

# ***O mal e as razões de Deus: o projeto de teodiceia e suas condições de adequação<sup>1</sup>***

## **Evil and the reasons of God: The theodicy project and its adequacy conditions**

Ricardo Silvestre<sup>2</sup>  
Universidade Federal de Campina Grande

### **Resumo**

Nosso objetivo nesse artigo é contribuir para o projeto de metateodiceia, entendido aqui como a elucidação do conceito de teodiceia através da análise de suas condições de adequação. No nosso caso, tal análise se dará dentro de um framework incluindo uma visão taxonômica de tais condições que permita tanto sua descrição satisfatória bem como avaliação natural do papel, importância e relações intralógicas existentes entre elas. O resultado dessa análise será usado na introdução de definições minimamente precisas das noções de teodiceia, teodiceia satisfatória, teodiceia plausível, teodiceia ideal, entre outras.

**Palavras-chave:** filosofia analítica da religião, problema do mal, metateodiceia, condições de adequação.

### **Abstract**

Our purpose in this paper is to contribute to the project of meta-theodicy, understood here as the elucidation of the concept of theodicy through the analysis of its adequacy. In our case, the analysis shall be made inside a framework including a taxonomical view of the theodical adequacy conditions which allows for a rigorously acceptable description of them as well as for a natural appraisal of the role, importance and intra-logical relations holding between them. The result of the analysis shall be used to introduce definitions minimally precise of the notions of theodicy, satisfactory theodicy, plausible theodicy, ideal theodicy, and the like.

**Key words:** analytic philosophy of religion, problem of evil, meta-theodicy, conditions of adequacy.

---

<sup>1</sup> Trabalho parcialmente financiado pelo CNPq (Edital CNPq/MCT 03/2009).

<sup>2</sup> Universidade Federal de Campina Grande. Rua Aprígio Veloso, 882, 58429-140, Campina Grande, PB, Brasil.  
E-mail: ricardoss@ufcg.edu.br.

## Introdução

O problema do mal tem sido justamente visto (nos apropriando das palavras de Plantinga [1974, p. 164]) como sendo a mais formidável objeção à crença teísta. A quantidade de literatura recente produzida por filósofos analíticos da religião sobre o assunto atesta a sua relevância. Um bom exemplo disso é a bibliografia anotada sobre o problema do mal de Barry Whitney: no período entre 1960 e 1990, e se limitando apenas a publicações em língua inglesa, Whitney (1993) lista nada menos que 4.237 trabalhos, entre livros, artigos e teses, contendo alguma relevância para o problema do mal. Isso dá uma média de mais ou menos uma publicação a cada três dias, sendo pouco provável que tal estatística tenha mudado drasticamente desde então.

De uma forma geral, o problema do mal consiste nos diversos desdobramentos que surgem quando colocamos lado a lado a existência do mal, entendido aqui como a existência de instâncias incontestáveis de sofrimento humano ou animal, e a ideia ou crença de que o universo foi criado por um ser onipotente, onibenevolente e onisciente. De um ponto de vista puramente teórico, trata-se de uma suposta incompatibilidade entre a crença na existência de tal ser e a existência do mal: se há um Deus sumamente poderoso, então ele pode fazer qualquer coisa que deseje; se ele é sumamente bom, então ele desejará impedir todo o mal do qual ele tiver conhecimento; e se ele é onisciente, ele saberá de toda instância de mal. A conclusão óbvia é que se há um ser com esses atributos, então não deve haver mal no mundo; ou equivalentemente, se há mal no mundo, então não existe tal ser.

Diante de tal cenário, há basicamente dois movimentos que podem ser feitos em resposta a essa acusação de incompatibilidade. O primeiro consiste em explicitar a facticidade de tal incompatibilidade produzindo argumentos os mais claros possíveis que partam da existência do mal e sofrimento no mundo e cheguem à conclusão de que Deus não existe. É nesse sentido que falamos do problema do mal como sendo uma classe de argumentos (comumente chamados de *argumentos a partir do mal*); trivialmente, esse movimento tem sido abraçado majoritariamente por filósofos ateístas. O segundo movimento é tentar mostrar que a incompatibilidade entre a existência de Deus e o mal é apenas aparente; há uma justificativa moral de porque Deus permite ou permitiria a existência do mal. Exibir tal justificativa, que é a tarefa básica do que chamamos de *teodiceia*, é o que se espera do teísta.

No que se refere à primeira tarefa, isto é, à construção de argumentos a partir do mal, dependendo da natureza da incompatibilidade presente no argumento, teremos dois tipos de problemas do mal. Caso a incompatibilidade seja uma incompatibilidade lógica, isto é, caso o propósito do argumento seja estabelecer que a existência de Deus é *inconsistente* com a existência do mal, estaremos diante do que convencionou-se chamar de o *problema lógico do mal*. Caso a incompatibilidade seja uma incompatibilidade indutiva ou evidencial, isto é, caso o objetivo do argumento seja mostrar que a existência do mal pode ser tomada como *evidência contra* a existência de Deus, estaremos diante do *problema indutivo* ou *evidencial do mal* (também chamado de problema empírico ou *a posteriori* do mal).

