

Capítulo 7

O problema do mal

Temos procurado familiarizar-nos até agora com a principal ideia de Deus que emergiu na civilização ocidental — a ideia teísta de um ser perfeitamente bom, criador do mundo mas separado e independente do mesmo, onnipotente, onnisciente, eterno e auto-existente (Capítulo 1) — e examinámos algumas das principais tentativas de justificar a crença na existência do Deus teísta (capítulos 2 a 5). Nos capítulos 2 a 4 ponderámos os três principais argumentos a favor da existência de Deus (cosmológico, ontológico e do desígnio), argumentos que apelam a factos supostamente acessíveis a qualquer pessoa racional, religiosa ou não. E no Capítulo 5 examinámos a experiência religiosa e mística como uma fonte da crença em Deus e como justificação para a mesma. No Capítulo 6 considerámos o papel da fé na formação e sustentação das crenças religiosas, reflectindo no papel legítimo que as razões pragmáticas desempenham, por contraste com as razões conducentes à verdade, na justificação da crença religiosa. Também considerámos a importante questão de a crença em Deus poder ter ou não justificação racional como crença apropriadamente básica, sem que tenha justificação em termos de indícios derivados de outras crenças. Chegou agora a altura de nos voltarmos para algumas das dificuldades que a crença teísta enfrenta — algumas das fontes que se pensa justificarem o ateísmo, a crença de que o Deus teísta não existe. A mais formidável destas dificuldades é o problema do mal.

Há séculos que se sente que a existência de mal no mundo é um problema para o teísmo. Parece difícil acreditar que um mundo que contenha uma abundância de mal tão vasta como o nosso possa ser a criação e o objecto de controlo soberano por parte de um ser perfeitamente bom, onnipotente e onnisciente. Há séculos que o intelecto humano se confronta com este problema e todos os principais teólogos procuraram solucioná-lo.

Temos de ter o cuidado de distinguir entre duas formas importantes do problema do mal. Chamarei a estas duas formas «forma *lógica* do problema do mal» e «forma *indiciária* do problema do mal». Embora a diferença importante entre estas duas formas do problema do mal só se torne completamente clara à medida que ambas forem discutidas em detalhe, será útil ter diante de nós uma breve formulação de ambas as formas do problema, no início da nossa investigação. A forma lógica do problema do mal é a perspectiva de que a existência de mal no nosso mundo é *logicamente inconsistente* com a existência do Deus teísta. A forma indiciária do problema do mal é a perspectiva de que a diversidade e a abundância de mal no nosso mundo, embora talvez não sejam logicamente inconsistentes com a existência do Deus teísta, dão, ainda

assim, uma *sustentação racional* ao ateísmo, a crença de que o Deus teísta não existe. Temos agora de examinar cada uma destas formas do problema com algum detalhe.

O problema lógico

A forma lógica do problema implica a inconsistência interna do teísmo, porquanto o teísta aceita duas afirmações que são logicamente inconsistentes entre si. As duas afirmações em causa são:

1. Deus existe e é onipotente, onisciente e perfeitamente bom.
2. O mal existe.

Estas duas afirmações, insiste o defensor da forma lógica do problema, são logicamente inconsistentes entre si, do mesmo modo que

3. Este objecto é vermelho.

é inconsistente com

4. Este objecto não é colorido.

Suponhamos, por enquanto, que o defensor da forma lógica do problema do mal conseguia provar-nos que as afirmações 1 e 2 são logicamente inconsistentes entre si. Seríamos então forçados a rejeitar ou 1 ou 2, visto que se duas afirmações são logicamente inconsistentes entre si, é impossível que ambas sejam verdadeiras. Se uma delas é verdadeira, então a outra *tem* de ser falsa. Além disso, como dificilmente poderíamos negar a realidade do mal no nosso mundo, parece que teríamos de rejeitar a crença no deus teísta; seríamos levados à conclusão de que o ateísmo é verdadeiro. Na verdade, mesmo sendo tentados a rejeitar 2, restando-nos a opção de acreditar em 1, esta não é uma tentação a que os teístas na sua maioria possam ceder facilmente. Pois que na sua maioria os teístas aderem a tradições religiosas que dão ênfase à realidade do mal no nosso mundo. Na tradição judaico-cristã, por exemplo, o homicídio é considerado uma acção má e pecaminosa, e dificilmente se poderá negar a ocorrência de homicídios no nosso mundo. Então, como os teístas em geral aceitam a realidade do mal no nosso mundo e a destacam, seria algo desastroso para o teísmo se estabelecêssemos aquela que é a afirmação central da forma lógica do problema do mal: que 1 é logicamente inconsistente com 2.

Estabelecendo a inconsistência

Como podemos estabelecer que duas afirmações são inconsistentes entre si? Por vezes não é preciso estabelecer seja o que for, porque as duas afirmações *contradizem-se explicitamente*, como, por exemplo, as afirmações: «Elisabete tem mais de um metro

e meio» e «Elisabete não tem mais do que um metro e meio». É frequente, contudo, duas afirmações inconsistentes entre si não serem explicitamente contraditórias. Nesses casos podemos estabelecer que são inconsistentes derivando delas duas afirmações que são explicitamente contraditórias. Considere-se as afirmações 3 e 4, por exemplo. É evidente que estas duas afirmações são logicamente inconsistentes entre si; não podem ser ambas verdadeiras. Mas não são explicitamente contraditórias. Se nos pedirem para provar que 3 e 4 são inconsistentes entre si, podemos fazê-lo derivando a partir delas afirmações que são explicitamente contraditórias. Para o fazer temos de acrescentar outra afirmação a 3 e 4:

5. Tudo o que é vermelho é colorido.

De 3, 4 e 5 podemos então derivar facilmente um par de afirmações explicitamente contraditórias: «Este objecto é colorido» (de 3 e 5) e «Este objecto não é colorido» (repetição de 4). Este é, então, o procedimento que podemos seguir se nos pedirem para estabelecer que duas afirmações são logicamente inconsistentes entre si.

Antes de considerar se o defensor da forma lógica do problema do mal pode ou não *estabelecer* que as afirmações 1 e 2 são logicamente inconsistentes entre si, temos de compreender claramente um detalhe muito importante acerca do modo de o fazer. Quando temos duas afirmações que não são explicitamente contraditórias e queremos estabelecer que são logicamente inconsistentes, fazemo-lo acrescentando-lhes uma afirmação ou afirmações adicionais e derivando de todo o grupo (o par original e a afirmação ou afirmações adicionais) um par de afirmações que sejam explicitamente contraditórias entre si. O detalhe que agora requer muita atenção é o seguinte: para que este procedimento funcione, a afirmação ou afirmações adicionais têm não só de ser verdadeiras mas *necessariamente verdadeiras*. Repare-se, por exemplo, que a afirmação que adicionámos a 3 e 4 para estabelecer que são inconsistentes entre si é uma verdade necessária — é logicamente impossível que algo seja vermelho sem ser colorido. Se, contudo, a afirmação ou afirmações adicionais usadas para deduzir as afirmações explicitamente contraditórias são verdadeiras, mas não necessariamente verdadeiras, então embora possamos ter êxito ao deduzir afirmações explicitamente contraditórias, *não* teremos conseguido mostrar que as duas afirmações originais são logicamente inconsistentes entre si.

