontecimentos são inevitáveis e compõem meios que tornam possível aos homens o desenvolvimento tanto de habilidades quanto de conhecimentos.

O mal também se torna inevitável porque os seres criados são dotados de uma capacidade intrínseca de agir conforme suas livres escolhas. Algumas ações resultam de meros impulsos e desejos, enquanto outras advêm tanto na forma, como no tempo de sua execução, de intenções livres dos agentes. Em função disso, a ação escolhida pode não ser benéfica para o próprio agente e para outros. Um agente pode, por exemplo, escolher algo que é mau por absoluta falta de conhecimento naquele momento sobre a extensão do resultado de sua escolha.

Podemos ver a seguir que os agentes livres são acometidos de certa privação, conforme explica Swinburne:

Agentes que têm consciência moral com poder e liberdade limitados estarão sujeitos, em virtude de seu poder limitado, a influências não racionais, tentações de fazer algo que não é o bem. Portanto eles terão escolhas livres significativas no sentido de uma livre escolha que possa fazer diferença real nas coisas para o bem ou para o mal. A bondade de significantes escolhas livres, é, eu espero, evidente.<sup>88</sup>

Como os indivíduos estão sujeitos a influências e tentações provocadas pelos impulsos e desejos, o mal pode ser uma das conseqüências de um direito de escolha que é limitado pelo fato, por exemplo, de o agente não conhecer toda extensão dos efeitos de suas ações.

Para atender ao padrão assumido de que Deus cria o melhor, Swinburne parte da idéia de que o melhor é que os agentes não conheçam de antemão toda a extensão dos resultados das suas decisões. Para ele isso é um dos aspectos que mostra a excelência da criação, dado que efetiva a autonomia dos indivíduos, na medida em que eles terão que descortinar o significado e o efeito de suas ações.

---

<sup>88</sup> “Agents who have moral awareness with limited power and freedom, will in virtue of their limited freedom be subject to non-rational influences, temptations to do other than the good. Hence they will have significant free choice in the sense of a free choice that can make real differences to things for good or ill. The goodness of significant free choice is, I hope, evident.” (SWINBURNE, R. *The existence of God*. 2004, p119).



Ao assumir esse padrão, Swinburne está defendendo que Deus não deve nem mesmo interferir no processo da vida para retirar ou eliminar qualquer consequência que resulte das escolhas dos indivíduos. Deus, efetivamente, pode assegurar que não falte nenhum bem e também aquilo que mesmo não sendo bom poderá trazer benefícios. Assim, as pessoas poderão aprender a medir o efeito de suas ações.

Essa capacidade de escolha não é apenas um privilégio, é na verdade uma condição de desenvolvimento pessoal e coletivo. Swinburne exprime sua idéia nos seguintes termos:

Se Deus cria agentes humanamente livres, ele lhes dará uma quantidade significativa de liberdade, poder e conhecimento. Para que sua liberdade limitada tenha um valor apreciável, ela será uma liberdade de escolher entre o bem e o mal no exercício do poder de fazer diferenças profundamente significativas para eles mesmos, para os outros e para o mundo físico.<sup>89</sup>

Como o conhecimento, poder e desejo tendem a evoluir, Swinburne entende que isso fez com que Deus dotasse a criação de uma específica região física onde todas essas coisas pudessem se concretizar. A primeira região é a extensão corpórea do indivíduo, um corpo em condições de produzir efeitos intencionais tanto sobre si mesmo como em outros. Em seguida, a outra região criada e mantida de acordo com leis regulares é o mundo físico exterior ao indivíduo.

Para que nessa região o controle do indivíduo possa expandir-se, é necessário que ele tenha condições de provocar efeitos diferentes, para além daqueles provocados somente em sua esfera e que também possa alterar as circunstâncias que encontrar pela frente. Todo esse desenvolvimento necessita do que é chamado de uma dimensão espacial.

Nesse caso, Swinburne assim se expressa:

Para que eles sejam capazes de desempenhar ações mediatas – ou seja, para que suas ações básicas intencionalmente tenham efeitos distantes (incluindo aqueles que os movem para as partes de uma ampla região) e para que eventos distantes tenham efeitos basicamente perceptíveis – o mundo espacial deve ser governado por leis da natureza. E se as criaturas não devam simplesmente ter crenças verdadeiras acerca do que são esses efeitos, mas aprender

---

<sup>89</sup> “If he makes humanly free agents, he will give them a significant amount of freedom, power, and knowledge. If their limited freedom is to be greatly valuable, it will be a freedom to choose between good and evil in the exercise of power to make deeply significant differences to themselves, each other, and the physical world.” (SWINBURNE, R. *The existence of God*. 2004.p.123).

por inferência racional a partir da observação e poder escolher quanto a adquirir tais crenças por meio de investigação racional, aquelas leis da natureza devem incluir leis regendo propriedades que eles possam observar e as leis devem ser suficientemente simples para que as criaturas as entendam.<sup>90</sup>

O mundo físico, da forma como o experienciamos, serve aos interesses da criação exatamente nessa medida descrita acima. O seu funcionamento possibilita aos agentes o bem do aprendizado adequado e progressivo sobre as possíveis ações e os efeitos delas decorrentes. Esse aprendizado depende desse mundo funcionando com regularidade e múltiplas possibilidades para que o agente possa expandir suas crenças a partir da observação dessa diversidade de ações e efeitos que estão na própria natureza.

Compreende-se assim que esse grande bem que o ser humano tem impõe-lhe que se exponha a todo tipo de situações que contenham a condição necessária para se adquirir e aumentar esse conhecimento em todas as áreas, sobretudo, no que se refere à sua consciência moral.

## **2.2. A permissão do mal moral como condição do livre-arbítrio**

Partindo do princípio de que um criador perfeitamente bom age na intenção de promover aquilo que seja bom, deduz-se que sua criação será provida de toda sorte de coisas e situações que tornem viável a realização dos bons propósitos do criador.

Todas as coisas existentes neste mundo devem cumprir tal finalidade, seja os pensamentos e os sentimentos do homem ou mesmo a natureza em sua ordem cósmica. O homem precisa estar em condições de cumprir tais propósitos. Essas condições dizem respeito à sua racionalidade e a um

---

<sup>90</sup> “If they are to be able to perform mediated actions—that is, their basic actions are intentionally to have distant effects (including which ones move them into parts of a wider region), and distant events are to have basically perceptible effects—the spatial world must be governed by laws of nature. And, if creatures are not simply to have true beliefs about what these effects are, but to learn by rational inference from observation and to have a choice of whether to acquire such beliefs by rational inquiry, those laws of nature must include laws governing properties that they can observe, and the laws must be sufficiently simple for creatures to understand.” (SWINBURNE, R. *The existence of God*. 2004.pp. 125-126).

ajustado sistema de crenças que lhe permita compreender e crer nas razões de sua vida e seu mundo.

Com base nessa racionalidade, buscamos naturalmente o caminho da compreensão lógica do funcionamento do mundo em que estamos inseridos. Ao admitir isso, devemos abrir nossa compreensão para o fato de que algumas coisas boas, ao se concretizarem, possivelmente, trarão em outra ponta conseqüências que não sejam igualmente boas.

Em um espectro tão amplo e variado de ações e seus efeitos, a linha de análise de Swinburne passa pela reivindicação de que alguns fatos, quando se concretizam, podem, por melhores que sejam, provocar alguma situação que não seja boa para outros.

Isso pode acontecer justamente para não trazer uma contradição lógica nas ações executadas, por exemplo, numa competição, quando um time ganha e outro perde, naturalmente o resultado será bom para um e ruim para o outro. Dessa forma, não haveria lógica se um indivíduo, ao realizar algo, obtivesse um resultado que fosse ao mesmo tempo bom e ruim para ele.

Portanto, Deus não poderia concorrer para coisas que sejam boas e ruins ao mesmo tempo. Igualmente, não pode impedir efeitos ruins, pois várias dessas situações são boas em razão de seu efeito oposto. Muitas dessas situações favoráveis a alguém dependem de possibilidades antagônicas para que sua realização se concretize como boa. Por um bem maior, devemos aceitar que algumas coisas que não são boas, ou mesmo que tragam algum sofrimento tenham lugar.

Destacamos a seguir uma dessas coisas boas desta vida, muito consensual no mundo ocidental que seguramente só pode existir se a sua prática puder gerar resultados diversos. Dentre essas boas coisas com as quais Deus dotou uma classe de suas criaturas a mais emblemática é o livre-arbítrio dos agentes humanos.

### **2.2.1- O livre –arbítrio**

O livre-arbítrio se caracteriza pelo fato de estar condicionado à responsabilidade moral. Ao agir livremente o ser humano é, em certo sentido, o criador dos próprios atos e, assim, controla a própria ação. No exercício do

livre-arbítrio está subentendida a existência de outras opções possíveis, ou seja, a liberdade de agir diferentemente. O que se busca saber é se efetivamente agimos por nossa exclusiva vontade e assim temos o total controle sobre nossas próprias ações.

Para um melhor entendimento dessa questão é pertinente observarmos que duas posições procuram explicar as causas das escolhas dos agentes.

A primeira é a compatibilista, para a qual as ações humanas são determinadas por causas que estão fora do indivíduo. Como melhor explica Craig:

Cada ação humana (por exemplo, alguém erguendo a mão para votar) é causalmente demandada pelos eventos vigentes antes do ato, incluindo os eventos existentes antes do nascimento da pessoa que está atuando. Quer dizer, as ações humanas são meros acontecimentos – fazem parte das cadeias causais de eventos que conduzem a elas numa forma determinista. Ou seja, o determinismo é verdadeiro. Mas a liberdade adequadamente compreendida é compatível com o determinismo.<sup>91</sup>

Nesses termos o fato de nossas escolhas não estarem livres das causas externas faz com que a responsabilidade individual possa ser entendida como limitada e por isso as conseqüências das ações humanas podem ser atribuídas a circunstâncias diversas.