Naturalmente, filósofos teístas têm reagido aos vários argumentos a partir do mal construídos pelos ateístas. Enquanto, por exemplo, a célebre defesa do livre-arbítrio de Plantinga (1974, p. 164-195) é uma tentativa, consensualmente aceita como bem sucedida, de refutar o argumento lógico do mal, a famosa argumentação de Wykstra (1984), geralmente chamada de *teísmo cético*, em defesa do CORNEA – uma abreviação de *Condition Of Reasonable Epistemic Access* (condição de acesso epistêmico razoável) – é uma tentativa de refutar uma versão de argumento evidencial a partir do mal proposta por Rowe (1979).

Na verdade, parte considerável do debate acerca de Deus e o mal na filosofia analítica tem se centrado na elaboração e análise crítica de argumentos a partir do mal. Do ponto de vista teísta, apesar de válida e necessária, a empreitada de analisar criticamente e responder a argumentos a partir do mal não faz jus ao que efetivamente se espera do teísta como resposta ao problema do mal: um engajamento sério no projeto teodiceio de justificar moralmente porque Deus permite a existência do mal. Comentando acerca das respostas teístas dadas contra argumentos evidenciais-probabilísticos a partir do mal, Peterson (1983, p. 327), por exemplo, diz:

[...] na melhor das hipóteses, teístas têm sido eficazes em mostrar que, em termos das teorias da probabilidade e confirmação disponíveis, o teísmo não é improvável nem desconfirmado. Entretanto, a tarefa real de uma teodiceia – seguida de sua crítica e defesa – precisa ser colocada na linha de frente para que o presente conflito possa ser resolvido.

Em outras palavras, apenas no projeto de teodiceia é que há chances de o teísta vindicar plenamente a justiça de Deus face à existência do mal (Walls, 1991; Wilks, 2004; Tierno, 2006).

Dado isso, esforços consideráveis têm sido feitos por teístas analíticos na elaboração de teodiceias satisfatórias. Exemplos disso são a teodiceia do aperfeiçoamento da alma<sup>3</sup> (Hick, 1966, 1981), teodiceias de leis naturais (Swinburne, 1978; Reichenbach, 1976), teodiceias do livre-arbítrio (Swinburne, 1998; Van Inwagen, 2006) e as teodiceias do paraíso *post-mortem* (Stump, 1985; Adams, 1999). Em resposta a tais esforços, muito tem sido produzido no sentido de avaliar criticamente a adequação dessas teodiceias enquanto respostas ao problema do mal. Enquanto que a maior parte de tais críticas tem se centrado na análise pontual de teodiceias específicas, alguns têm argumentado contra a própria exequibilidade do projeto de teodiceias como um todo (Surin, 1986; Phillips, 2004; Trakakis, 2008).

Uma dificuldade presente na discussão acerca da viabilidade do projeto de teodiceias ou da eficácia de uma teodiceia em particular é a falta de ênfase na filosofia analítica contemporânea da religião no que podemos chamar de *metateodiceia*. Esse termo foi usado pela primeira vez por Peterson (1983, p. 321) em seu artigo *Recent Work on the Problem of Evil*, de 1983, para designar a ênfase na análise estrutural dos argumentos a partir do mal elaborados até então, ênfase esta que ele vê basicamente como negativa, eclipsando a importância do projeto mais básico de construção e análise de teodiceias. Claramente aqui, o prefixo “meta” está se aplicando não ao projeto de construção de teodiceias, que seria o mais natural dado a etimologia da expressão “metateodiceia”, mas ao primeiro movimento mencionado por nós no início desta seção, isto é, a construção de argumentos a partir do mal.

Aparentemente o segundo uso do termo “metateodiceia” se deu 24 anos depois com Trakakis (2007, p. 227-242) em seu livro *The God Beyond Belief*, de 2007. Diferentemente do uso de Peterson, aqui o prefixo “meta” já apropriadamente se refere à nossa segunda resposta ao problema do mal. Para Trakakis, o projeto de metateodiceia consiste basicamente no estudo das condições de adequação a serem satisfeitas por uma teodiceia:

É respondendo a questões como essas que nós chegamos à ‘metateodiceia’, isto é, a um conjunto de restrições ou condições que uma teoria deve satisfazer para ser considerada uma teodiceia satisfatória ou adequada. (Trakakis, 2007, p. 227)

<sup>3</sup> No Inglês: *soul-building theodicy*.

Veja que essa tarefa de estabelecer as condições de adequação de uma teodiceia está intimamente relacionada com a própria tarefa de dizer o que é uma teodiceia (ou o que é uma teodiceia satisfatória ou adequada): se tais condições são colocadas como sendo necessárias e suficientes, por exemplo, então automaticamente elas respondem a pergunta “O que é uma teodiceia (ou teodiceia satisfatória)?”, ou “Qual o propósito de uma teodiceia?”. Assim, tomaremos daqui em diante o termo “metateodiceia” como designando a elucidação do conceito de teodiceia através do estudo das condições de adequação que uma teoria deve satisfazer para ser considerada uma teodiceia (ou uma teodiceia satisfatória, plausível, ideal, etc.).