Para ver que isto é assim consideremos o seguinte par de afirmações:

6. O objecto na minha mão direita é uma moeda.
7. O objecto na minha mão direita não é uma moeda de dez cêntimos.

Como é evidente, 6 e 7 *não* são logicamente inconsistentes entre si, visto que ambas podem ser verdadeiras, ou poderiam ter sido. Não são logicamente inconsistentes entre si porque nada há logicamente impossível na ideia de que a moeda na minha mão direita esteja uma moeda de vinte e cinco ou de cinquenta cêntimos. (Contraste-

se 6 e 7 com 3 e 4. É óbvio que há algo de logicamente impossível na ideia de que um dado objecto é vermelho e no entanto não é colorido.) Mas note-se que podemos adicionar a 6 e 7 uma afirmação tal que a partir das três se pode derivar afirmações explicitamente contraditórias.

8. Todas as moedas na minha mão direita são moedas de dez cêntimos.

A partir de 6, 7 e 8 podemos derivar o par de afirmações explicitamente contraditórias: «O objecto na minha mão direita é uma moeda de dez cêntimos» (de 6 e 8) e «O objecto na minha mão direita não é uma moeda de dez cêntimos» (repetição de 7). Agora suponha-se que 8 é verdadeira, que na verdade todas as moedas na minha mão direita são de dez cêntimos. Teremos conseguido, então, deduzir afirmações explicitamente contraditórias a partir do nosso par original, 6 e 7, com a ajuda da afirmação verdadeira 8. Mas é claro que com este procedimento não teremos estabelecido que 6 e 7 são logicamente inconsistentes entre si. Por que não? Porque 8 — a afirmação adicional — embora verdadeira, não é necessariamente verdadeira. A afirmação 8 não é necessariamente verdadeira porque eu podia (logicamente) ter uma moeda de vinte e cinco cêntimos ou de cinquenta cêntimos na minha mão direita. A afirmação 8 é de facto verdadeira, mas como podia logicamente ter sido falsa, não é uma verdade necessária. Temos então de ver muito claramente que, para *estabelecer* a inconsistência lógica entre duas afirmações adicionando uma afirmação e derivando afirmações explicitamente contraditórias, a afirmação adicional tem de ser não só verdadeira mas necessariamente verdadeira.

Aplicação ao problema lógico do mal

Como 1) «Deus existe e é onipotente, onisciente e perfeitamente bom» e 2) «O mal existe» não são explicitamente contraditórias, quem defende que 1 e 2 são logicamente inconsistentes entre si tem de legitimar esta afirmação adicionando uma afirmação necessariamente verdadeira a 1 e 2 e deduzindo afirmações explicitamente contraditórias. Mas que afirmação poderíamos acrescentar? Suponha-se que começamos com

9. Um ser onipotente, onisciente, perfeitamente bom, impedirá a ocorrência seja de que mal for.

De 1, 2 e 9 podemos derivar as afirmações explicitamente contraditórias «Nenhum mal existe» (de 1 e 9) e «O mal existe» (repetição de 2). Assim, se pudermos mostrar que a afirmação 9 é necessariamente verdadeira, teremos conseguido estabelecer a tese da forma lógica do problema do mal: que 1 e 2 são logicamente inconsistentes entre si. Mas será 9 necessariamente verdadeira? Relembrando a nossa discussão da onipotência, parece que Deus teria o poder de impedir qualquer mal que fosse, pois

«impedir a ocorrência de um mal» não parece uma tarefa logicamente contraditória, como «fazer um quadrado redondo». Mas não é fácil estabelecer que 9 é necessariamente verdadeira. Visto que na nossa própria experiência sabemos que o mal está por vezes ligado ao bem de tal modo que não podemos alcançar o bem sem permitir o mal. Além disso, em tais exemplos, o bem por vezes supera o mal, de modo que um ser bom pode permitir intencionalmente a ocorrência do mal para realizar um bem que se lhe sobrepõe.

Gottfried Leibniz dá o exemplo de um general que sabe que para alcançar o bem de salvar a cidade de ser destruída às mãos de um exército inimigo tem de ordenar aos seus homens que a defendam, o que resultará na morte e sofrimento de alguns deles. O bem de salvar as mulheres e crianças da cidade supera o mal do sofrimento e morte de alguns dos seus defensores. Embora o general possa impedir que estes sofram e morram, ordenando às suas forças que retirem rapidamente, não o pode fazer sem abdicar do bem de salvar a cidade e os seus habitantes. Seguramente que não pesamos contra a bondade do general o facto de este permitir a ocorrência do mal para alcançar o bem maior. Talvez, portanto, alguns males no nosso mundo estejam ligados a bens que os superam, de tal maneira que nem Deus pode alcançar os bens em causa sem permitir que ocorram os males ligados a esses bens. A ser assim, a afirmação 9 não é necessariamente verdadeira.

É claro que, ao contrário do general, o poder de Deus é ilimitado, e poder-se-á pensar que por muito que o bem e o mal estejam intimamente ligados, Deus podia sempre alcançar o bem e impedir o mal. Mas isto é ignorar a possibilidade de a ocorrência de alguns males no nosso mundo ser *logicamente necessária* para a obtenção de bens que os superam, de maneira que a tarefa de dar lugar a esses bens sem permitir os males associados é tão impossível como fazer um quadrado redondo. Assim, mais uma vez, embora Deus, sendo onnipotente, possa impedir que os males em causa ocorram, não pode, apesar da sua onnipotência, alcançar os bens maiores e ao mesmo tempo impedir a ocorrência de tais males.¹ Portanto, uma vez que 1) a onnipotência não é o poder de fazer o que é logicamente impossível e 2) pode ser logicamente impossível impedir a ocorrência de determinados males no nosso mundo e ainda assim alcançar alguns bens muito importantes, que superam esses males, não podemos estar certos de que a afirmação 9 é necessariamente verdadeira; não podemos estar certos de que um ser onnipotente e perfeitamente bom impedirá a ocorrência seja de que mal for.

Acabámos de ver que a tentativa de estabelecer que 1 e 2 são inconsistentes entre si deduzindo afirmações explicitamente contraditórias a partir de 1, 2 e 9 é um fracasso. Pois embora 1, 2 e 9 permitam de facto gerar afirmações explicitamente contraditórias, não temos como saber se 9 é necessariamente verdadeira.

Da discussão anterior vem-nos a sugestão de permutar 9 por

10. Um ser bom, onnipotente e onnisciente impede a ocorrência de qualquer mal que não seja logicamente necessário à ocorrência de um bem que o supere.

A afirmação 10, ao contrário da 9, considera a possibilidade de determinados males estarem de tal modo ligados a bens que os superam, que nem Deus possa realizar esses bens sem permitir que os males ocorram. A afirmação 10, então, não só parece verdadeira como necessariamente verdadeira. O problema agora, contudo, é que a partir de 1, 2 e 10 não se pode derivar afirmações explicitamente contraditórias. Tudo o que podemos concluir a partir de 1, 2 e 10 é que os males que existem no nosso mundo são logicamente necessários à ocorrência de bens que os superam, e essa afirmação não é uma contradição explícita.