Devemos compreender que segundo o principio compatibilista o individuo tem liberdade de escolha, mas dentro de um leque de opções. Isso pode ser exemplificado por alguém que vai a um restaurante e pode fazer a escolha por uma das opções do cardápio. Uma escolha do individuo, limitada apenas pelo elenco de opções.

A segunda posição defende o livre-arbítrio libertário, afirmando que a liberdade é necessária para o ato responsável e não é compatível com o determinismo. Craig assim o explica:

A verdadeira liberdade requer um tipo de controle sobre a ação do individuo – e, mais importante, sobre a vontade do individuo – tal que, dada uma escolha para fazer *A* (erguer a mão para votar) ou *B* (deixar a sala), nada determina qual escolha será feita. Antes, o próprio agente deve simplesmente exercitar seus poderes causais e desejar fazer uma opção. Quando isso acontece, o agente ou poderia ter se eximido de fazer *A* ou poderia ter desejado fazer *B*, sem que qualquer outra coisa diferente aconteça dentro ou fora do seu ser. Ele é o criador absoluto das suas ações. [...] Logo, a liberdade libertária é

---

<sup>91</sup> MORELAND, J.P & CRAIG, W.L. *Filosofia e Cosmovisão Cristã*, Trad. Emerson Justino, Edições Vida Nova, São Paulo, 2005.p.335.

tanto uma posição sobre a liberdade em si quanto uma teoria sobre a natureza dos agentes e do agir.<sup>92</sup>

Podemos reconhecer que nesse sentido todos os nossos atos e movimentos são de nossa responsabilidade bem como suas conseqüências. Embora possa ser influenciado por desejos e crenças pessoais, quem delibera pela ação a ser executada é em último caso o agente. E, ao escolher, assume suas condições de avaliar e decidir sobre o que pretende com cada escolha.

Swinburne assume o princípio do livre-arbítrio libertário, o seu entendimento de que eventos podem ser causados por agentes dotados de vontade o faz ter a convicção de que os agentes são responsáveis pelas conseqüências de suas ações. Embora as conseqüências das ações livres nem sempre sejam boas, o direito de deliberar dos indivíduos é um bem, mesmo que eles não tenham como saber todos os possíveis efeitos das ações deliberadas.

O problema que surge é que, ao pressupormos que Deus conhece todas as coisas, ele pode saber todas as possíveis conseqüências das deliberações de qualquer agente. O questionamento que surge é saber até onde se dá o conhecimento que Deus tem de tais efeitos e, conseqüentemente, até onde vai sua obrigação de intervir ou não sobre esses resultados.

Por isso, o desafio é compreender como é possível admitir que Deus não intervenha, apesar de sua onisciência e onipotência, tendo condições para impedir efeitos maus, pois já saberia de antemão o efeito das escolhas prejudiciais de agentes livres. A idéia de que Deus deveria usar seus atributos, para impedir os efeitos maus que ele prevê, é rejeitada por Swinburne por duas razões.

A primeira é como ele compreende a onisciência de Deus:

O conhecimento que Deus tem a cada instante de tudo que seja logicamente possível a Deus conhecer naquele instante [Esse conhecimento] não inclui o conhecimento das proposições verdadeiras acerca de ações futuras de agentes livres.<sup>93</sup>

---

<sup>92</sup> MORELAND, J.P & CRAIG, W.L. *Filosofia e Cosmovisão Cristã*, Trad. Emerson Justino, Edições Vida Nova, São Paulo, 2005p. 337.

<sup>93</sup> "Knowledge at every time of all that is logically possible for God to know at that time. This knowledge does not include knowledge of the true propositions about the future actions of free agents." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998, pp.133-134).

Portanto, a onisciência aplica-se ao conhecimento da totalidade de coisas que podem ser logicamente conhecidas em determinado instante, pois estão em condições de serem levadas a efeito pelo agente que as deliberou. Ela não se estende às proposições sobre o futuro, que não têm valor de verdade e, por isso, não são conhecíveis, ou seja, por não terem a natureza de uma ação que será levada a efeito se limitam a ser conhecidas proposicionalmente e não como fato.

A outra razão é que alguém poderia questionar: por que Deus não põe um limite nas escolhas humanas para que essas não resultem em vários tipos de mal que poderiam ser evitados ou mesmo diminuídos? Esse é o outro aspecto cuja explicação é elaborada para que não se perca a harmonia entre os conceitos de liberdade humana e bondade divina.

Swinburne postula que, se Deus interviesse para pôr limites nas escolhas humanas, não haveria sentido em defender escolhas livres, pois as escolhas se definem como livres na medida em que as decisões e as suas conseqüências naturalmente podem ser levadas a efeito, pois se encontram dentro do espectro de incontáveis possibilidades de variações em que podem se estruturar. Ele assim define essa idéia:

"Segue-se daí não meramente a impossibilidade lógico-formal de Deus nos dar o livre-arbítrio de escolher entre o bem e o mal sem proporcionar a possibilidade natural [...] de fazermos o mal, mas também uma série inteira de impossibilidades lógicas mais detalhadas. Deus não pode nos dar certos tipos de livre-arbítrio [...] e ao mesmo tempo assegurar que há somente tal e tal probabilidade de fazermos tais e tais ações erradas e más.<sup>94</sup>

Para Swinburne, existe uma relação direta entre incalculáveis possibilidades de escolha e o livre-arbítrio. Ele entende que temos a propensão para fazer boas escolhas e executar ações boas. Apesar de sermos fortemente desafiados pelo próprio fato de viver, precisamos nos posicionar nas escolhas. O risco de errar, além de nos levar a decidir por aquilo que não é bom, pode trazer conseqüências que não havíamos previsto. Afinal nossos erros têm

---

<sup>94</sup> "There follows not merely the formal logical impossibility of God giving us free will to choose between good and bad without bringing about the natural possibility that (unprevented by God) we will do bad, but a whole range of more detailed logical impossibilities. God cannot give us certain kinds of free will (certain strengths of temptations to choose between certain kinds of important actions) and at the same time ensure that there is only such-and-such a probability that we will do such-and-such bad or wrong actions." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford, 1998. p 137).

estreita relação com a nossa incapacidade de saber claramente o que pode resultar de nossas escolhas.

Viver em um mundo em que há possibilidade de errar sem medida faz com que nossas escolhas tenham verdadeiro sentido de serem livres na real extensão do conceito.

### **2.2.2 - Livre escolha e responsabilidades**

Ainda refletindo sobre o ser livre, há algo que devemos tomar como relevante, pois vem realçar a dimensão das livres escolhas. Trata-se da responsabilidade que os agentes livres têm sobre o resultado de suas ações. Uma responsabilidade que não é dada, mas que surge a partir das exigências que se impõem para quem tem o direito de escolha.

Considerar as escolhas, nos remete automaticamente ao real efeito que essas podem ter sobre nós e os que nos cercam. Isso é um fato que acompanha qualquer agente livre em seu cotidiano, a consciência de que, ao fazermos escolhas que julgamos significativas, estamos colocando em evidência o nosso juízo moral. Um tipo de juízo que, por sua caracterização, deve ser aprendido e desenvolvido progressivamente por homens e sociedades.

O direito de levar a termo nossas escolhas nos faz de início refletir sobre o que é melhor: poder ou não fazer escolhas. Parece que a razão nos conduz à primeira opção: é melhor poder fazer escolhas. Entre as muitas escolhas ao longo da vida, Swinburne adverte-nos para aquela que é uma escolha inicial e que indica o que esperamos dessa vida:

Portanto uma importante escolha que cada um de nós tem de fazer a respeito de nosso futuro, é a de tentar ou não adquirir conhecimento tanto factual quanto moral.<sup>95</sup>

Ao escolher adquirir e desenvolver esses conhecimentos, o ser humano se vê designado a passar pelas oportunidades de vivências e de execução de

---

<sup>95</sup> "So an important choice which we each of us have with respect to our own future is the choice of whether or not to try to acquire knowledge, factual and moral." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998.p.141).

todas as ações que fazem parte da vida. Algumas vezes, por algum ponto de vista inadequado ele pode executar más ações. Isso torna inevitável a possibilidade de algum mal como conseqüência desse tipo de ação. Tomada nesse sentido, a possibilidade de adquirir a moralidade envolve algum mal necessário.

A realidade desse fato revela quanto essa possibilidade é a melhor, como diz Swinburne:

Qual dessas alternativas um bom Deus realizaria naqueles que fizeram a escolha por um mau caráter? É bom, como vimos desejar o que é moralmente bom e realmente mau não ter nenhuma sensibilidade moral. Também é mau ser incapaz de livremente escolher aquilo que reconhecemos como moralmente bom, ou seja, para nossa consciência estar incapacitada para isso. Claramente essa segunda situação é pior que a primeira. Pois a primeira é simplesmente a ausência de um bem.<sup>96</sup>

A melhor maneira de alcançar-se o objetivo de aprender a fazer escolhas é ter oportunidades de praticá-las. Isso implica que os seres humanos poderão descobrir, a partir dos efeitos de suas escolhas, o valor moral de suas ações. Viver na ignorância dos juízos morais para Swinburne parece não ser a escolha mais razoável para os homens.