Não é preciso muita reflexão para vermos a importância do projeto de metateodiceia para o debate acerca de Deus e o mal: a menos que tenhamos critérios claros de o que efetivamente se espera de uma teodiceia, corre-se o sério risco de incorrer em impropriedades na análise crítica de uma teodiceia. Na ausência de uma ideia clara a respeito de tais critérios, pode-se, por exemplo, analisar negativamente uma suposta teodiceia por ela não satisfazer uma condição que talvez nem ela nem nenhuma outra teodiceia, para ser considerada satisfatória, tenha a obrigação de satisfazer. No outro extremo, é possível que uma teodiceia seja exaltada por satisfazer uma condição totalmente irrelevante para o propósito de uma teodiceia.

Obviamente que, nas várias análises de teodiceias presentes na literatura, filósofos têm discorrido sobre vários critérios que uma teodiceia supostamente deve satisfazer. No entanto, trabalhos sistemáticos no sentido de elaborar uma metateodiceia minimamente completa que inclua uma taxonomia das condições de adequação de uma teodiceia (na qual fique claro, por exemplo, as várias relações lógicas e hierárquicas existentes entre tais condições) são praticamente inexistentes em filosofia analítica da religião<sup>4</sup>. Nesse sentido, nosso objetivo nesse artigo é contribuir para o projeto de metateodiceia fazendo uma análise sistemática das várias condições de adequação de teodiceias encontradas na literatura, complementando-as (com novas condições) e corrigindo-as quando necessário. Tal análise será feita dentro de um *framework* incluindo uma visão taxonômica das condições de adequação teodiceicas que permita uma descrição rigorosamente aceitável de tais condições bem como uma avaliação natural do papel, importância e relações intra-lógicas existentes entre elas. O resultado de tal análise será usado na introdução de definições minimamente precisas das noções de teodiceia, teodiceia satisfatória, teodiceia plausível, teodiceia ideal, entre outras.

A estrutura do artigo é como segue. Nas próximas quatro seções introduziremos, respectivamente o que chamamos de condições explanatórias ou internas, condições explanatórias adicionais, condições morais e condições externas. Uma definição preliminar de o que é uma teodiceia será dada na próxima seção. Na seção intitulada “Análise das Condições de Adequação” usaremos as condições apresentadas nas seções anteriores para definir o que significa dizer que uma teoria é uma teodiceia, ou que uma teoria é uma teodiceia satisfatória, ou plausível, por exemplo. Na última seção apresentamos então alguns comentários conclusivos.

## **Condições Explanatórias (ou Condições Internas)**

Para começar, vamos tomar a tarefa de uma teodiceia como sendo a de justificar, explicar ou explanar<sup>5</sup> porque um ser onipotente, onisciente e onibenevolente,

<sup>4</sup> Até onde sabermos, a única possível exceção a isso é o capítulo 9 de do já mencionado livro de Trakakis (2007), apropriadamente chamado de *Meta-theodicy: Adequacy Conditions for Theodicy*.

<sup>5</sup> Usaremos aqui os termos “explicar” e “explanar” e “explicação” e “explanação” como sendo sinônimos.

isto é Deus, permite ou permitiria a existência do mal e sofrimento no mundo. Nas palavras de Hick (1981, p. 38), por exemplo,

Uma teodiceia [...] tenta explicar como é que o universo, assumido como tendo sido criado e em última análise governado por um Ser ilimitadamente bom e ilimitadamente poderoso, é como é, com toda dor e sofrimento e toda perversidade e insanidade que nós encontramos ao nosso redor e dentro de nós mesmos.

Mas como entender a tarefa de uma teodiceia como sendo a de *explicar* por que Deus permite ou permitiria o sofrimento? Em um primeiro momento, podemos claramente afirmar que essa explicação tem de alguma forma a ver com as razões que levam ou levariam Deus a permitir o mal e sofrimento no mundo. Nas palavras de Trakakis (2007, p. 233), por exemplo: “Um teodicista tenta explicar a permissão de Deus em relação aos vários males imputando a Deus algumas razões que permitam os males acontecerem”. Em outras palavras, uma teodiceia objetiva dar razões que, quando tomadas em conjunto com

(D) Existe um ser onipotente, onisciente e onibenevolente (Deus) que criou o mundo.

expliquem

(S) Existe mal e sofrimento no mundo<sup>6</sup>.