É agora patente a dificuldade geral que afecta as tentativas de estabelecer que 1 e 2 são logicamente inconsistentes entre si. Quando adicionamos uma afirmação como 9, que nos permite derivar afirmações explicitamente contraditórias, não podemos estar certos de que essa afirmação adicional é necessariamente verdadeira. Por outro lado, quando adicionamos uma afirmação como 10, que parece necessariamente verdadeira, verificamos que não é possível derivar afirmações explicitamente contraditórias. Ninguém conseguiu apresentar uma afirmação que saibamos ser necessariamente verdadeira e que, adicionada a 1 e 2, nos permita derivar afirmações explicitamente contraditórias. Por consequência, é razoável concluir que a forma lógica do problema do mal não é um grande obstáculo para o teísmo. Ninguém conseguiu estabelecer a tese central deste problema, de que 1 e 2 são logicamente inconsistentes entre si, através de um argumento convincente.

A «defesa do livre-arbítrio»

Antes de nos voltarmos para a forma indiciária do problema do mal, é importante que compreendamos a influência de uma defesa tradicional do teísmo contra a forma lógica do problema do mal. Segundo esta defesa — a «defesa do livre-arbítrio» — Deus, apesar da sua onnipotência, *pode não ter sido capaz* de criar um mundo com criaturas humanas livres sem com isso permitir a ocorrência de uma quantidade considerável de mal. Esta defesa depende da suposição básica de que é logicamente impossível realizar *livremente* uma acção e estar, ao mesmo tempo, *causalmente determinado* a realizar essa mesma acção. Sem esta suposição, a defesa com base no livre-arbítrio desmorona-se. Pois se se pode estar causalmente determinado a realizar uma acção e ainda assim realizar essa acção livremente, então parece claro que Deus poderia ter criado um mundo com criaturas humanas livres que não agissem senão correctamente, que nunca praticassem o mal — pois que, sendo onnipotente, poderia simplesmente criar as suas criaturas e determiná-las causalmente a fazer apenas o que é correcto.

Suponhamos que o pressuposto fundamental da defesa do livre-arbítrio é verdadeiro, que é logicamente impossível estar causalmente determinado a realizar uma acção e no entanto realizá-la livremente. Este pressuposto significa que embora Deus possa causar a existência de criaturas e determiná-las causalmente a ser livres a respeito de

uma certa acção, *não pode* determiná-las causalmente a praticarem ou absterem-se de praticar essa acção livremente; quer a pessoa pratique a acção ou se abstenha de a praticar, isso dependerá da pessoa e não de Deus, no caso de a prática ou abstenção serem livres. Suponha-se agora que Deus cria um mundo com criaturas humanas livres, com a liberdade de fazer diversas coisas, incluindo bem e mal. Se as criaturas humanas livres criadas por Deus exercem a sua liberdade para fazer bem ou para fazer mal, é uma opção delas. E é logicamente possível que independentemente de que criaturas livres Deus decida trazer à existência, todas se servirão por vezes da liberdade para fazer mal. Sendo assim, é *possível* que Deus não pudesse ter criado um mundo com criaturas livres que não agissem senão correctamente; é possível que qualquer mundo que Deus pudesse criar tendo criaturas com a liberdade de agir bem ou mal, fosse um mundo em que estas criaturas por vezes agem mal.

A anterior linha de raciocínio procura estabelecer que a verdade da seguinte afirmação é logicamente possível:

11. Deus, apesar da sua onnipotência, não pode criar um mundo em que há criaturas humanas livres e nenhum mal.

Mas se é possível 11 ser verdadeira e se também é possível que um mundo com criaturas humanas livres seja melhor do que um mundo sem criaturas humanas livres, segue-se que 1 e 2 não são de modo algum inconsistentes entre si. Pois considere-se o seguinte grupo de afirmações:

1. Deus existe, é onnipotente, onnisciente e perfeitamente bom.
11. Deus, apesar da sua onnipotência, não pode criar um mundo com criaturas humanas livres e nenhum mal.
12. Um mundo com criaturas humanas livres e algum mal é melhor do que um mundo sem criaturas humanas livres.
13. Deus cria o melhor mundo que pode.

De 1, 11, 12 e 13 segue-se que 2) «O mal existe». Mas se 1, 11, 12 e 13 implicam 2 e não há inconsistência entre 1, 11, 12 e 13, então não pode haver inconsistência entre 1 e 2. Se num grupo de afirmações não há inconsistência entre elas, então nenhuma afirmação que se siga desse grupo de afirmações pode ser inconsistente com uma ou mais afirmações do mesmo grupo.

Podemos agora ver qual a relevância da defesa do livre-arbítrio para a forma lógica do problema do mal. Objectámos à última porque ninguém conseguiu estabelecer a tese central desta forma do problema: que 1) «Deus é onnipotente, onnisciente e perfeitamente bom» é inconsistente com 2) «O mal existe». Mas, evidentemente, do facto de ninguém ter *provado* que 1 e 2 são inconsistentes entre si não se segue que elas não são inconsistentes entre si. A defesa do livre-arbítrio procura dar o último passo: *provar* que 1 e 2 são mesmo consistentes entre si. Fá-lo tentando estabelecer que é *possível*

(logicamente) 11 e 12 serem verdadeiras e não haver inconsistência lógica entre as afirmações do grupo formado por 1, 11, 12 e 13. A questão de a defesa do livre-arbítrio conseguir ou não mostrar que 1 e 2 são logicamente consistentes entre si é um assunto demasiado complicado e controverso para o desenvolvermos neste livro.² Mesmo que não o consiga, porém, o teísta não tem de se preocupar demasiado com a forma lógica do problema do mal, pois, como vimos, ninguém estabeleceu que 1 e 2 são inconsistentes entre si.

O problema indiciário

Volto-me agora para a forma indiciária do problema do mal — a forma do problema segundo a qual a diversidade e abundância de mal no nosso mundo, embora talvez não seja logicamente inconsistente com a existência de Deus, nos dá ainda assim uma *base racional* para acreditar na inexistência do Deus teísta. Ao desenvolver esta forma do problema do mal, será útil centrarmo-nos num mal particular que o nosso mundo contenha em considerável abundância. O sofrimento intenso em seres humanos ou animais, por exemplo, ocorre quotidiana e abundantemente no nosso mundo. Tal sofrimento intenso é um inequívoco exemplo de mal. Claro que se o sofrimento intenso conduzir a algum bem superior, um bem que não poderíamos obter sem suportar o sofrimento em causa, poderíamos concluir que o sofrimento é *justificado*, mas apesar disso continua a ser um mal. Pois não podemos confundir o sofrimento intenso em si e por si com as coisas boas a que por vezes conduz ou das quais pode ser uma parte necessária. O sofrimento intenso nos seres humanos ou animais é mau *em si*, é um mal, ainda que por vezes se possa justificar em virtude de fazer parte de algum bem, ou de conduzir a um bem inalcançável sem esse sofrimento. Por vezes, algo que em si é mau pode ser bom *como meio*, por nos levar a algo que é bom em si. Nesse caso, embora continuando a ser um mal em si, o sofrimento intenso nos seres humanos ou animais é, não obstante, um mal que se pode ter justificação moral para permitir.