Agentes livres podem aprender e desenvolver o conhecimento moral e devem aceitar essa condição, porque pior seria, segundo SWINBURNE: "ser incapaz de escolher livremente aquilo que reconhecemos como moralmente bom" (SWINBURNE, R.1998, p.144). É um privilégio acompanhado da responsabilidade, termos, nós mesmos, o poder de moldar nosso caráter a partir da possibilidade de escolha.

Fato é que essa condição vem acompanhada da possibilidade de bons e maus desejos e, por sua vez, de boas e más escolhas. Por isso, alguém poderia levantar a questão se não seria melhor Deus nos dar apenas as possibilidades de escolha que moldassem nosso caráter para o bem. Na verdade, porem, caráter é uma característica adquirida e sua construção se dá

---

<sup>96</sup> "Which of these alternatives would a good God produce in those who have chosen a bad character? It is good, we have seen, to desire the morally good, and bad indeed to have no moral sensitivity. It is also bad to be unable freely to choose what we recognize as morally good, for our conscience to be thus incapacitated. Clearly the latter state is the worse; the former state is simply the absence of a good." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.144).



por podermos escolher e controlar nossas escolhas, fundamentalmente, levando em consideração a pressão que os maus desejos exercem sobre nós.

De acordo com os bons propósitos da criação, Deus criou os agentes livres e imunizá-los das possibilidades de más escolhas implicaria diminuir ou mesmo isentá-los da responsabilidade por suas vidas e, por conseqüência, pela vida dos outros, limitando radicalmente as possibilidades da vida.

A idéia é que agentes só podem ser livres se aprenderem que suas escolhas têm conseqüências e por isso uma linha completa de conseqüências deve estar à disposição desses agentes.

Um aspecto importante dessa responsabilidade refere-se à repercussão de nossas ações nos outros. Essa idéia pode assim ser assumida nas palavras de SWINBURNE: "Quanto mais indivíduos livres existem e mais responsabilidade eles têm, tanto maior é a probabilidade de fazerem outros sofrer." (1998, p.147). A relação entre os indivíduos e o mundo é o que lhes permite desenvolver o conhecimento, sobretudo, moral.

No contexto dessas relações, os indivíduos criam e desenvolvem inevitavelmente um espectro de responsabilidades que dizem respeito aos próprios indivíduos na medida em que cada um controla inclusive a própria vida. Igualmente aplica-se à relação que têm com os outros, pois suas ações podem ajudar ou prejudicar terceiros, como, por exemplo, o fato de estar ao alcance de cada um também preservar a própria vida ou retirar a vida de outros.

Objetivamente, com todo esse aparato de argumentos, podemos entender que Swinburne quer justificar a não intervenção de Deus para evitar os prejuízos e sofrimentos causados pelo denominado mal moral. A principal razão para essa não intervenção sobre os efeitos do mal moral está na condição que deve ser garantida para que as escolhas dos agentes livres sejam de fato livres.

Observamos até aqui que o mal não é apenas uma contingência de ações morais, mas também pode ser conseqüência de processos em que não há um agente causador dotado de vontade própria. Por outro lado, o mal pode resultar de eventos ocasionados pela ação de agentes que são dotados de intencionalidade sem que esses tenham sido a causa primeira.

Nesse sentido somos levados por Swinburne a compreender por que tais males não deveriam ser eliminados ou no mínimo impedidos de suas conseqüências pelo Criador deste mundo.

### 3. O SENTIDO DO MAL NATURAL

Do que vimos até aqui e como já destacamos no capítulo anterior, o conceito de mal natural aplica-se aos eventos que produzem dor e sofrimento sem a ação direta ou mesmo a interferência intencional de agentes livres. Eventos de conseqüências terríveis que muitas vezes surgem em função do funcionamento natural do mundo.

O funcionamento do mundo como concebido por Swinburne é dotado de estados contingentes que, dentro de um propósito maior do criador, podem prover toda a criação de oportunidades incontáveis e novas a cada momento. E, segundo Swinburne, o mal natural pode ampliar essas oportunidades:

O mal natural amplia enormemente o leque de bons desejos que os agentes têm e podem cultivar, como também as ações disponíveis para eles, e, no caso de agentes livres como os homens, o leque de ações que eles podem livremente escolher.<sup>97</sup>

Assim, o mal natural torna-se uma condição necessária para o exercício da vida. Com ele, a criação pode aprender a dar respostas. A presença do mal natural possibilita respostas mais significativas, cuja qualidade só pode ser esperada dos agentes livres por se encontrarem expostos a todo tipo de situação.

Essas situações provêm a oportunidade para o desenvolvimento de sentimentos e características da personalidade humana, que por não serem assumidas como inatas precisam ser aprendidas e incorporadas pelos indivíduos. Por exemplo, ações corajosas, decisão em ajudar, capacidade de reação, são alguns exemplos, de sentimentos e atitudes que podem ser adquiridas diante das necessidades geradas pelos infortúnios que acompanham as criaturas.

---

<sup>97</sup> "I shall be arguing in this chapter that natural evil extends enormously the range of good desires which agents have and may cultivate; and the actions available to them and, in the case of free agents such as humans, the range of actions which they can freely choose." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.160).

Entre os ganhos pessoais que são alcançados por causa do mal, destacaremos a compaixão e o caráter reto que, segundo Swinburne, têm nas difíceis experiências da vida o melhor caminho para serem aprendidos e desenvolvidos.

Outra consequência positiva do mal físico é o desenvolvimento de crenças morais bem fundamentadas para serem assumidas pelos indivíduos como verdadeiras e assim darem sentido às suas ações.

### 3.1 - Compaixão e Caráter

Ao discutir o problema do mal não podemos deixar de considerar os sentimentos que permeiam a vida dos indivíduos. Entre esses, é muito importante abordarmos a compaixão. Sua razão de ser está associada ao tipo de compreensão e atitude que temos ao tomarmos conhecimento da dor e do sofrimento na vida de alguém, seja de maneira direta ou indireta.

Swinburne advoga que a dor e o sofrimento podem se tornar uma oportunidade para se adquirir a compaixão, pois pensamos em ajudar alguém quando percebemos as suas necessidades.

Ele assim expressa essa idéia:

A única maneira moralmente permissível na qual Deus poderia dar a oportunidade de exercermos uma virtude de nível tão elevado como a compaixão é realmente permitindo ou fazendo que outros sofram.<sup>98</sup>

Admitir que a dor e o sofrimento são legitimamente importantes no conjunto da criação é uma atitude bastante ousada. Essa afirmação tende certamente a provocar muitas reações. Sem nos estendermos sobre o assunto, julgamos pertinente fazer duas ressalvas para assegurar que o argumento de Swinburne não seja tomado de uma forma reducionista.

A primeira é que para ele somente tomar conhecimento do sofrimento não é garantia de que surgirá a compaixão. Outros fatores como, por exemplo, a liberdade de escolha, contribuem para que o sentimento venha a surgir.

---

<sup>98</sup> “The only morally permissible way in which God could give the opportunity of exercising such higher-level virtues as compassion is by actually allowing or making others suffer.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p. 165).

Afinal, o agente será livre para decidir entre querer e não querer ajudar. Ou mesmo que tipo de envolvimento terá ou não com o que sofre.

A outra ressalva é que Deus não poderia limitar o sofrimento a que outros estejam sendo submetidos, porque o nosso sentimento, a compaixão, surge e se desenvolve depois de conhecermos as necessidades reais que presenciamos. A intensidade da compaixão será uma resposta proporcional ao nível de intensidade do sofrimento.

O sentido essencial desse argumento para Swinburne é a idéia de que um mundo onde não fosse possível demonstrar nosso afeto e interesse pelas demais criaturas seria sem dúvida um mundo pior.

Segundo Swinburne,

Deus nos faz um grande bem se ele nos dá tal oportunidade. Ele só pode fazer isso construindo um mundo no qual os processos naturais assegurem que pelas nossas ações podemos trazer a outros benefícios que eles não poderiam facilmente conseguir de outra maneira.<sup>99</sup>

Postula-se assim ser um grande privilégio podermos livremente formar o nosso caráter. Swinburne chama a nossa atenção para o benefício que significa, enquanto dotados de um livre-arbítrio libertário, podermos determinar o tipo de pessoa que seremos. Ora, essa capacidade é despertada e aperfeiçoada à medida que somos capazes de demonstrar simpatia e solidariedade para com as pessoas.

Um aspecto importante do caráter é a crença moral como ele coloca:

Nós não escolhemos nossas crenças; elas nos são impostas pelas nossas experiências do mundo. Portanto a escolha que nós podemos fazer é procurar por experiências relevantes, refletir sobre suas conseqüências para a moralidade e assim adquirir novas crenças morais.<sup>100</sup>

A idéia de que o sofrimento nos faz crescer encaixa-se com esse argumento e chama a nossa atenção para como a escolha por experiências relevantes irá nos ajudar no desenvolvimento moral. Isso repercute na oportunidade de podermos ser os causadores de algo bom nas pessoas que

---

<sup>99</sup> "God does a great good for us if he gives us such opportunity. He can only do this by building a world in which natural processes ensure that by our actions we can bring benefits to others which they cannot easily secure in any other way." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p. 167).

<sup>100</sup> "[W]e do not choose our beliefs; they are forced upon us by our experience of the world. But what we can choose to do is seek out relevant experiences, think through their consequences for morality, and so acquire new moral beliefs." (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p. 168).

estão sofrendo. Ao mesmo tempo, vamos desenvolvendo a qualidade de nosso caráter pela forma como reagimos diante de situações extremamente difíceis.