Aparentemente é isso o que Van Inwagen tem em mente quando afirma que “Uma teodiceia [...] é a conjunção do teísmo com alguma ‘hipótese auxiliar’ *h* que objetiva explicar como S poderia ser verdade, dado o teísmo” (Van Inwagen, 1991, p. 139). Por “teísmo” Van Inwagen entende “a proposição de que o universo foi criado por um ser onisciente, onipotente e moralmente perfeito” (Van Inwagen, 1991, p. 137), isto é, D. Tomando a hipótese auxiliar de Van Inwagen como incluindo as razões anteriormente mencionadas, nós então diríamos preliminarmente que uma teodiceia é a conjunção de D com alguma sentença R cujo propósito seria representar as razões que justificam ou justificariam moralmente Deus em permitir o mal e o sofrimento que nós encontramos no mundo (S). De uma maneira mais formal, mas ainda preliminar<sup>7</sup>, diríamos que uma teodiceia é um par  $\langle D, R \rangle$  onde D é conforme descrito anteriormente, R é uma sentença representando as razões de porque Deus permite o mal e o sofrimento e D e R tomados em conjunto explicam S.

Trivialmente o que está em jogo aqui é uma aplicação da famosa distinção de Rowe (1984, p. 95) entre teísmo restrito e teísmo expandido. Rowe chama de teísmo padrão qualquer doutrina que se comprometa com a veracidade da proposição de que existe um ser onipotente, onisciente e onibenevolente (basicamente o que estamos chamando de D). O teísmo expandido então seria D juntamente com certos pronunciamentos religiosos significantes sobre, por exemplo, o pecado, a redenção, a vida após a morte, o julgamento último, etc. Teísmo restrito seria D *per se*, livre de qualquer pronunciamento independente dele. Sendo uma teodiceia

<sup>6</sup> No decorrer do artigo usaremos o mesmo símbolo para nos referirmos tanto a uma sentença como ao estado de coisas expresso por ela. Dada uma sentença nomeada A, por exemplo, usaremos o símbolo A para nos referirmos à sentença A, como ao dizermos que A é verdadeira, mas também usaremos o mesmo símbolo para nos referirmos ao estado de coisas expresso pela sentença A, como ao dizermos que A é o caso. Por exemplo, falaremos tanto em S ser verdade ou ser concluída a partir de outras sentenças, como em Deus permitir S (ou permitir que S seja o caso).

<sup>7</sup> Teremos que esperar até a penúltima seção para introduzirmos nossa definição definitiva de teodiceia.

basicamente D em conjunto com R, podemos considerar uma teodiceia então como um tipo de teísmo expandido.

Apesar de esclarecedora, essa nossa elucidação de o que é uma teodiceia não toca na questão de como R juntamente com D explicam S. O que precisamente pode ser considerado como uma explicação ou explanação nesse contexto? Trivialmente, para que D e R expliquem S, deve haver alguma maneira de nós inferencialmente obtermos S a partir de D e R<sup>8</sup>. Em outras palavras, dadas algumas hipóteses observacionais (em um sentido bastante *lato* do termo<sup>9</sup>) a respeito de como o mundo é no sentido relevante determinado por R, a veracidade de D e R deve de alguma forma servir de evidência a favor de S. De um ponto de vista epistêmico, isso significa que dada a veracidade de R, S não é mais tão surpreendente quando parecia ser quando considerávamos D isoladamente; com o auxílio das razões expressas em R, a existência do mal e sofrimento no mundo é exatamente o que esperamos dada a veracidade de D.

Representemos esse aspecto inferencial necessário à noção de explanação através do símbolo  $\vdash$ . Se  $\Gamma$  é um conjunto de enunciados e  $\alpha$  é um enunciado, então  $\Gamma \vdash \alpha$  significa que  $\alpha$  pode ser inferido a partir de  $\Gamma$ , que  $\alpha$  é uma consequência de  $\Gamma$  ou ainda que  $\Gamma$  serve de evidência a favor de  $\alpha$ . Assim temos nossa primeira condição de adequação:

- (1) *Condição de explanação geral*:  $\{D, R, h\} \vdash S$ , onde  $h$  é uma hipótese observacional (não-contraditória) sobre o mundo tal que  $\{R, h\} \not\vdash S$ <sup>10</sup>.

Supondo, por exemplo, que  $\langle D, R \rangle$  seja uma teodiceia do livre-arbítrio, onde R é a sentença “Deus criou os seres humanos moralmente livres [no sentido libertário do termo] para agir.” e  $h$  a sentença “Os seres humanos fazem mau uso de seu livre-arbítrio [no sentido de escolherem cursos de ação incorretos ou imorais].”, dada a veracidade de D, R e  $h$  é de se esperar que haja sofrimento e mal no mundo.

A qualificação presente na condição (1) de que  $\{R, h\} \not\vdash S$  tem como propósito garantir que D seja efetivamente necessária à explicação. Isso impede casos onde R e  $h$  sejam tais que ou  $R \vdash S$  ou  $h \vdash S$  ou  $\{R, h\} \vdash S$ . Em um caso extremo no qual R (ou  $h$ ) seja o próprio S, por exemplo, teríamos naturalmente que  $\{D, R, h\} \vdash S$ ; entretanto, dificilmente estaríamos dispostos, nesse caso, a admitir que R consiste em uma justificativa de porque Deus permite o mal. Dessa forma, essa qualificação impede o que poderíamos chamar de explicações *ad hoc* de porque Deus permite o mal e o sofrimento no mundo.