Encarar o sofrimento intenso nos seres humanos ou animais como um mal intrínseco, contudo, não significa que a *capacidade* para ter experiência do sofrimento intenso seja em si boa ou má. Como vimos, há alturas em que ter experiência do sofrimento intenso é muito útil, na medida em que pode fazer-nos agir com rapidez no sentido de nos afastarmos de situações que nos são prejudiciais. Assim, a capacidade para ter experiência de sofrimento intenso é-nos útil. Além disso, por vezes, uma coisa que em si mesma é má (a dor ou o sofrimento intenso) pode servir um bom propósito. A forma indiciária do problema do mal baseia-se em exemplos de sofrimento intenso, em seres humanos ou animais, que aparentemente não servem qualquer propósito benéfico. Desenvolvemos aqui o argumento centrando-nos num exemplo de sofrimento animal: um corço que fica horrivelmente queimado durante um incêndio provocado pela descarga de um raio, sofrendo terrivelmente durante cinco dias antes de morrer. Ao contrário dos seres humanos, não se atribui livre-arbítrio aos corços, pelo que não pode-

mos imputar o terrível sofrimento do corço a um mau uso do livre-arbítrio. Por que permitiria então Deus que isto acontecesse quando, se existe, podia tê-lo impedido com tanta facilidade? Admite-se em geral que somos simplesmente incapazes de imaginar um bem superior cuja realização dependa, sob qualquer perspectiva razoável, de Deus permitir que aquele corço sofra terrivelmente. Tão-pouco parece razoável supor que há um mal imenso que Deus seria incapaz de impedir se não permitisse que o corço sofresse durante cinco dias. Suponha-se que por «mal sem sentido» entendemos *um mal que Deus (se existe) poderia ter impedido sem com isso perder um bem superior ou sem ter de permitir um mal igualmente mau ou pior*. Será que o sofrimento do corço é um mal sem sentido? Seguramente que o terrível sofrimento do animal durante esses cinco dias não parece do nosso ponto de vista fazer qualquer sentido. Quanto a isto, o consenso é, ao que parece, quase universal. Pois dada a onisciência e o poder absoluto de Deus, ser-lhe-ia extremamente fácil ter impedido o incêndio ou ter impedido que o corço fosse apanhado pelas chamas. Além disso, como vimos, é extraordinariamente difícil imaginar um bem superior cuja realização dependa, sob qualquer perspectiva razoável, de Deus permitir que aquele corço sofra terrivelmente. E é igualmente difícil imaginar um mal equivalente, ou até pior, que Deus se visse forçado a permitir caso impedisse o sofrimento do corço. Parece, portanto, perfeitamente razoável pensar que o sofrimento do corço é um mal sem sentido, um mal que Deus (se existe) podia impedir sem com isso perder um bem superior ou ter de permitir um mal equivalente ou pior.

À luz de tais exemplos de males horríveis, pode-se formular da seguinte maneira o argumento indiciário:

1. Provavelmente, há males sem sentido (por exemplo, o sofrimento do corço).
2. Se deus existe, não há males sem sentido.

Logo,

3. Provavelmente, Deus não existe.

Este argumento surge da perspectiva comum de que no nosso mundo ocorrem diariamente males terríveis, males que temos razões para pensar que um ser onnipotente, onisciente e perfeitamente bom teria impedido. E parece dar-nos uma boa razão para considerar provável a inexistência de Deus.

Respostas ao problema indiciário

Das duas formas do problema do mal que considerámos, a primeira (a forma *lógica*) não parece um obstáculo sério à crença teísta. A segunda (a forma *indiciária*) parece um obstáculo importante, pois a sua tese básica — que a abundância de males terríveis no nosso mundo nos dá uma razão para pensar que Deus não existe — é aparentemente

te plausível. Temos agora de considerar duas respostas importantes ao desafio colocado pelo problema indiciário do mal.

Teísmo céptico

Na área de estudos da filosofia surgiu uma posição conhecida como *teísmo céptico*. Pode-se descrever *grosso modo* o teísmo céptico como a posição que defende que os argumentos contra a verdade do teísmo pecam por pressupor a verdade de determinadas afirmações, as quais ou são falsas ou não se demonstrou que são verdadeiras. A resposta do teísta céptico ao argumento indiciário do mal é que a verdade da premissa crucial no argumento («provavelmente, há males sem sentido») permanece indemonstrada; visto que, segundo o teísta céptico, não temos razões adequadas para sequer considerar plausível a inexistência de um bem que justificasse a permissão por Deus quer do sofrimento terrível do corço quer de qualquer outro exemplo semelhante, de que tenhamos consciência. Por que nos dispomos a pensar que o sofrimento do corço, muito provavelmente, não tem qualquer sentido? É porque não podemos conceber ou mesmo imaginar um bem que simultaneamente superasse o sofrimento do corço e fosse tal que um ser onnipotente e onnisciente não encontrasse maneira de produzir esse bem, ou um bem igual ou superior, sem ter de permitir o sofrimento terrível do corço. Pense-se novamente no sofrimento do corço. Não só está terrivelmente queimado, como agoniza durante cinco dias no chão da floresta, até finalmente sobrevir a morte. Haverá algum bem importante que um ser onnipotente e onnisciente só pudesse originar permitindo que aquele corço sofresse durante cinco dias a fio, em vez de, digamos, quatro, três, dois, um, ou mesmo nenhum — por exemplo, fazendo por misericórdia que a morte do corço fosse simultânea às suas terríveis queimaduras? A mente humana fica perplexa com a ideia de que um ser onnipotente e onnisciente se encontrasse em tais apuros. Mas a resposta do teísta céptico é que, *tanto quanto sabemos*, a razão por que a mente humana fica perplexa com este estado de coisas é simplesmente por não saber o suficiente. Sugere que se Deus existe e se soubéssemos o que ele sabe, então talvez soubéssemos que Deus não chegou sequer a ter escolha. Pois, segundo o teísta céptico, Deus podia muito bem saber que se impedisse que aquele corço ficasse terrivelmente queimado, ou se retirasse apenas um aos dos cinco dias de terrível sofrimento do corço, teria de permitir outro mal equivalente, ou pior, ou teria de perder um bem importante, com o resultado de que o mundo em geral seria pior do que é por Deus ter permitido que aquele corço sofresse intensamente durante cinco dias. Além disso, o facto de não conseguirmos imaginar o que esse bem podia ser não é de modo algum surpreendente, dada a disparidade entre os bens conhecíveis pelas nossas mentes e os bens conhecíveis por um ser perfeitamente bom, onnisciente e criador do mundo. Pelo que, segundo o teísta céptico, não estamos simplesmente em condições de *ajuizar razoavelmente* que Deus podia ter impedido os cinco dias de terrível sofrimento do corço sem perder um bem superior ou sem ter de

permitir um mal equivalente ou pior. As nossas mentes limitadas são simplesmente incapazes de conceber os bens que seriam acessíveis à mente de Deus. E dado que somos simplesmente incapazes de conhecer muitos dos bens que Deus conheceria, não é de modo algum espantoso o facto de ser impensável que qualquer bem *que conheçamos* justifique razoavelmente que um ser infinitamente bom e onipotente permita o terrível sofrimento do corço. Na verdade, dado o imenso abismo entre o conhecimento de Deus e o nosso, o facto de nenhum bem que conheçamos parecer de modo algum justificar que Deus permita o terrível sofrimento do corço é talvez precisamente aquilo que seria de esperar no caso de um ser como Deus existir realmente.³

Stephen Wykstra, defensor do teísmo céptico, argumentou que para acreditar razoavelmente na probabilidade de que o sofrimento do corço não tem sentido algum, temos de ter uma *razão positiva* para pensar que, no caso de haver um bem que justificasse que Deus permitisse o sofrimento do corço, provavelmente conheceríamos esse bem. Mas Wykstra afirma que, muito provavelmente, os bens conhecíveis por Deus não são conhecíveis por nós. Para ilustrar esta afirmação, Wykstra chama a atenção para que ao inspeccionar a sua garagem, não vendo lá cão algum, poderíamos concluir que não há cão algum na garagem. Mas pelo facto de inspeccionar a sua garagem e não ver lá pulgas, não poderíamos concluir que não há pulgas na garagem. Pois temos razão para pensar que se houvesse pulgas na garagem, provavelmente não as conseguiríamos ver. Assim, o facto de não sermos capazes de conceber um bem que possa justificar que Deus permita o sofrimento do corço não nos autoriza a pensar que não há tal bem. Pois, na perspectiva de Wykstra, se houvesse tal bem visado por Deus para permitir o sofrimento do corço, é bastante provável que não o conhecêssemos. Assim, o facto de não podermos sequer imaginar o que tal bem seria, longe de ser uma razão para pensar que a existência de Deus é improvável, é precisamente o que seria de esperar no caso de Deus existir.