Segundo Swinburne:

O mal natural provê a oportunidade não meramente de sermos heróicos, mas de nos tornarmos naturalmente heróicos. Sem uma quantidade significativa de mal natural, nós simplesmente não teríamos a oportunidade de mostrar paciência e comiseração no nível heróico requerido para adquirirmos caracteres heroicamente bons.<sup>101</sup>

Ele está partindo do princípio de que o caráter, como característica de comportamento e atitude, não é inato, como também, os traços e níveis em que esses se encontram no sujeito. Seu surgimento e desenvolvimento dependem das circunstâncias a que o indivíduo se expõe. Um caráter forte é, sobretudo, aquele que tem a capacidade, inclusive, de resistir à tentação de realizar um ato cruel.

Mais uma vez devemos estar advertidos de que, em sua argumentação, Swinburne claramente estabelece que presenciar o sofrimento certamente não é a garantia de que daí resultará um bom caráter. O que faz surgir o bom caráter é a capacidade de cada indivíduo para escolher a forma moralmente correta de como irá reagir diante dessas adversidades. Essa resposta dependerá, em muito, do que o indivíduo acredite para bem ou para mal. Em todo caso, haverá neste espaço criado pela dor do outro uma excelente oportunidade de aperfeiçoamento do caráter.

### **3.2 . A necessidade do mal natural para se obter conhecimento**

O conhecimento humano, na perspectiva da epistemologia contemporânea, pressupõe que os indivíduos, ao assumirem alguma idéia como verdadeira, fazem-no dentro de um coerente e ajustado sistema de crenças. Para o melhor funcionamento desse sistema, Deus criou um mundo em que o conhecimento é factível por força da existência de infinitas possibilidades de experiências a serem vividas.

---

<sup>101</sup> “Natural evil provides the opportunity not merely to be heroic, but to make ourselves naturally heroic. Without a significant amount of natural evil, we simply would not have the opportunity to show patience and sympathy on the heroic scale required for us to form heroically good characters.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p. 169).

A idéia, nas palavras de Swinburne, é expressa da seguinte maneira:

Portanto, se Deus quer nos dar a escolha entre bem e mal, ele deve nos dar ou nos permitir adquirir verdadeiras convicções sobre os efeitos das nossas ações — convicções nas quais temos confiança suficiente para que elas influam na maneira como escolhemos. Para isso, precisamos de um leque de fortes convicções verdadeiras a respeito de muitas diferentes ações acerca dos efeitos que delas se seguirão.<sup>102</sup>

Admitindo esse princípio, somos colocados diante do fato de que a formação e justificação de nossas crenças têm uma relação direta com nossas escolhas. As crenças para serem verdadeiras devem ser adquiridas de maneira correta e em um contexto de regularidade dos efeitos de nossas ações.

O mundo criado por Deus contém os mecanismos que asseguram que tais crenças sejam adquiridas em bases corretas. Com efeito, um dos bons propósitos da criação é que tenhamos conhecimento verdadeiro e correto e não nos enganemos com o que consideramos conhecer. As conseqüências das escolhas contribuem para que o sujeito possa adequadamente formar suas crenças e assim atingir o máximo exercício de sua racionalidade.

Isso é postulado por Swinburne como se segue:

Mas embora um sujeito possa não ter culpa de agir de acordo com seus próprios critérios, é claramente melhor que ele aja segundo critérios verdadeiros: uma crença é justificada em um sentido objetivo se ela se torna provável em função de outras crenças justificadas do sujeito ou se ela é propriamente básica. Chamarei uma crença assim justificada de «justificada<sub>2</sub>» ou «racional<sub>2</sub>».<sup>103</sup>

Esse padrão de formação de crenças, apesar de fazer do sujeito o principal agente do conhecimento, não prescinde das condições externas, onde as experiências vividas se apresentem de maneira plena, pois é por meio das razões encontradas que o indivíduo tem suporte para essa formação de crenças e, por conseguinte, para chegar ao conhecimento.

---

<sup>102</sup> “So if God is to give us the choice between good and bad, he must give us, or allow us to acquire, true beliefs about the effects of our actions—beliefs in which we have enough confidence to make it matter how we choose. We need a whole sheaf of strong true beliefs with respect to many different actions, about what effects will follow from them.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p. 176).

<sup>103</sup> “But while a subject may not be at fault in operating in accordance with her own criteria, clearly it is better if she operates by true criteria: a belief is justified in an objective sense either if it is rendered probable by the subject's other justified beliefs or if it is properly basic. A belief thus justified I shall call ‘justified<sub>2</sub>’ or ‘rational<sub>2</sub>’.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. pp.59-60).

Essa percepção nos faz concluir que as escolhas racionais sobre os mais diversos problemas só podem ser feitas à luz do conhecimento das conseqüências das alternativas que se oferecem à nossa ação. Para que isso se dê, precisamos admitir que, a partir de maus acontecimentos, embora não provocados intencionalmente por qualquer agente, pode-se tirar muitas conclusões que venham a ser parte do nosso conhecimento.

Swinburne afirma que o mal natural nos provê com a habilidade de fazermos significativas escolhas, como podemos ver nesse trecho:

A segunda razão substancial por que sem males naturais, tais como doenças e acidentes, a nossa capacidade de fazer escolhas livres significativas seria muito diminuída é que os males naturais nos fornecem o conhecimento requerido para fazermos essas escolhas. Os males naturais são necessários para que os agentes tenham o conhecimento de como produzir o mal ou impedir a sua ocorrência, um conhecimento que eles devem ter se quiserem fazer uma verdadeira escolha entre produzir o mal ou produzir o bem. Ou melhor, eles se fazem necessários se os agentes tiverem que ter esse conhecimento, sem serem privados do bem de uma resposta racional aos indícios disponíveis e de uma investigação racional.<sup>104</sup>

Por isso, dada a importância que a condição de escolha tem para se atingir o conhecimento, é esperado que tenhamos acesso à informação sobre todo tipo de efeito que qualquer ação venha a produzir, seja ela intencional ou não.

A principal idéia é que, se dependemos de dados para formar juízos e definir conhecimentos, quanto mais dados tivermos, mais eles mostram que o que é confirmado por uma ou mais experiências pode ser esperado com maior probabilidade em outras circunstâncias ou num futuro com ela relacionado. Swinburne vê em todas essas circunstâncias e eventos a possibilidade que Deus nos dá de adquirir o conhecimento necessário para fazermos nossas escolhas.

---

<sup>104</sup> “The second substantial reason why without natural evils, such as disease and accident, our ability to make significant free choices would be greatly diminished is that natural evils provide us with the knowledge required to make such choices. Natural evils are necessary if agents are to have the knowledge of how to bring about evil or prevent its occurrence, knowledge that they must have if they are to have a genuine choice between bringing about evil and bringing about good. Or rather, they are necessary if agents are to have this knowledge without being deprived of the good of rational response to evidence, and rational inquiry.” (SWINBURNE, R. *The Existence of God*. 2004, p. 245).

### 3.3 Crenças morais justificadas

Ampliando o papel que desempenha o mal natural, ao repercutir na vida dos indivíduos, Swinburne quer demonstrar que esse mal pode ser usado como espaço para um conhecimento moral baseado em crenças verdadeiramente justificadas. O mal natural propicia a oportunidade de conhecer que ações podem produzir resultados ruins e trazer sofrimento ao homem. Ele defende que esse conhecimento dos resultados serve para justificar as crenças sobre o efeito de nossas ações.

Quando fazemos escolhas, precisamos estar seguros sobre o que pensamos delas. É provável que Deus tenha interesse nisso também, donde Swinburne propõe:

Se Deus pretende dar-nos a escolha entre bem e mal, ele deve nos dar ou nos permitir adquirir crenças verdadeiras acerca dos efeitos de nossas ações.<sup>105</sup>

Essas crenças verdadeiras devem encontrar um meio pelo qual sejam justificadas. Por isso, para ele, é a partir do conhecimento real dos efeitos de nossas ações que podemos ter tais justificações. O conhecimento desses efeitos é dado moderadamente e gradualmente por Deus. Assim, o conhecimento e a capacidade de escolha desenvolvem-se e são aplicados de caso em caso de acordo com a compreensão que vamos tendo dos efeitos de nossas ações.

Para que esse encadeamento se processe, o mal natural torna-se uma condição de grande valor, pois se torna uma situação a partir da qual esse processo tem amplas possibilidades de se desenvolver. Pois, segundo Swinburne: “O mal natural é necessário para nos dar a oportunidade de escolha quanto à aquisição do conhecimento dos bons e maus efeitos de nossas ações e, na verdade, a fim de permitir-nos ter simplesmente conhecimentos muito bem justificados.” (1998, p.179).

---

<sup>105</sup> “So if God is to give us the choice between good and bad, he must give us, or allow us to acquire, true beliefs about the effects of our actions.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.176).



Como vimos acima, as convicções que nos levam a escolher entre alternativas podem ser bastante enriquecidas pelas experiências vividas. Nesse caso, há uma frase de Swinburne que é emblemática e traduz bem o que é este princípio: “Livre escolha sem conhecimento de seus efeitos é vazia.” (SWINBURNE, 1998, p.183).

Acompanhando o desenvolvimento desse assunto, vemos que, para Swinburne, o conhecimento moral é fruto de um longo processo de interpretação dos efeitos das ações dos indivíduos. Para ele, iniciamos a vida com um limitado repertório de ações básicas e aprender, segundo Swinburne: “consistirá em descobrir que algumas ações básicas feitas em certas circunstâncias terão certos efeitos” (1998, p.183). Portanto, não fica difícil reconhecer que aprender envolve a operação de participar de um processo que naturalmente pode produzir bem ou mal.