Conforme esperamos ter ficado claro dado o que foi dito até então, estamos tomando  $\vdash$  como sendo o mais geral possível, podendo  $\vdash$  significar tanto uma relação dedutiva como indutiva, tanto qualitativa como quantitativa, tanto formal quanto informal. Por exemplo,  $\vdash$  pode significar o aspecto inferencial da noção de probabilidade condicional, de forma que no caso de a probabilidade de S dado D, R e  $h$  – em símbolos:  $P(S/D \wedge R \wedge h)$ <sup>11</sup> – ser alta, ou pelo menos não tão baixa, nós

<sup>8</sup> Que a noção de explanação envolve algum tipo de aspecto inferencial é algo recorrente nas diversas análises conceituais de tal noção. Ver Salmon (1990) e David-Hillel (1991).

<sup>9</sup> Pela expressão “hipótese observacional, em um sentido bastante lato do termo” estamos na verdade extrapolando o significado da palavra “observacional”. Em especial, tencionamos contemplar com essa expressão enunciados de conteúdo moral cuja veracidade ou falsidade seja algo relativamente consensual.

<sup>10</sup>  $\Gamma \not\vdash \alpha$  é uma abreviação para “não é o caso que  $\Gamma \vdash \alpha$ ”.

<sup>11</sup> No decorrer do texto usaremos os símbolos lógicos  $\wedge$ ,  $\neg$  e  $\rightarrow$  com seus significados usuais:  $\wedge$  significa a conjunção “e”,  $\neg$  a negação, e  $\rightarrow$  a implicação material “se ... então”.

escrevemos  $\{D, R, h\} \vdash S^{12}$ .  $\vdash$  também pode, por exemplo, designar uma noção intuitiva e pré-teórica de suporte evidencial dissociada de qualquer teoria formal da inferência<sup>13</sup>. De um ponto de vista minimal,  $\vdash$  deve ser tal que possamos ler  $\Gamma \vdash \alpha$  como “ $\Gamma$  serve de evidência a favor de  $\alpha$ ”, “ $\Gamma$  evidencialmente confirma  $\alpha$ ” ou “ $\Gamma$  suporta a razoabilidade ou plausibilidade de  $\alpha$ ” (leitura esta que, incidentalmente, será a predominante no decorrer do texto).

Trivialmente, no entanto, para que  $\Gamma$  seja uma explanação genuína de  $\alpha$ , em adição à  $\Gamma \vdash \alpha$ ,  $\Gamma$  deve ser consistente. Em primeiro lugar, de um ponto de vista intuitivo parece claro que uma teoria contraditória não pode servir de explanação para nada. Em segundo lugar, considerando os mais notáveis candidatos à  $\vdash$ , teorias contraditórias são geralmente problemáticas. De um ponto de vista dedutivo, por exemplo, a partir de um conjunto contraditório infere-se toda e qualquer proposição<sup>14</sup>, o que obviamente trivializa o uso de  $\vdash$  enquanto critério de explanação. O mesmo pode ser defendido de um ponto de vista qualitativo indutivo/evidencial<sup>15</sup>. Embora por uma razão diferente, de um ponto de vista quantitativo/probabilístico, explicações contraditórias são também proibidas: a probabilidade de  $\alpha$  dado  $\beta$   $P(\alpha/\beta)$  não é definida para o caso de  $P(\beta)$  ser igual a zero.

Assim, o conjunto  $\{D, R\}$  deve ser consistente, ou, na terminologia de Hick (1981, p. 39), internamente coerente. Hick chama essa condição de *critério de possibilidade*; nós chamá-la-emos de condição de consistência interna<sup>16</sup>:

(2) *Condição de consistência interna*:  $\{D, R\}$  é logicamente consistente.

Note que a satisfação de (2) implica automaticamente que o estado de coisas expresso em  $R$  é tanto possível *per se* como é possível dada a veracidade do teísmo restrito ( $D$ ). Assim temos que (2) implica (2.1) e (2.2) abaixo:

(2.1) *Condição de possibilidade*:  $R$  expressa um estado de coisas possível;

(2.2) *Condição de possibilidade interna*: Dada a veracidade de  $D$ ,  $R$  expressa um estado de coisas possível.

Quando dizemos em (2) que  $\{D, \vdash R\}$  é logicamente consistente, estamos a usar a relação de inferência da lógica dedutiva clássica: (2) significa basicamente que  $\neg R$  não pode ser deduzido (classicamente) a partir de  $D$ , ou equivalentemente, que  $\neg D$  não pode ser deduzido a partir de  $R$ . Naturalmente, a mesma condição pode ser colocada em relação à possivelmente não-dedutiva relação de inferência  $\vdash$ . Isso nos dará uma condição mais forte que (2), dizendo basicamente que  $D$  não pode ser tomada como evidência contra a veracidade de  $R$ , ou em outras palavras, que  $R$  não é implausível dada a veracidade de  $D$ :

<sup>12</sup> Obviamente que caso queiramos comparar o poder explicativo de uma teodiceia com uma teoria ateísta, por exemplo, seremos forçados a abandonar a descrição qualitativa fornecida por  $\vdash$  e adotar uma representação explicitamente quantitativa, ou ao menos comparativa.