Wykstra reconhece que um deus perfeitamente bom só permitiria o sofrimento, como o terrível sofrimento do corço, se «ao fazê-lo se alcançasse um bem superior». Também observa «que tais bens, muitas vezes, ultrapassam completamente a nossa compreensão». Mas então afirma:

O fulcro da minha crítica tem sido o de que isto é precisamente o que seria de esperar no caso de o teísmo ser verdadeiro: pois se pensarmos claramente no género de ser em que o teísmo propõe que acreditemos, é inteiramente plausível — dado o que sabemos acerca dos nossos limites cognitivos — que estejam normalmente muito além do nosso alcance os bens em virtude dos quais tal ser permite o sofrimento que conhecemos. Como esse estado de coisas é precisamente o que seria de esperar no caso de o teísmo ser verdadeiro, como pode a sua constatação ser um indício *contra* o teísmo? (p. 91)

No seu ensaio, Wykstra faz notar que tanto entre os crentes como entre os descrentes há uma «intuição pertinaz de que o sofrimento inescrutável no nosso mundo retira de alguma maneira a força ao teísmo». Observa também que os crentes têm uma firme tendência natural para encarar o sofrimento inescrutável como uma dificuldade intelectual ou obstáculo à crença, especialmente quando afecta aqueles que essas pessoas mais amam, algo que na ausência de uma explicação sensata tende a pesar contra o teísmo. Wykstra, não obstante, pensa que esta intuição pertinaz, comum a crentes e descrentes, é um erro. Pois tendo em conta as nossas limitações e a onisciência e onipotência de Deus, Wykstra considera plausível que muito do sofrimento no nosso mundo seja inescrutável para nós. Assim, conclui que os crentes e os descrentes simplesmente não conseguem ver o que a hipótese teísta de facto inclui.

Ao defender a razoabilidade da suposição de que os bens que justificam os males horrendos no nosso mundo são inconhecíveis por nós Wykstra recorre à *analogia dos bons pais*. A ideia é que Deus, sendo perfeitamente amoroso, é para nós humanos como os bons pais são para os seus filhos, a quem amam. E tal como os seus filhos muitas vezes não conseguem compreender os bens por causa dos quais os seus dedicados pais permitem que lhes aconteça coisas, também nós, seres humanos, não conseguimos compreender os bens por causa dos quais Deus permite que nós, as suas criaturas, sofram os males que nos atingem. Todavia, não há um consenso genuíno relativamente à questão de a analogia proposta ser assim tão favorável ao teísmo como Wykstra supõe. É verdade que os pais dedicados podem ter de permitir que os seus filhos doentes sejam separados deles, internados num hospital, forçados a engolir medicamentos que sabem mal e entregues ao cuidado de estranhos, para que possam ficar curados. A criança muito jovem, evidentemente, pode não compreender por que razão os seus pais o tiraram de casa e o deixaram ao cuidado de estranhos. Da mesma maneira, dirá o teísta, um pecado que cometemos ou algo que esteja além da nossa compreensão pode ter-nos separado de Deus. Mas noutros aspectos a analogia dos bons pais não funciona. Quando as crianças estão doentes e internadas num hospital, os pais dedicados procuram por todos os meios possíveis consolar o filho, dando-lhe garantias especiais do amor que lhe têm enquanto está separado deles e a sofrer por uma razão que não compreende. Nenhum pai dedicado aproveita a ocasião de o seu filho estar no hospital para tirar férias, dizendo para consigo que os médicos e enfermeiras vão seguramente tomar conta do pequeno Joãozinho enquanto os pais estão fora. Mas inúmeros seres humanos, incluindo muitos crentes, suportam um sofrimento horrível sem quaisquer garantias do amor e preocupação divinos enquanto este período de sofrimento dura. Pode-se encontrar indícios a favor desta afirmação na bibliografia acerca das vítimas do holocausto. Na verdade, ao contrário do que pensa Wykstra, algumas das pessoas que ponderam a questão do silêncio e da ocultação de Deus concluem que dados os horrendos males no nosso mundo, a ausência de Deus é um indício decisivo da sua inexistência.⁴ Seguramente, afirmam, se existisse um Deus bondoso, este desejaria que tivéssemos conhecimento da sua presença, dado que os

males horrendos no nosso mundo parecem dar-nos razão para duvidar da sua existência. Como Wykstra reconhece, muita gente considera o mal e sofrimento no nosso mundo razões para concluir que Deus não existe. E a aparente ocultação de Deus parece apenas dar razões adicionais para concluir que nenhum ser assim existe. Os teístas cépticos, contudo, chamam a atenção para um aspecto importante, argumentando que, se Deus existe, como o seu conhecimento superaria por completo o nosso, é provável que haja bens que o nosso conhecimento não abrange, embora acessíveis a Deus, bens cuja realização, tanto quanto sabemos, pode justificar tanto o ocultamento de Deus relativamente a nós como a permissão divina de todo o sofrimento humano e animal que não decorre do mau uso do livre-arbítrio humano. É claro que este problema continuará a ser uma questão importante e controversa para o pensamento humano.

Teodiceias

A segunda resposta consiste em apresentar uma *teodiceia* — uma tentativa de explicar que objectivos Deus poderia ter para permitir a abundância de mal no nosso mundo. Ao contrário da resposta do teísmo céptico, que consiste em questionar se se apresentou ou não razões suficientes para mostrar que a premissa 1 do argumento indiciário é verdadeira, uma teodiceia procura dar algumas razões positivas para pensar que a premissa 1 é provavelmente falsa. Em vez de comentar muito brevemente diversas teodiceias — o mal é o castigo pelo pecado, o mal deve-se ao livre-arbítrio, o mal é necessário para que valorizemos o bem, etc. — será mais útil olhar com algum detalhe para uma das teodiceias mais prometedoras, uma teodiceia da «edificação da alma», desenvolvida e defendida pelo proeminente filósofo e teólogo contemporâneo, John Hick.⁵

Antes de dar uma sinopse da teodiceia da edificação da alma, será útil reflectir na relevância geral das teodiceias para o problema indiciário do mal. O que se procura ao certo com uma teodiceia? Procura-se explicar com algum detalhe qual é exactamente o bem que justifica a permissão divina do sofrimento do corço? Não. Tal explicação suporia um conhecimento dos objectivos específicos de Deus, um conhecimento que seria irrazoável esperar que tivéssemos sem que Deus no-lo revelasse detalhadamente. Uma teodiceia procura ater-se a um bem (real ou imaginário) e argumentar que a obtenção desse bem justificaria a permissão por um ser onnipotente de males como o sofrimento do corço. Independentemente de obter o bem em causa ser ou não a razão efectiva de Deus permitir males como o sofrimento do corço, isto não faz parte daquilo que uma teodiceia procura estabelecer. Apenas se pretende mostrar que se o objectivo de Deus ao permitir males como o sofrimento do corço fosse obter o bem em questão, então (dado o que sabemos) seria razoável acreditar que um ser onnipotente teria justificação para permitir tais males. Assim, portanto, uma teodiceia procura pôr em dúvida a premissa 1 do nosso argumento do mal.