Além disso, estamos lidando com a hipótese de que há um Deus criador. Detentores de tal conceito, devemos aceitar que, se Deus nos permite adquirir conhecimentos complexos como os científicos, Ele certamente permitirá que mensuremos os efeitos de nossas ações para que alcancemos na área pessoal também algum conhecimento.

Segundo postula Swinburne:

Para preservar a seriedade de nossas escolhas entre bem e mal, Deus deve implantar na natureza um sistema de processos de causas naturais e deixar-nos aprender o que eles são.<sup>106</sup>

O processo é em si um bem, dado que há muito conhecimento que pode ser adquirido a partir da observação das conseqüências deixadas pelos eventos naturais, aqueles cuja ocorrência não depende diretamente da intervenção humana.

A conclusão é que tomamos esses eventos como condições para o reconhecimento e adequada avaliação do certo e do errado, do bem e do mal, pois estamos presenciando e avaliando os efeitos que certas ações podem produzir, tanto em quantidade quanto em intensidade.

---

<sup>106</sup> “So, to preserve our serious choice between good and bad, God must implant in nature a system of natural causal processes and let us learn what they are.” (SWINBURNE, Richard, *Providence and the Problem of Evil*, Clarendon Press, Oxford.1998. p.185).

### **3.4. Outras razões pelas quais o mal existe.**

Todas as razões apresentadas até aqui foram na direção de explicar por que Deus não deve interferir para impedir o mal como essa terrível faticidade da vida dos homens. Agora, o desafio proposto por Swinburne é que entendamos sua colocação de que Deus, tendo direito sobre sua criação, pode inclusive infligir o dano ou prejuízo ao mundo que ele criou. E outro desafio é entender que a enorme quantidade de mal no mundo obedece a um objetivo que é coerente com a justificação de que o mal pode prover coisas boas.

#### **3.4.1- Deus pode infligir dano e recompensar sofredores**

Como criador Deus tem direitos sobre nós, direitos esses que não temos sobre outros. Esse sentido de direito pode ser exemplificado pelo fato de que, dentro de algumas circunstâncias específicas, temos algum direito sobre algumas pessoas com as quais temos relações de parentesco. No caso de Deus, como bem-feitor, ele pode tomar decisões sobre nossas vidas e também retirar algum (uns) benefício (os) como ele mesmo julgar que o deva fazer.

A noção de Swinburne é que Deus, como já exposto anteriormente, teve razões para criar este mundo e nele criou seres humanos que precisam adquirir conhecimento para ter maior capacidade de escolha, por isso Deus tem razões para criar um mundo no qual haja sofrimento.

Uma das objeções que se interpõem a este argumento é o fato de que existem pessoas cujas vidas estão tão tomadas pelo sofrimento que viver para elas parece não valer a pena. A resposta de Swinburne vai de encontro à lei de compensação, segundo a qual, há uma vida melhor após a morte, que permitirá equilibrar as perdas da vida presente.

Neste caso a hipótese do teísmo teria que lançar mão de hipóteses adicionais, como a hipótese de uma vida compensatória após a morte. Se nesses termos, há a expectativa de que benefícios virão em função do grau de sofrimento que se tem nesta vida, então a hipótese teísta estaria salva.

### 3.4.2 A quantidade do mal

Inicialmente neste capítulo já colocamos que Swinburne reconhece que há muito mal no mundo. Portanto, como explicar a finalidade de tanto mal no contexto deste quadro que se apresentou até aqui? O problema não é o mal ou os tipos de males, mas se seria necessário tanto mal para se atingir os objetivos até aqui colocados. Swinburne estabelece um princípio de correspondência entre o que se perde e o que se ganha com aquilo que é mau.

Minha reflexão é que cada estado de coisas ruim ou cada possível estado de coisas ruim eliminado, elimina um bem real. De cada pequena adição ao número real ou possível de estados de coisas más resulta uma pequena adição ao número de bons estados de coisas reais ou possíveis.<sup>107</sup>

A solução baseia-se em um cálculo simples. Adicionar ou diminuir a quantidade de mal fará com que se obtenha mais ou menos bem que daí decorra. Assim aquelas condições esperadas como o uso da liberdade ou o aprendizado para a formação do caráter seguirão essa escala e dependerão desse cálculo.

Pois bem, uma objeção perdura, ou seja, para que tanto mal? Não seria mais razoável que na medida em que os objetivos fossem sendo alcançados Deus fosse colocando limites à dor e ao sofrimento? Para Swinburne isto não procede porque assim nosso mundo não seria real, mas um mundo de brinquedo, segundo o próprio SWINBURNE: “Um mundo onde os problemas existem, mas não muito, onde podemos escolher, mas nossas escolhas fazem pouca diferença, pois quem realmente escolhe é Deus.” (SWINBURNE, R. 2004, p. 263).

---

<sup>107</sup> “But then I reflect that each bad state or possible bad state eliminated eliminates *one* actual good. Each small addition to the number of actual or possible bad states makes a small addition to the number of actual or possible good states.” (SWINBURNE, R. *The Existence of God*. 2004, p. 264).

## **4. CONSIDERAÇÕES POSSÍVEIS A RESPEITO DA TEODICÉIA DE SWINBURNE**

Propomo-nos agora a apontar alguns questionamentos que em geral surgem das estratégias adotadas nas teodicéias. Essas dificuldades são levantadas principalmente por pensadores ateus, embora sejam admitidas também por outros que assumem uma postura teísta.

Para eles, a tentativa de explicar que a existência do mal é compatível com a existência de um Deus, como assumido pelo teísmo pelo viés das estratégias próprias da teodicéia, é uma tarefa inexecutável.

Swinburne seguiu a tradição das teodicéias e, como vimos até aqui, pretendeu sempre mostrar que o teísmo é uma hipótese provável, mesmo diante de contingências do mundo como o mal e seus terríveis efeitos.

Vamos agora elencar essas dificuldades e como elas crescem em importância quando aplicadas à proposta de Swinburne. A primeira dificuldade refere-se à lógica da argumentação em torno do mal, especialmente ao argumento de que a existência de Deus é provável, mesmo diante da quantidade de mal neste mundo. Outra dificuldade é encontrada no que diz respeito ao livre-arbítrio. Por fim veremos que a idéia de que há um sentido positivo na ocorrência do mal natural também enfrenta sérias dificuldades.

### **4.1. A lógica do problema do mal**

O problema lógico do mal é em sua forma silogística, um problema dedutivo. Dado que Deus, se existe, é amoroso, todo poderoso e sabedor de todas as coisas e que mesmo assim o mal existe, é racional acreditar na existência de Deus?

Como vimos o problema nesta forma é antigo e foi formulado de maneiras diferentes em diversos contextos de diferentes épocas. Desde Epicuro, esta idéia vem repercutindo e se expressando através de vários pensadores. Encontra-se já em Marcião, o cristão herege dos primeiros séculos, e volta com força no século XVIII com David Hume. Atualmente, o problema de Hume pode ser reencontrado na formulação feita pelo filósofo contemporâneo John Mackie cuja argumentação se apresenta nestes termos:

Existe um Deus totalmente bom, sabedor de todas as coisas e todo poderoso.  
Para um tal ser não há limites na sua capacidade de agir.  
Um ser bom sempre irá eliminar todo o mal que ele pode.  
O Mal existe, então Deus não deve existir.

Um teísta como Swinburne não tem dificuldade em concordar com as duas primeiras premissas, mas contesta a terceira qualificando-a assim: "Um ser bom sempre irá eliminar todo o mal que ele pode, a não ser que ele tenha uma boa razão para permitir que o mal ocorra." O cerne da resposta teísta passa a ser mostrar que realmente Deus está justificado em permitir o mal.

Essa alternativa acaba por modificar o eixo do problema. Exige que se abandone um argumento lógico dedutivo, ao introduzir uma explicação indutiva. Deixa de lado o silogismo como modelo explicativo, para assumir um argumento probabilístico. Essa estratégia pede uma explicação mais ampla para o problema, que leve em conta outros fatores de fundamentação.

Inicialmente pode parecer um artifício de raciocínio, mas na verdade é a aplicação de novas linhas de pensamento, como defende Swinburne, amplamente utilizadas como recurso epistemológico em diversos campos de conhecimento. Nesse caso, o que passa a ser crucial é explicar porque não sendo incompatível a existência de Deus com a do mal, que razões Deus poderia ter para permitir que o mal ocorra.

#### **4.2. Compatibilizar o mal com a existência de Deus**

A recolocação do problema na perspectiva indutiva, como propõe Swinburne, parece eliminar o paradoxo, ao sugerir que observemos os eventos e os fatos do mundo de tal maneira que, ainda que eles possam ser classificados como maus, tenham uma razão de ser.

O problema que surge aí é que, se assumirmos que o mal visto dessa forma não contradiz a existência de Deus, poderia ser questionado se Deus não poderia ter usado de outros meios para realizar o bem. Entretanto, ao reconhecermos que estamos limitados pela condição humana, ficamos impedidos de compreender toda a extensão das razões divinas e, portanto, o significado para tanto mal.

Essa abordagem traz com ela o problema da quantidade de mal no mundo, ou mesmo da existência de males injustificados. As principais objeções que a teodicéia acaba enfrentando, sob este aspecto, podem ser resumidas da seguinte forma:

Parece que Deus poderia ter eliminado muitos males no mundo e ainda assim ter realizado os seus propósitos divinos. Essa grande quantidade de mal que há no mundo não parece estar conectada com propósitos divinos. Com efeito, parece pouco provável que, qualquer que seja o objetivo de Deus, algumas experiências terríveis verificadas mundo afora possam ser justificadas.