<sup>13</sup> Ficando claro que tal possibilidade não interfere com o uso que faremos de certas teorias da inferência para apoiarmos conclusões específicas a respeito das propriedades de  $\vdash$ .

<sup>14</sup> Exceção a isso são obviamente as relações de inferência obtidas dentro das lógicas paraconsistentes.

<sup>15</sup> Veja por exemplo Hempel (1945, p. 105).

<sup>16</sup> Ver Trakakis (2007, p. 243).

(3) *Condição de não-implausibilidade interna*:  $D \not\vdash \neg R$ <sup>17</sup>.

O uso do termo “implausibilidade” é uma consequência natural da leitura evidencial que estamos fazendo de  $\vdash$ : como  $\not\vdash \neg \alpha$  significa que  $\Gamma$  não serve de evidência contra  $\alpha$ , então  $\alpha$  não é implausível dado  $\Gamma$ .

Por outro lado, caso  $\Gamma \vdash \alpha$ , temos que  $\Gamma$  serve de evidência a favor de  $\alpha$  e, conseqüentemente que, dado  $\Gamma$ , a veracidade de  $\alpha$  é plausível (ver Silvestre, 2010). Há, dessa forma, um critério de plausibilidade interna mais forte que (3) que exige não apenas que R não seja implausível dado D, mas que R seja plausível dado D, ou seja, que  $D \vdash R$ :

(4) *Condição de plausibilidade interna*:  $D \vdash R$ <sup>18</sup>.

A ideia básica aqui é que não apenas R não deve ser implausível dado D, mas que D deve servir de evidência a favor de R. Em outras palavras, as razões especificadas em R devem ser exatamente o que nós esperaríamos dada a veracidade do teísmo.

Há, no entanto, outra razão para mantermos (4) que faz referência à relação evidencial entre S e D. Na terminologia quantitativa de Van Inwagen (1991, p. 139), por exemplo:

[...] se uma teodiceia é interessante ou não depende não apenas da probabilidade de S dada a conjunção do teísmo e  $h$ , mas também da probabilidade de  $h$  dado o teísmo. Note que quanto maior for  $P(h/\text{teísmo})$ , mais  $P(S/\text{teísmo})$  se aproximará de  $P(S/\text{teísmo}\&h)$ . Por outro lado, se  $P(h/\text{teísmo})$  é baixo,  $P(S/\text{teísmo})$  poderia ser baixo mesmo se  $P(S/\text{teísmo}\&h)$  fosse alto. [...] A tarefa do teodicista, portanto, pode ser representada como segue: achar uma hipótese  $h$  tal que  $P(S/\text{teísmo}\&h)$  é alto, ou ao menos não tão baixo, e  $P(h/\text{teísmo})$  é alto.

A ideia aqui é que quanto mais forte for a evidência que D dá a favor de R ( $D \vdash R$ ), mais a força evidencial dada a S por D sozinho ( $D \vdash S$ ) se aproximará da força evidencial dada a S por D, R e  $h$  ( $\{D, R, h\} \vdash S$ ). De um ponto de vista puramente qualitativo, temos que se D, R e  $h$  servem de evidência a favor de S (1) e D serve de evidência a favor de R (4), então podemos dizer que D sozinho (em conjunto com  $h$ ) serve de evidência a favor de S<sup>19</sup>. Temos, portanto, que (1) e (4) tomados conjuntamente implicam (4.1) abaixo:

(4.1) *Condição geral de plausibilidade interna*:  $\{D, h\} \vdash S$ .

Por outro lado, se não temos (4), então perdemos toda a garantia de D *per se* dar algum tipo de evidência a favor de S (4.1)<sup>20</sup>.

Alguém poderia pensar que, uma vez que (4) é satisfeita, temos automaticamente a satisfação de (3); em outras palavras, se  $D \vdash R$  então não pode ser o caso que  $D \not\vdash R$ . Essa conclusão depende, na verdade, de aceitarmos ou não o princípio que

<sup>17</sup> No caso de conjuntos unitários omitiremos as chaves na sua representação.

<sup>18</sup> Ver Hasker (1988, p. 5); Van Inwagen (1991, p. 139); Swinburne (1998, p. 289-290) e Tooley (2002, p. 22).

<sup>19</sup> O princípio que sustenta tal inferência – a partir de  $\Gamma \vdash \beta$  e  $\Gamma \cup \alpha \vdash \beta$  obtemos  $\Gamma \vdash \beta$  – vale trivialmente na lógica clássica dedutiva; no raciocínio do senso comum, esse princípio, comumente conhecido como a propriedade do *corte*, tem sido tradicionalmente visto como necessário às lógicas não-dedutivas. Ver Makinson (1994).