O sofrimento do corço é um exemplo de mal *natural* — um mal que resulta de forças naturais. Quando alguém tortura e mata uma criança inocente, o sofrimento da criança é um exemplo de mal *moral* — um mal que resulta da decisão consciente de um agente pessoal. Segundo Hick, que bens se promove pela abundância de mal natural e moral no nosso mundo? Na teodiceia de Hick figuram dois bens. O primeiro é o estado em que se encontram todos os seres humanos que se desenvolvem através das suas escolhas livres para se tornarem seres morais e espirituais. O segundo é o estado em que tais seres entram numa vida eterna de felicidade e alegria na companhia de Deus. Começemos a nossa sinopse considerando o primeiro destes estados, aquele em que todos os seres humanos se desenvolvem através das suas escolhas livres para se tornarem seres morais e espirituais. Como podia a obtenção de tal bem justificar a permissão por um ser onipotente e onisciente de males como o sofrimento do corço e o sofrimento da criança inocente, que é brutalmente torturada e morta?

Como o sofrimento do corço e o sofrimento da criança são, respectivamente, exemplos de mal natural e de mal moral, podem exigir respostas diferentes. Começemos pelos horrendos males morais como o sofrimento da criança enquanto é torturada. O primeiro passo de Hick é argumentar que se o bem em causa é o desenvolvimento moral e espiritual através de escolhas livres, então um ambiente em que não houvesse sofrimento significativo, nenhuma ocasião para escolhas morais importantes, não seria um mundo em que o crescimento moral e espiritual são possíveis. Em particular, um mundo em que ninguém possa fazer mal aos outros, em que nenhuma dor ou sofrimento resulte de qualquer acção, não seria um mundo em que tal crescimento moral e espiritual pudesse ocorrer.

Penso que podemos conceder a Hick que um paraíso indolor, um mundo em que ninguém se pudesse ferir e ninguém pudesse fazer mal, seria destituído de desenvolvimento moral e espiritual importante. Mas como compreender o facto de o mundo em que vivemos ser tão frequentemente hostil a esse desenvolvimento moral e espiritual? Porquanto é evidente, como Hick tem o cuidado de indicar, que muita da dor e sofrimento no nosso mundo frustram tal desenvolvimento.

A situação geral é assim a de que, tanto quanto sabemos, o sofrimento ocorre desorganizada, inútil e portanto injustificadamente. A sua relação com a edificação da alma, no passado, no presente ou no futuro, parece meramente fortuita. Em vez de servir um propósito construtivo, a dor e a angústia parecem atingir o ser humano de uma forma desordenada e absurda, com o resultado de que o sofrimento é muitas vezes imerecido e não raro ocorre em quantidades que excedem seja o que for que pudesse ser objecto de um plano moral.⁶

Hick responde perguntando-nos o que aconteceria se o nosso mundo fosse tal que o sofrimento nele ocorresse «não fortuita e portanto injustamente, mas ao contrário, justa e portanto infortuitamente».⁷ Hick argumenta que num tal mundo as pessoas

evitariam fazer o mal por medo e não por sentido de dever. Além disso, mal se visse que o sofrimento é sempre para bem do sofredor, a angústia humana deixaria de «evocar a profunda empatia pessoal ou convocar a assistência colectiva, a ajuda e o serviço abnegados. Pois tais reacções compassivas pressupõem que o sofrimento é imerecido e *mau* para o sofredor». ⁸ Hick conclui então:

Parece então que, num mundo que servirá de cenário ao amor compassivo e à abnegação pelos outros, o sofrimento tem de recair sobre a humanidade com alguma da desordem e desigualdade de que temos agora experiência. Tem de ser aparentemente imerecido, absurdo e insusceptível de racionalização moral. Pois é precisamente esta característica da nossa humanidade comum que gera a empatia entre os homens e evoca a generosidade, a bondade e a boa vontade que se conta entre os valores mais elevados da vida pessoal. ⁹

Suponhamos, em concordância com Hick, que um ambiente adequado ao desenvolvimento, pelos seres humanos, das qualidades mais elevadas da moral e da vida espiritual, tem de ser tal que inclua genuinamente sofrimento, dificuldades, desilusões, fracasso e derrota. Porquanto o crescimento moral e espiritual pressupõe estas coisas. Suponhamos também que tal ambiente tem de funcionar, pelo menos na maior parte dos casos, segundo leis gerais e fiáveis; porquanto só com base em tais leis poderá alguém empenhar-se na tomada orientada de decisões, essencial a uma vida racional e moral. E dadas estas duas suposições é compreensível, penso, que um ser onnisciente e onnipotente tenha justificação moral para permitir a ocorrência de males, tanto morais como naturais. Além disso, como Hick sublinha, é importante que não nos seja evidente que o bem do crescimento moral e espiritual exige todos os exemplos de sofrimento que ocorrem e deles resulta. Pois então deixaríamos de procurar eliminar estes males e assim diminuiríamos as próprias lutas humanas que tão amiúde produzem o crescimento moral e espiritual.

A nossa excursão à teodiceia de Hick mostrou-nos, talvez, como uma teodiceia pode conseguir justificar a permissão do mal natural e do mal moral por Deus. Mas até agora não nos deram qualquer justificação para a permissão do sofrimento horrível do corço, nem temos qualquer justificação para o atroz sofrimento da criança inocente que é brutalmente torturada e morta por um ser humano adulto. No caso do sofrimento do corço podemos afirmar que dada a existência de animais no nosso mundo e o funcionamento deste segundo leis naturais, é inevitável que ocorram exemplos de sofrimento animal intenso e prolongado. No caso do sofrimento daquela criança inocente em particular, pode-se dizer que ao aproximarem-se do desenvolvimento moral e espiritual, talvez seja inevitável que os seres humanos por vezes prejudiquem gravemente os outros, através de um mau uso da liberdade. Mas nada disto justificará moralmente que um ser todo-poderoso e onnisciente permita o sofrimento daquele corço em particular ou o sofrimento daquela criança inocente em particular. É sim-

plesmente irrazoável acreditar que se o adulto agiu livremente ao espancar brutalmente e matar a criança inocente, o seu desenvolvimento moral e espiritual teria sido permanentemente frustrado caso fosse impedido de a espancar e matar. E é também irrazoável acreditar que há justificação moral para permitir tal acto mesmo que impedi-lo diminua de alguma maneira a odisseia moral e espiritual do perpetrador. E no caso do corço, é simplesmente irrazoável acreditar que impedir que ficasse gravemente queimado, ou pondo misericordiosamente fim à sua vida para não sofrer intensamente durante vários dias, abalaria de tal modo a nossa confiança na ordem da natureza que esqueceríamos o nosso desenvolvimento moral e espiritual. Hick não parece insciente desta limitação da sua teodiceia, pelo menos no que diz respeito aos males naturais. No que diz respeito à dor humana devida a causas independentes do arbítrio humano, Hick comenta:

Respondendo a isto, a teodiceia, se sabiamente conduzida, segue um caminho negativo. Não é possível mostrar positivamente que cada item de dor humana serve o objectivo de Deus; por outro lado, parece possível mostrar que o objectivo divino [...] não podia fazer-se cumprir num mundo concebido como um paraíso hedonista permanente.¹⁰

Vimos que a teodiceia de Hick é incapaz de nos dar um bem que justificaria a permissão, por um ser onnipotente e omnisciente, do sofrimento intenso do corço ou do sofrimento atroz da criança inocente. O melhor que Hick pode fazer é argumentar que um mundo *completamente destituído* de mal natural e moral impossibilitaria a realização dos bens que Hick postula como justificações para a permissão do mal por um ser onnipotente e omnisciente. Todavia, como impedir o sofrimento do corço ou da criança inocente não destituiria completamente o nosso mundo de mal natural ou moral, o argumento tudo-ou-nada de Hick não responde à nossa questão. Tão-pouco adiantará afirmar que se um ser onnipotente e omnisciente impedisse o sofrimento do corço ou da criança inocente seria por isso obrigado a impedir todos os outros males. Pois se o fizesse, como Hick argumentou, podia dar-se o caso de pararmos de nos empenhar consideravelmente na edificação da alma. A teodiceia de Hick deixa-nos o problema de ser perfeitamente razoável acreditar que alguns dos males que ocorrem podiam ser impedidos sem diminuir o nosso desenvolvimento moral e espiritual nem comprometer a nossa confiança no funcionamento do mundo segundo leis naturais. A teodiceia de Hick, portanto, não consegue dar-nos uma razão para rejeitar a premissa 1, segundo a qual existem males sem sentido, exemplos de sofrimento que um ser onnipotente e omnisciente podia impedir sem com isso impedir a ocorrência de qualquer bem superior.

O «desvio de G. E. Moore»

A melhor maneira que o teísta tem de rejeitar a premissa 1 é através de um procedimento *indirecto*. A este procedimento chamo «desvio G. E. Moore», em honra do filósofo do século XX, G. E. Moore, que o usou eficazmente ao lidar com os argumentos dos cépticos. Filósofos cépticos como David Hume apresentaram argumentos engenhosos para provar que ninguém pode ter conhecimento da existência de qualquer objecto material. As premissas dos seus argumentos usam princípios plausíveis, princípios que muitos filósofos tentaram rejeitar directamente, mas apenas com resultados questionáveis. Moore seguiu um procedimento completamente diferente. Em vez de argumentar directamente contra as premissas dos argumentos dos cépticos, observou apenas que estas premissas implicavam, por exemplo, que ele (Moore) não tinha conhecimento da existência de um lápis. Moore argumentou então indirectamente contra as premissas dos cépticos, da seguinte maneira:

1. Sei que este lápis existe.
2. Se os princípios dos cépticos são correctos, não posso saber da existência deste lápis.

Logo,

3. Os princípios dos cépticos (pelo menos um) têm de ser incorrectos.

Moore observou então que este argumento é tão válido quanto o argumento dos cépticos, que ambos contêm a premissa «Se os princípios dos cépticos são correctos, Moore não pode saber da existência deste lápis», e concluiu que a única maneira de escolher entre os dois argumentos (o do próprio Moore e o dos cépticos) é decidindo em qual das primeiras premissas é mais racional acreditar — a premissa de Moore, «Sei que este lápis existe», ou a premissa dos cépticos, que afirma que alguns princípios cépticos são correctos. Moore conclui que a sua primeira premissa é a mais racional das duas.¹¹

Antes de vermos como o teísta pode aplicar o desvio de G. E. Moore ao argumento básico a favor do ateísmo, devemos observar a estratégia geral do desvio. Dão-nos um argumento: p, q, logo, r . Em vez de argumentar *directamente* contra p , construímos outro argumento — $\text{não-}r, q, \text{logo}, \text{não-}p$ — que começa com a negação da conclusão do primeiro argumento, mantém a sua segunda premissa e conclui com a negação da primeira premissa. Comparemos estes dois:

[INSERIR TABELA DA PÁGINA 129]

- | | |
|-----|---------------------------------|
| I. | p, q, r |
| II. | $\text{não-}r, q, \text{não-}p$ |

É uma verdade da lógica que se I é válido II tem de ser igualmente válido. Uma vez que os argumentos são iguais no que diz respeito à segunda premissa, qualquer opção entre eles tem de dizer respeito às respectivas primeiras premissas. Argumentar contra a primeira premissa p construindo o contra-argumento II é usar o desvio de G. E. Moore.

Aplicando uma forma convenientemente adaptada do desvio de G. E. Moore contra o argumento indiciário a favor do ateísmo, o teísta pode argumentar do seguinte modo:

- 3.* Provavelmente, Deus existe.
2. Se Deus existe, não há males sem sentido.

Logo,

- 1.* Provavelmente, não há males sem sentido.

Temos agora dois argumentos: o argumento básico a favor do ateísmo, partindo de 1 e 2 para concluir 3, e a melhor resposta do teísta, o argumento partindo de 3* e 2 para concluir 1*. A respeito da premissa 1, o teísta afirma ter justificação racional para acreditar na existência do Deus teísta, 3*, aceita 2 como verdadeira, e vê que 1* se segue de 3* e 2. O teísta conclui, conseqüentemente, ter justificação racional para rejeitar 1. Tendo justificação racional para rejeitar 1, o teísta conclui que o argumento básico a favor do ateísmo não é bom.

Argumento e resposta: uma avaliação

É agora tempo de avaliar os méritos relativos do argumento básico a favor do ateísmo, bem como da melhor resposta que o teísta lhe dá. Suponha-se que alguém está em condições de não ter qualquer justificação racional para pensar que o Deus teísta existe. Ou esta pessoa não conhece os argumentos a favor da existência de Deus ou ponderou-os mas considera-os inteiramente inconvincentes. É possível que também não tenha tido quaisquer visões de Deus e esteja racionalmente convencido de que as experiências religiosas de outros não dão à crença teísta qualquer boa justificação. Contemplando a diversidade e o âmbito do sofrimento humano e animal no nosso mundo, todavia, este indivíduo conclui que é perfeitamente razoável aceitar a premissa 1 como verdadeira. Penso que temos de admitir que tal pessoa tem justificação racional para aceitar o ateísmo. Suponha-se, contudo, que outra pessoa tem experiências religiosas que lhe dão justificação para acreditar que o Deus teísta existe. Talvez esta pessoa tenha também examinado cuidadosamente o argumento ontológico, e achou-o racionalmente coercivo. Penso que temos de admitir que essa pessoa tem alguma justificação racional para aceitar o teísmo. Mas e se este indivíduo estiver ciente do argumento básico a favor do ateísmo e das considerações apresentadas a favor da

sua primeira premissa? Nesse caso, terá alguma justificação racional para acreditar que o teísmo é verdadeiro e alguma justificação racional para acreditar que a premissa 1 é verdadeira, e, portanto, que o teísmo é falso. Esta pessoa terá então de pesar a força relativa das razões a favor do teísmo contra as razões a favor da premissa 1 e do ateísmo. Se a justificação do teísmo parece racionalmente mais forte do que a justificação da premissa 1, este indivíduo pode razoavelmente rejeitar a premissa 1, porquanto a sua negação é pressuposta pelo teísmo e por 2. Claro que avaliar o mérito relativo de justificações racionais rivais não é fácil, mas parece claro que se pode ter justificação racional para aceitar o teísmo e concluir que a premissa 1 é falsa e que o argumento básico a favor do ateísmo não é bom.