Como pudemos ver analisando a estratégia de Swinburne, ele tende a responder a este desafio salientando a capacidade infinita de Deus em comparação com as limitações humanas. Para ele, considerar um ser como Deus pressupõe que quem admite tal hipótese, reconhece que há no mundo por ele criado acontecimentos que não alcançamos entender completamente .

Segundo Swinburne, em nosso dia-a-dia, há situações diante das quais não temos razão de esperar ter certeza de que aquilo que está diante de nós é o que parece que estamos compreendendo. Um bom exemplo se dá ao tentarmos resolver um problema da física quântica. Como no problema da física, a solução não pode ser demonstrada conclusivamente, assim também não podemos concluir que Deus não teria alguma finalidade ao permitir os tipos de males encontrados no mundo.

Quanto à quantidade de mal, teremos a oportunidade de comentar na conclusão geral. Afinal, é o principal aspecto que Swinburne considera como objeção à hipótese teísta. Como seu argumento se estrutura com base nos dados presentes no mundo, tais dados enfraquecem a probabilidade da hipótese por ele defendida.

#### **4.3. Defender que sem o mal moral não há o livre-arbítrio.**

Um tema imprescindível em uma teodicéia é o livre-arbítrio e neste caso mais ainda pela forma libertária que é a assumida por Swinburne. A idéia é que uma ação é livre no sentido que não pode ser causada por alguma coisa fora do agente. Por isso, o agente é o responsável pela ação. Tal condição não

nos autoriza a conceber que mesmo Deus possa levar uma pessoa a fazer livremente o que é certo.

Devido ao grande valor que tem o livre-arbítrio, seria compreensível que Deus criasse um mundo no qual os agentes possuíssem esse bem, mesmo que isso acarretasse conseqüências negativas sobre terceiros, de modo que pudessem se desviar do que é bom e correto para fazer o que fosse moralmente errado. Como vimos, para Swinburne, isso é melhor do que criar um mundo no qual os agentes racionais fossem desprovidos de vontade livre.

Sendo os agentes livres em um sentido libertário, eles teriam o poder de provocar grandes danos aos outros. Isso levou Swinburne a argumentar que, embora o livre arbítrio seja valioso, seu valor é dependente do conjunto de ações que o agente dotado de liberdade poderá realizar. Se lhe for disponibilizado um espectro de incontáveis possibilidades de deliberar e agir, qualquer que seja o valor moral de sua escolha, a vontade libertária que daí se segue é realmente muito valiosa. Mas, se a variação do espectro de escolhas que o agente pode fazer é muito limitada, segue-se que a liberdade assume um sentido compatibilista e acrescenta muito menos ao mundo. Tem-se um “mundo de brinquedo”. Trata-se de mostrar que, se não há plena liberdade, inclusive de praticar as ações mais abomináveis, o ser humano seria desvalorizado, não tendo responsabilidade plena de suas ações e, portanto, o mérito de praticar atos de grande valor moral e mesmo heróicos. Nesse sentido, um agente teria pouquíssima responsabilidade pelo bem-estar dos outros.

Essa perspectiva do livre-arbítrio nos recoloca então no centro da teodicéia que é justificar por que Deus não intervém para evitar o mal que recai sobre as vítimas das ações humanas. A resposta de Swinburne aponta para o fato de que, se houvesse uma freqüente intervenção de Deus, as pessoas iriam acreditar que elas não têm capacidade para levar à execução suas ações. Estariam assim vivendo como marionetes movidas completamente por Deus.

É uma formulação que, a nosso ver, alcança seu objetivo e consegue mostrar que o conceito que Swinburne tem do livre-arbítrio e suas conseqüências são coerentes. Esta opção fica mais enriquecida na medida em que demonstra como os agentes são livres, não apenas por poderem escolher

o que fazer, mas principalmente por poderem levar às últimas e impensáveis conseqüências os efeitos de suas ações deliberadas ao longo da vida.

#### **4.4. Explicar qual o sentido para que ocorra o mal natural.**

A abordagem do tema relacionado ao mal natural é, sem dúvida, um aspecto que suscita grande expectativa dentro de uma teodicéia. Afinal, como justificar Deus diante de algo que envolve dor e sofrimento como os que resultam de catástrofes naturais, ou diante das doenças ou defeitos genéticos, ou ainda diante da dor e do sofrimento dos animais.

Tal como no problema do mal moral, o que um aprofundamento crítico deve examinar neste caso é até que ponto a existência de mal natural é compatível com um ser criador totalmente perfeito, conhecedor de todas as coisas, amoroso e todo poderoso.

Em nossa pesquisa, encontramos respostas que se consagraram ao longo da história do pensamento ocidental. Sem dúvida, a mais significativa foi dada por Santo Agostinho, para quem o mal natural cumpre um propósito divino superior. Dor, sofrimento e a desordem no mundo natural são, em última análise, parte do bom plano do criador na ordem cósmica.

O mal natural ainda dentro desta perspectiva é resultado também do pecado humano. Deus amaldiçoou o mundo natural submetendo-o à decadência e à morte por causa da rebelião humana. Ao fazê-lo, Deus manifesta em um mundo, onde já não podemos viver confortavelmente devido à nossa condição moral, a sua autonomia de criador. Entretanto, para Santo Agostinho, esta conseqüência das más ações humanas não é a última palavra, porque Deus, através de Jesus Cristo, oferece a toda a humanidade a libertação de todo mal e a plenitude de vida. Com efeito, o mal natural não é o mal absoluto. Ele cumpre na verdade uma função temporal do mundo. Apenas o mal moral é realmente mau.

Swinburne faz uma abordagem diferente sobre o propósito do mal natural. Para ele o funcionamento do universo com suas leis e a repercussão dos fenômenos naturais é um fato que gera certos riscos. Esses riscos são oportunidades que, no propósito divino, permitem aos homens conhecer por



analogia os efeitos que podem ter suas ações e isso torna as possíveis escolhas que podemos fazer moralmente significativas.

O propósito disto é que todos devem estar dispostos a enfrentar tais vicissitudes como uma grande oportunidade de aproveitar todas as possibilidades de conhecer e explorar os incontáveis recursos da criação. Esses recursos são o meio adequado para que possa ser desenvolvida de maneira significativa a capacidade humana no conjunto de toda a criação.

## CONCLUSÃO

A reflexão desenvolvida até aqui nos desafia a indicar em que medida as propostas apresentadas por Swinburne, de fato, convergem para algum tipo de solução ao problema do mal enfrentado pelo teísmo. Ou seja, se, mesmo com a evidência do mal, a hipótese do teísmo é uma hipótese provável em certa medida e por isso deva ser assumida como verdadeira.

Nossa apreciação é feita buscando compreender alguns aspectos da sua solução para os questionamentos que acompanham essa matéria desde a antiguidade. Entre esses, por que existe o mal nesse mundo que teria que ser o melhor, já que foi criado por um Deus bondoso? Ou se é razoável admitir que o mal moral seja explicado pelo viés da preservação do livre-arbitrio, e aceitar como razoável explicar o mal natural, como consequência de um mundo que tem que ser como é?

Essas questões tornam-se mais agudas pelo fato de que existe muito mal no mundo, como já observamos ao longo do trabalho. Por fim destacamos que a adoção de uma forma de inferência indutiva, como a proposta por Swinburne, pode mostrar um caminho para construção de uma teodicéia mais contextualizada com as características do conhecimento científico.

Para apreciar a eventual novidade da teodicéia de Swinburne procuramos estabelecer um paralelo com um teórico que é clássico nesse assunto, Gottfried Wilhelm von Leibniz. Revendo os principais pontos dessas teodicéias, apontaremos se houve algum progresso por parte de Swinburne em relação ao que já havia sido proposto por Leibniz.

Ao formular a teodicéia, tanto Leibniz quanto Swinburne tomam como pressuposto o fato de que um mundo criado por um Deus, tal como o pensado na tradição monoteísta, é o melhor mundo. Leibniz indicou que, por sua capacidade de escolher entre os vários mundos possíveis, Deus escolheu aquele que seria o melhor e, nesse caso, seria um mundo que contivesse o máximo da perfeição e um mínimo de imperfeições em seu conjunto.

Swinburne chegou à conclusão de que Deus só poderia ter criado o melhor mundo porque ele, Deus, sendo um agente que possui uma vontade moral correta, escolhe sempre realizar aquilo que terá como consequência o bem. Fez este mundo como resultado dessa vontade e por isso toda a criação

caminha para realizar as condições que permitam atingir completamente os propósitos divinos.

Nesse quadro verificamos que a posição assumida pelos dois autores é que o mundo, sem a possibilidade do mal, não seria completo e não seria o melhor. Isso mantém viva a questão: Por que Deus não criou o mundo sem o mal? A resposta encontrada em Swinburne nos parece repercutir o conceito inicial de Leibniz apresentado especialmente no § 10 da Parte I da Teodicéia.

Nele, Leibniz introduz a idéia de que um mundo sem o mal seria um tipo de mundo incompleto, ou um tipo de mundo inferior, onde não haveria possibilidade de se concretizar os propósitos maiores da criação. Nesse sentido Leibniz defendeu que o mal deveria existir pela seguinte razão: O mundo deveria conter o máximo de bem. Ora, como alguns bens só são valorizados se o indivíduo passa por algum mal, então o mal deverá existir também, mas em uma quantidade mínima em relação ao bem que o Criador pretende alcançar. Na mesma linha, Swinburne defende que há nas conseqüências do mal uma oportunidade para que as criaturas, especificamente os seres humanos, aprendam sobre o significado de suas escolhas e possam desenvolver suas habilidades de responder aos desafios da vida.