<sup>20</sup> Em adição a isso, Van Inwagen afirma que isso daria margem para um possível caráter *ad hoc* em R que trivializaria (1) enquanto critério de explanação. Isso, no entanto, somente acontece no caso de (1) ser posto de forma não-qualificada no que se refere às relações inferenciais entre R e S.



diz que um conjunto consistente  $\Gamma$  não pode suportar evidencialmente proposições contraditórias. Apesar tal princípio ter sido defendido por alguns como necessário ao raciocínio evidencial, muitos tem combatido tal ideia e mesmo defendido o seu oposto, a saber, que a obtenção de contradições é algo intrínseco ao raciocínio evidencial<sup>21</sup>. Assim, tomaremos aqui as condições (3) e (4) como sendo independentes uma da outra. No entanto, tomados individualmente, tanto (4) como (3) implicam (2) (ver Hempel, 1945, p. 105).

## Condições Explanatórias Adicionais

Até agora temos considerado uma teodiceia como uma resposta a um problema extremamente geral do mal, a saber, um que considera não aspectos específicos ou tipos de instâncias específicas de mal, mas o que poderíamos justamente considerar como a descrição mais geral possível acerca da existência do mal:

(S) Existe mal e sofrimento no mundo.

Considere, no entanto, a seguinte variação de S:

(S') Existem no mundo instâncias de crimes hediondos, envolvendo graus enormes de sofrimento humano e causados por uma perversidade moral assustadora.

No primeiro caso, como vimos, tudo o que temos que fazer é fornecer uma sentença R contendo as razões que levam ou levariam Deus a permitir S de tal forma a sermos capazes de concluir que S é plausível dada a veracidade de D e R (juntamente com algumas hipóteses auxiliares *h*). Para que tal movimento inferencial aconteça, basta que  $\{D, R, h\}$  suporte evidencialmente a existência de algum mal e sofrimento no mundo, seja ele de que tipo for.

Contraste isso agora com a tarefa esperada de uma teodiceia que se propõe a explicar S'. Trivialmente o que temos aqui é algo bem mais ambicioso: não estamos interessados em razões que levariam Deus a permitir qualquer mal, mas sim nas razões que levariam Deus a permitir o tipo de mal hediondo envolvido em S'. Enquanto não é difícil imaginarmos as razões que levariam um pai amoroso a permitir que o seu filho passe por graus moderados de sofrimento, como o sofrimento envolvido na extração de um dente, por exemplo, é notoriamente bem mais complicado conceber as razões que levariam tal pai a permitir que seu filho seja brutalmente e dolorosamente espancado até a morte. (Trivialmente, uma explicação para S' é automaticamente uma explicação para S.)

Assim, dependendo do aspecto específico envolvido na nossa descrição do mal (se S ou S', por exemplo), teremos uma exigência explanatória diferente sendo feita<sup>22</sup>.

Nesse sentido, Rowe (1988, p. 131) distingue quatro categorias básicas de tarefas explanatórias que uma teodiceia pode realizar:

Existem, eu penso, quatro coisas diferentes que uma teodiceia pode objetivar fazer, cada uma mais difícil que sua antecessora. Primeiro, uma teodiceia pode procurar explicar porque O [um ser onipotente, onisciente e sumamente bom] permitiria *qualquer*

<sup>21</sup> Ver Silvestre (2007) para uma exposição histórica do debate acerca desse princípio.

<sup>22</sup> Trivialmente a variação na descrição do mal e sofrimento dará origem também a diferentes tipos de problemas do mal. Ver Peterson (1998) para uma taxonomia dos vários problemas do mal obtidos a partir de descrições diferentes a respeito do mal.

*mal*. Segundo, uma teodiceia pode se esforçar para explicar porque há instâncias dos vários *tipos* de mal que nós encontramos no nosso mundo – sofrimento animal, sofrimento humano, perversidade, etc. Terceiro, uma teodiceia pode se esforçar para explicar porque há a *quantidade* de mal (desses tipos de mal) que nós encontramos no nosso mundo. E, finalmente, uma teodiceia pode objetivar explicar certas instâncias *particulares* de mal que ocorrem.

Basicamente o que temos aqui é uma taxonomia de quatro condições de adequação diferentes a respeito do poder explanatório de uma teodiceia, com cada condição estabelecendo um padrão explanatório superior ao de sua antecessora. Dado o que foi falado há pouco, podemos trivialmente correlacionar cada uma dessas quatro condições a quatro descrições diferentes a respeito da existência do mal e do sofrimento:

- (S<sub>1</sub>) Existe mal e sofrimento no mundo.
- (S<sub>2</sub>) Existem instâncias dos vários *tipos* de mal e sofrimento que nós encontramos no nosso mundo – sofrimento animal, sofrimento humano, mal natural, mal moral, mal hediondo, etc.
- (S<sub>3</sub>) Existe a quantidade de mal (dos tipos descritos anteriormente) que nós encontramos no nosso mundo.
- (S<sub>4</sub>) Existem esta, e esta, e esta [...] instâncias de mal no nosso mundo.