Em termos da nossa própria resposta ao argumento básico a favor do ateísmo e ao contra-argumento teísta à premissa 1, cada um de nós tem de ajuizar à luz da experiência e conhecimento pessoais se as justificações que temos para acreditar na premissa 1 são mais fortes ou mais fracas do que as justificações para acreditar que o Deus teísta existe. Vimos que na medida em que a nossa experiência e conhecimento podem diferir, é possível — aliás, é provável — que tenhamos, alguns de nós, justificação para aceitar o teísmo e rejeitar a premissa 1.

Chegámos à conclusão de que a forma indiciária do problema do mal é uma dificuldade grave mas não insuperável para o teísmo. Na medida em que tiver justificações mais fortes para acreditar que o Deus teísta existe do que para aceitar a premissa 1, o teísta, bem feitas as contas, pode ter mais razões para rejeitar a premissa 1 do que para a aceitar. Contudo, na ausência de boas razões para acreditar que o Deus teísta existe, o nosso estudo da forma indiciária do problema do mal leva-nos à perspectiva de que temos justificação racional para concluir que provavelmente Deus não existe.

É preciso não confundir a perspectiva de que uma pessoa pode ter justificação racional para aceitar o teísmo enquanto outra pessoa tem justificação racional para aceitar o ateísmo com a perspectiva *incoerente* de que o teísmo e o ateísmo podem ser ambos verdadeiros. Dado que o teísmo (no sentido estrito) e o ateísmo (no sentido estrito) exprimem afirmações contraditórias, um tem de ser verdadeiro e o outro falso. Mas como os indícios de que se dispõe podem justificar a crença numa afirmação que, à luz da totalidade dos indícios, é falsa, é possível pessoas diferentes terem justificação racional para acreditar em afirmações que não podem ambas ser verdadeiras. Suponha-se, por exemplo, que uma amiga sua embarca num avião para o Havai. Horas depois da descolagem você descobre que o avião caiu no mar. Depois de uma busca de vinte e quatro horas, não se encontra sobreviventes. Nestas circunstâncias é racional que o leitor pense que a sua amiga não sobreviveu. Mas dificilmente será racional que ela própria acredite nisso enquanto está a boiar ao sabor das ondas com um colete salva-vidas, perguntando-se por que razão os aviões de busca não a conseguem encontrar. O teísmo e o ateísmo não podem ser ambos verdadeiros. Mas na medida em que a experiência e o conhecimento diferem de pessoa para pessoa, uma pode ter justifica-

ção racional para aceitar o teísmo ao passo que outra tem justificação racional para aceitar o ateísmo.

Caracterizámos o teísta como alguém que pensa que o Deus teísta existe e o ateu como alguém que pensa que o Deus teísta não existe. À luz do nosso estudo do problema do mal, talvez devamos introduzir distinções complementares. Um *ateu amigável* pensa que uma pessoa pode ter justificação racional para acreditar que o Deus teísta existe. Um *ateu hostil* pensa que ninguém tem justificação racional para acreditar que o Deus teísta existe. Há que fazer distinções semelhantes a respeito do teísmo e do agnosticismo. Um *agnóstico hostil*, por exemplo, é um agnóstico que pensa que ninguém tem justificação racional para acreditar que o Deus teísta existe e que ninguém tem justificação racional para acreditar que o Deus teísta não existe. Mais uma vez, temos de observar que o ateu (ou teísta) amigável não acredita que o teísta (ou ateu) tem uma crença *verdadeira*, apenas que pode perfeitamente ter justificação racional para adoptar essa crença. Talvez a lição final a retirar do nosso estudo do problema do mal seja que as versões *amigáveis* do teísmo, do agnosticismo e do ateísmo são todas preferíveis às respectivas versões *hostis*.

Revisão

1. Explique a diferença entre a forma lógica do problema do mal e a forma indiciária.
2. Qual é a principal dificuldade da tese central da forma lógica do problema do mal?
3. Qual é a relevância da defesa do livre-arbítrio para a forma lógica do problema do mal?
4. Explique o argumento indiciário fundamental a favor do ateísmo. O que poderia o teísta responder a este argumento?
5. Explique a diferença entre o ateísmo (ou teísmo) amigável e o ateísmo (ou teísmo) hostil. Por que razão poderiam as versões amigáveis ser preferíveis às versões hostis?

Estudo complementar

1. Discuta a questão central que opõe o teísta ao ateu no que diz respeito à forma indiciária do problema do mal. Qual deles terá, na sua opinião, o melhor argumento? Explique.
2. Discuta o seguinte argumento:
O facto do sofrimento no mundo não constitui um problema genuíno para o cristianismo porque, segundo o cristianismo, não se pode fazer qualquer comparação real entre a angústia momentânea de que se tem experiência nesta vida e a alegria e felicidade eternas prometidas pelo cristianismo na vida futura.

Notas

1. Suponha-se, por exemplo, que há ocasiões em que o acto de *perdoar a alguém uma má acção* é um bem que supera o mal cometido que se está a perdoar. Como é óbvio, nem

- um ser onipotente poderia causar este bem sem permitir a má acção que o bem supera. Mais uma vez, *suportar corajosamente a dor* pode ser um bem que ocasionalmente supera o mal da dor que é corajosamente suportada. Mas é logicamente impossível que alguém suporte corajosamente uma dor atroz, sem que ocorra uma dor atroz.
2. Pode-se encontrar uma explicação mais elaborada da defesa do livre-arbítrio em Alvin Plantinga, *God, Freedom and Evil* (Nova Iorque: Harper & Row Publishers, 1974).
 3. Ver Stephen J. Wykstra, «The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance», *International Journal for the Philosophy of Religion* 16 (1984): 73–93. Ver também William L. Rowe, «Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra», *International Journal for the Philosophy of Religion* 16 (1984): 95–100.
 4. Ver J. L. Schellenberg, *Divine Hiddenness and Human Reason* (Ithaca e Londres: Cornell University Press, 1993).
 5. Ver Hick: *Evil and the God of Love* (Nova Iorque: Harper and Row, 1966), em particular o Capítulo XVII da edição revista, publicada em 1978, *God and the Universe of Faiths* (Nova Iorque: St. Martin's Press, 1973) e o Capítulo 4 de *Philosophy of Religion*, 4.^a ed. (Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990).
 6. Hick, *God and the Universe of Faiths*, p. 85.
 7. Ibid.
 8. Ibid., p. 60.
 9. Ibid.
 10. Hick, *Philosophy of Religion*, p. 46.
 11. Ver, por exemplo, os dois capítulos sobre Hume em G. E. Moore, *Some Main Problems of Philosophy* (Londres: George Allen & Unwin Ltd., 1953).