Podemos perceber que o posicionamento dos dois autores se fundamenta no mesmo pressuposto, o mal deve ser tomado no conjunto da criação como algo que serve aos propósitos divinos. Um mundo sem o mal, de acordo com o exposto, não foi escolhido para ser criado, não porque Deus não quis, mas porque por sua sabedoria divina optou por dar aos homens um mundo em que não lhes faltasse nada, permitindo que, através do mal, maiores bens fossem acessíveis a todos.

As concepções, portanto, estão alinhadas e convergem para justificar que no mundo criado por Deus existe o mal para proporcionar maiores bens. Pode não ser suficiente essa resposta, mas é um dos aspectos do qual as teodicéias não se afastam. Na verdade, elas se apóiam nesta reflexão para sustentar que não há contradição, por exemplo, entre os atributos divinos e a faticidade do mal.

Uma segunda abordagem comparativa entre os autores consiste em verificar se os princípios de elaboração de suas teodicéias contemplam

satisfatoriamente o problema do mal em sua dimensão tanto moral, como natural.

Já observamos que essa distinção sobre a natureza do mal remonta à antiguidade, especialmente a Agostinho. Esse identificou com clareza que o mal deveria ser compreendido como um fato ligado à natureza e à moral humana. Tanto um como o outro tipo de mal era consequência da deturpação da criação desde a queda no paraíso.

Essa compreensão foi aprofundada com mais precisão por Leibniz no § 21 da parte I de sua Teodicéia ao explicar que uma coisa é o mal metafísico (a imperfeição do ser criado), outra é o mal físico (o sofrimento) e outra é o mal moral (o pecado). Isso permite compreender que os tipos de males devem receber explicações diferentes e que, conseqüentemente, a justificativa de cada um deles deve considerar porque tal mal existe.

Tanto Leibniz como Swinburne não rompem com o que fora pré-estabelecido por Agostinho, especialmente no que tange ao mal moral. Ambos admitem que esse tipo de mal é uma consequência inevitável do paradigma da liberdade como livre-arbítrio, presente no princípio da criação e, no caso de Leibniz e Agostinho, marcada pela queda.

As teodicéias ao defenderem esse argumento não enfrentam grandes dificuldades, pois pressupõem o fato do livre-arbítrio e a necessidade de suas consequências, fruto das ações deliberadas dos homens, de modo que qualquer limite a essas ações seria uma limitação ao próprio livre-arbítrio.

O principal problema parece estar na justificativa do mal natural. Para Leibniz, é aquele mal que expressa a imperfeição da criação. Já para Swinburne, são aqueles eventos que ocorrem sem serem causados por agente intencional. Para os que questionam a existência de Deus, esse é um dos aspectos mais agudos do problema do mal, ou seja, se Deus existe e é responsável pelo mundo, ele não deveria permitir que esse tipo de mal ocorresse.

A resposta de Leibniz está expressa na idéia de que um Deus perfeito ao criar o mundo não poderia fazê-lo com o mesmo grau de perfeição que ele mesmo tem. Por isso criou um mundo que, apesar de ser o melhor, tem limitações. Ora, em função desta imperfeição, o mal deve ser esperado.

O caráter inevitável da ocorrência do mal, como defendia Agostinho, em função da privação de perfeição que acompanha a criação, é um conceito que Leibniz reinterpreta na Parte I Teodicéia. Para ele, Deus, por sua própria vontade, permitiu que existisse uma quantidade mínima de mal, a fim de proporcionar à criação uma quantidade máxima de bem. Colocado o argumento nesses termos, o mal deve ser admitido como uma possibilidade natural e não deve ser visto como um problema que conflitasse com os atributos do Deus do teísmo.

Swinburne, por sua vez, assume que no mundo há fatos que não resultam da decisão de agentes livres. Estes fatos, que decorrem da própria sujeição do mundo às leis naturais, podem produzir sofrimentos e dor.

Podemos refletir sobre essa noção de Swinburne comparando-a em dois sentidos com o conceito de Leibniz. Eles se distanciam em primeiro lugar, porque Swinburne não adotou a posição de que o mal natural seja um mal decorrente da falta de perfeição no mundo. Para ele, o mal é inevitável em razão da vigência das leis naturais que possibilitam o desenvolvimento do universo de acordo com os objetivos da criação.

Em um segundo sentido, Swinburne parece estar mais próximo ao que Leibniz propôs. Ele postula que nesse quadro de desenvolvimento cósmico, de acordo com o plano divino, há situações em que a ocorrência do mal pode servir para gerar certas oportunidades de grande valor para os homens.

Essas posições abrem o flanco a um intenso questionamento por parte daqueles que não admitem que Deus, com todo seu poder e conhecimento, poderia permitir tal fato. A principal objeção alega que a quantidade de mal que é encontrada nesse mundo não pode ser justificada em função de nenhum tipo de bem. Sobre este ponto precisamos aprofundar nossa análise.

O próprio Swinburne reconhece que o problema do mal, tanto moral quanto natural, envolve a questão da quantidade. Ele declara que “não é o fato do mal ou dos tipos de mal que são a ameaça real ao teísmo: é a quantidade de mal.” (SWINBURNE, 2004.p.263). Uma visão de relance dos fatos do cotidiano mostra o crescimento a níveis absurdos de situações perversas. Dessa forma devemos reconhecer que a solução apresentada pelas teodicéias parece não ser suficiente.

A quantidade de mal era vista por Leibniz, na parte I da Teodicéia, especialmente nos parágrafos 12 e 13, numa medida muito inferior à quantidade de bem. Por outro lado, segundo ele, as pessoas na verdade se enganam ao avaliar a quantidade de mal em razão dos momentos de sofrimento e desgraça serem muito marcantes. Mas se a vida fosse vista com mais atenção, a conclusão seria que nela há mais momentos bons que ruins.

Swinburne não pensa nessa direção. Ele declarou em *The existence of God* que o teísta deve admitir que os opositores têm razão quando afirmam que a quantidade de mal realmente é muito grande. Mesmo que o mal exista como oportunidade de trazer bens maiores, é difícil justificar que haja tanto mal.

Para resolver esse problema ele é forçado a apelar para uma solução que se baseia em elementos da doutrina cristã. O mal se justifica, mesmo na quantidade aparentemente desproporcional em que o experimentamos, por um lado, pelo fato de Deus se tornar solidário com sua criação através da encarnação, e, por outro, por compensar os que sofrem nessa vida com uma vida melhor na eternidade.

Leibniz foi bastante criticado pelo seu “otimismo”, e essa crítica se tornou mais contundente na era do iluminismo através do filósofo Voltaire. Na obra literária *Cândido*, ele expôs suas críticas ao otimismo Leibniziano quanto à sua tese de que o mal existente no mundo não era tanto assim e que se pode sofrer porque afinal tudo termina bem. Voltaire argumenta, em particular, com um acontecimento então recente, o terrível terremoto na cidade de Lisboa em 1755. Esse fato levantou muitas críticas à idéia de que Deus não deveria impedir o mal natural ou que um mal assim não era tão grande.

A posição de Swinburne de assumir que há uma quantidade extrema do mal, evidentemente, reflete uma concepção mais ajustada com a dimensão do problema na atualidade. Com efeito, no último século o mal eclodiu em formas extremas como as epidemias globais, a violência urbana e a dureza de regimes totalitários que provocaram a morte de milhões de inocentes, como no Holocausto. Até o caráter destrutivo das catástrofes naturais como tsunamis, terremotos e furacões tornou-se hoje mais evidente em virtude da divulgação universal.

Swinburne realmente não tem como justificar Deus diante dessa quantidade de mal sem recorrer a outros elementos que sirvam de suporte à hipótese teísta, como no caso os elementos da revelação cristã. Ora, a teodicéia, proposta por Leibniz nasceu do desejo de responder às posições filosóficas para as quais, a ordem e funcionamento do mundo, independem da ação de um criador.

No longo percurso do debate entre fé e razão que acompanha a tradição filosófica ocidental, um dos pontos mais importantes é, sem dúvida, a decisão sobre como deve se dar a compreensão sobre a verdade de Deus e de outras verdades a ela associadas. Trata-se de saber se é possível obter uma resposta a essas questões construída com base em argumentos de natureza puramente racional, independente da verdade revelada.

A teologia natural vem se impondo como maneira adequada de responder a esse questionamento. Alguns autores assumem que em certas investigações a razão é suprida pelos dados da revelação cristã. Porém, grande parte dos pensadores contemporâneos pretende fundamentar em princípios de pura racionalidade as convicções sobre a existência de Deus.

Embora recorra, em última análise, aos dados da revelação cristã para justificar a quantidade de mal existente no mundo, Swinburne poderia talvez reivindicar a pura racionalidade de sua argumentação alegando que a verdade do cristianismo pode ser racionalmente demonstrada. De fato, no conjunto de sua obra, ele pretende ter mostrado que não só o teísmo, em geral, mas o Deus da revelação cristã oferece a explicação mais provável para a totalidade dos fatos que experimentamos no mundo.

Há ainda um ponto que devemos focalizar em nossa comparação. Leibniz, buscando ajustar-se aos princípios racionais de sua época, elaborou seu argumento sobre a verdade de Deus e as demais verdades metafísicas utilizando métodos dedutivos. Com base em premissas necessárias, suas conclusões apresentavam um caráter de verdade necessariamente válida.

Swinburne, analogamente, refletindo o contexto intelectual em que está envolvido, aproveita oportunamente o que vem se desenvolvendo no campo da epistemologia. Por isso mesmo, diferentemente de Leibniz, ele usa o critério de inferência indutiva, no qual as premissas tornam a conclusão meramente provável.

De acordo com esse processo bastante comum no campo das ciências modernas, o interesse de Swinburne “será avaliar a probabilidade da hipótese de que ‘*Deus existe*’ com base em diferentes tipos de indícios.” (SWINBURNE, R. 2004, p.20). Ao usar esse critério, próprio das ciências em geral, ele precisará enfrentar o mal como um desses indícios encontrados em nossa experiência do mundo e determinar em que medida isso pode interferir no grau de verdade da hipótese teísta.

Entretanto, surge aqui um aparente problema na teodicéia elaborada por Swinburne. Ao nosso ver, ele não trata do mal como uma evidência que deva ser ponderada pelos padrões epistêmicos que ele mesmo sugere como critério de justificação da hipótese teísta em seu livro *The Existence of God*.

A sua estratégia, no livro *Providence and the Problem of Evil*, é caracterizada por uma argumentação que apresenta razões que justificariam o porquê do mal. Apesar da amplitude da explicação, em vez de realmente esclarecer, por que o mal não deve ser tomado como um forte argumento do tipo C-indutivo contra a existência de Deus (aquele tipo de argumento que aumenta ou diminui a probabilidade da hipótese dado que é assumido com base em um determinado indício). Swinburne se atém à tentativa de demonstrar que a idéia de um Deus onipotente e bom é compatível mesmo com a enormidade do mal que existe no mundo por ele criado.

Mais claramente, poder-se-ia perguntar: sendo um indício encontrado nesse mundo, não seria o mal uma razão suficientemente forte contra o teísmo? Swinburne, ao que parece, não responde diretamente a essa questão, i.e. sua teodicéia não confronta expressamente o fato do mal como uma das razões que o levam a adotar a hipótese teísta, ponderando a força respectiva de cada argumento em vista da aferição do grau de probabilidade da hipótese.

Não obstante esta aparente lacuna, sua teodicéia apresenta alguns novos traços que podem repercutir positivamente na continuidade do debate em torno do tema. Além da introdução do método da inferência indutiva na discussão acerca da existência de Deus, ele procurou mostrar como determinados valores fundamentais para a plena realização da vida humana não podem ser obtidos sem a experiência da dor e do sofrimento. Esta tentativa de justificar o mal tanto físico quanto moral como condição para o desenvolvimento de atitudes morais, como p.ex. a compaixão e a firmeza de



caráter, que contribuem para a dignidade e grandeza da pessoa humana, constitui um elemento original de sua teodicéia.

O debate certamente não se esgota com as propostas de Richard Swinburne. Mas ele é um autor que pela consistência e abrangência de sua argumentação não pode deixar de ser considerado na discussão do problema da racionalidade do teísmo e da sua compatibilidade com a faticidade do mal. Esperamos que nossa pesquisa contribua para o desenvolvimento de uma análise mais profícua tanto do tema, quanto do autor.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS :

### FONTES PRIMARIAS:

1. AGOSTINHO, A. Confissões. Pensadores. Nova Cultural. 1996.
2. AGOSTINHO.A. O Livre-Arbitrio. Tradução Nair de Assis Oliveira. Paulus editora. São Paulo, 1995.
3. EPICURO. Carta sobre a felicidade. Trad. Álvaro Lorencini e Enzo Del Carrote. Ed. Unesp, São Pulo, 2002.
4. HUME, David. Diálogos sobre Religion Natural . Fondo de Cultura Econômica, México.D.F (1978).
5. LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. A monadologia; Discurso da Metafísica e outros textos. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Marilena Chauí. In. Newton e Leibniz. Coleção Os Pensadores, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo , 1983.
6. LEIBNIZ, G.F. Theodicea, Ensayos sobre la bondad de Dios, la libertad del hombre y el origen del mal. Edicion Digital. Consultado em Edicion [www.philosophia.cl/](http://www.philosophia.cl/) Esc. de filosofia Universidad ARCIS.
7. SWINBURNE, R. The Choerence of Theism.Clarendon Press, Oxford. Revised Edition .2003.
8. \_\_\_\_\_.The Existence of God – second edition. Clarendon Press. Oxford. 2004.
9. \_\_\_\_\_.Providence and the Problem of Evil. Clarendon Press, Oxford.1998.
- 10.\_\_\_\_\_. Será que Deus Existe? Tradução de Desidério Murcho, Editora Gradiva, Lisboa .1998.
- 11.\_\_\_\_\_. Epistemic Justification. Clarendon Press .Oxford. 2001.
- 12.\_\_\_\_\_. In *Think*, Spring 2002, pp. 49-54. Tradução de Álvaro Nunes. In [www.fisofiadaeducação.com](http://www.fisofiadaeducação.com) Consultado em 22 de abril de 2008.

## **FONTES SECUNDÁRIAS:**

1. AYER, J.A. Hume. Tradução de Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola, 2003.
2. BUNNIN, Nicholas & TSUI-JAMES, E.P. (Org) Compêndio de Filosofia, Trad. Luiz Paulo Rouanet. Edições Loyola, São Paulo, 2002.
3. CHAUI, Marilena. Vida e Obra de Leibniz. Trad. Carlos Lopes de Mattos e Marilena Chauí. In. Newton e Leibniz. Coleção Os Pensadores, 2ª edição, Abril Cultural, São Paulo , 1983.
4. COBRA, Rubens Queiroz. Leibniz- Página de Filosofia Moderna, Geocities, <http://www.geocities.com/Athens/7880/> . Consultado em 02/10/2008.
5. COSTA, Marcos Nunes. O Problema do Mal na Polemica Antimaniqueísta de Santos Agostinho. Editora EDIPUCRS. 2001.
6. CRAIG, Willian L, (Ed.) Philosophy of Religion, A reader and guide. Published Edinburg University Press. Edinburg. (2002).
7. DAVIS, Brian. (Ed.) Philosophy of Religion , A guide and anthology. Published Oxford University Press, NY. 2000.
8. DAVIS, Stephen T. (ed.) Encountering Evil; Live options in Theodicy. John Nox Press, Atlanta. 1988.
9. DIAZ, Juan A. Estrada. Teodicéias e sistemas filosóficos. Revista Portuguesa de Filosofia. N°57/2001.
10. DILTHEY, Wilhelm. Leibniz e sua época. Trad. A.E. Beau. Livraria Acadêmica, São Paulo, 1947.
11. ESTRADA, J. A. Deus nas tradições filosóficas. Vol. 2: Da morte de Deus à crise do sujeito. São Paulo: Paulus, 2003
12. ESTRADA, J. A. A impossível teodicéia: a crise da fé em Deus e o problema do mal. São Paulo: Paulinas, 2004.
13. FIESER , James. Escritos sobre Religião. Trad. Jaimir Conte. The Internet Eyclopedia of Philosophy <<http://www.iep.utm.edu>> . 2001.Consultado em 10/07/2009.
14. GALE, Richard M (2000 ) Reviwer Providence and the Problem of Evil. Religious Studies v.36 n.02 p.209-219.
15. HOWARD-SNYDER, Daniel.(ed.) The Evidential Argument from Evil. Indiana University Press. Indiana.1996.

16. LOPES, Fábio dos Santos Creder. Injustificável mistério, o problema do mal e o fracasso das teodicéias. Pgs. 65-66 CERTIFICAÇÃO DIGITAL N°0410628/CA.PUC-Rio (2006).
17. MACKIE, John L The Miracle of Theism – arguments for an against the existence of God. Oxford. Claredon Press. 1982.
18. MACKIE, J. L. "Evil and Omnipotence."In The Problem of Evil. Ed. Marilyn McCord Adams and Robert Merrihew Adams. Oxford: Oxford UP, 1990.
19. MCNAUGHTON, David. Is God (almost) a consequentialist? Swinburne's moral theory. Religious Studies n.38 2002.
20. MORELAND, J.P & CRAIG, W.L. Filosofia e Cosmovisão Cristã, Trad. Emerson Justino, Edições Vida Nova, São Paulo, 2005.
21. NICOLA, Ubaldo. Antologia Ilustrada de Filosofia. Trad. Maria Margherita de Luca. Editora Globo, São Paulo, 2005.
22. PETERSON, Michael L.(Ed.) Contemporary Debates in Philosophy of Religion. Published by Blackwell Publishers. UK. 2004.
23. PETERSON, Michael.(Ed.) Philosophy of Religion, Selected Readings. 3° edition. Published Oxford University Press, NY. 2006.
24. PHILLIPS, D.Z. Faith after foundationalism. Westview Press. 1995.
25. PHILLIPS, D. Z. The problem of evil and the problem of God. SCM Press. London. 2004.
26. PORTUGAL, Agnaldo C. Richard versus Richard, In. A Questão de Deus na História da Filosofia.Vol I. Coordenação Maria Leonor L. O. Xavier. Editora Zéfiro, Sintra, Portugal. 2008.
27. QUIN, Philip L. (Ed). A Companion to Philosophy of Religion. Published by Blackwell Publishers. UK. 1999 .
28. REALE, Giovanni. & Dario Antiseri. História da Filosofia.Vol I. Edições Paulinas, São Paulo, 1990.
29. ROCHA, Afonso Moreira. O mal no pensamento ocidental. Revista Portuguesa de Filosofia. N°56/2000.
30. ULMAN, Reinholdo Aloysio. Epicuro – O filósofo da alegria. Edipucrs. Porto Alegre: 1996.