Alguns comentários são necessários aqui. Primeiro de tudo, S<sub>1</sub> trivialmente é o mesmo que S. Segundo, S<sub>2</sub> seria mais precisamente colocada caso a quebrássemos em várias sentenças mais simples, tais como:

- (S<sub>21</sub>) Existem instâncias de sofrimento humano no nosso mundo.
- (S<sub>22</sub>) Existem instâncias de sofrimento animal no nosso mundo.
- (S<sub>23</sub>) Existem instâncias de mal natural no nosso mundo.
- (S<sub>24</sub>) Existem instâncias de mal hediondo no nosso mundo.

e assim por diante. De forma semelhante, S<sub>3</sub> seria mais convenientemente apresentada se fosse quebrada em enunciados mais simples descrevendo a existência da quantidade que observamos no mundo de cada tipo de mal envolvido nas sentenças anteriormente. Para, no entanto, simplificarmos nossa exposição, nos ateremos à taxonomia de Rowe. Finalmente, estamos aqui seguindo Trakakis (2007, p. 230-231) e interpretando o último tipo de tarefa explanatória de Rowe como envolvendo não a explicação de algumas instâncias particulares de mal, mas de *todas* as instâncias de mal que ocorrem (e ocorreram) no nosso mundo.

Dito isso, podemos colocar nossas três condições explanatórias extras como segue<sup>23</sup>:

- (5) *Condição de explanação de variação*:  $\{D, R, h\} \vdash S_2$ , onde  $h$  é uma hipótese observacional (não-contraditória) sobre o mundo tal que  $\{R, h\} \vdash S_2$ .
- (6) *Condição de explanação de quantidade*:  $\{D, R, h\} \vdash S_3$ , onde  $h$  é uma hipótese observacional (não-contraditória) sobre o mundo tal que  $\{R, h\} \vdash S_3$ .
- (7) *Condição de explanação de particulares*:  $\{D, R, h\} \vdash S_4$ , onde  $h$  é uma hipótese observacional (não-contraditória) sobre o mundo tal que  $\{R, h\} \vdash S_4$ .

<sup>23</sup> A quarta condição, correspondente à S<sub>1</sub>, é (1)..

Há certo consenso de que (7) é uma condição por demais forte para ser imposta a uma teodiceia<sup>24</sup>. No que concerne ao nosso trabalho, no entanto, nosso interesse no momento é apenas catalogar possíveis condições de adequação. A consideração de quais dessas condições são necessárias a toda e qualquer teodiceia, quais são condições extras e quais são condições cuja satisfação não é razoável se exigir será feita mais adiante, na penúltima seção.

Dadas essas novas três condições de explanação, a condição (4) produz agora não apenas uma condição de plausibilidade (4.1), mas quatro condições, dependendo se tomamos (4) em conjunto com (1), (5), (6) ou (7):

(4.2) *Condição de variação de plausibilidade*:  $\{D, h\} \vdash S_2$ .

(4.3) *Condição de quantidade de plausibilidade*:  $\{D, h\} \vdash S_3$ .

(4.4) *Condição de particulares de plausibilidade*:  $\{D, h\} \vdash S_4$ .

## Condições Morais

Neste ponto é importante pararmos um pouco e refletirmos sobre dois aspectos de fundamental importância para o projeto teodiceio deixados de fora nas sete condições colocadas por nós até agora. O primeiro diz respeito à noção de explanação presente nas condições (1)-(7). Considere, por exemplo,  $S$  e a sua suposta explanação dada pela satisfação das condições (1) e (3)<sup>25</sup>. Como deve ter ficado claro na introdução que demos na primeira seção, ao elaborarmos uma teodiceia para  $S$ , não desejamos meramente uma explanação de porque  $S$  é o caso, mas uma explanação capaz de justificar *moralmente* porque Deus permite ou permitiria  $S$ . Falando de outra forma, a noção de explanação em jogo aqui deve conter não apenas um aspecto inferencial, que claramente está presente em (1), mas também um aspecto moral.

Não é difícil de ver que esse aspecto moral não é contemplado por (1); nem por (1) juntamente com (3). Que (1) e (3) não exigem que  $R$  seja, em sentido algum do termo, uma razão moral para Deus permitir  $S$  é óbvio: enquanto (1) prescreve apenas uma relação inferencial entre  $\{D, R, h\}$  e  $S$ , (3) apenas exige que  $R$  não seja evidencialmente incompatível com a existência de Deus e seus atributos. O fato, por exemplo, de  $R$  não ser incompatível com

(B) Deus, que criou o mundo, é onibenevolente.

– que é logicamente implicado por  $D$  – não significa que  $R$  seja uma razão moral positiva de porque Deus permite ou permitiria  $S$ ;  $R$  pode muito bem ser moralmente neutro.

Poder-se-ia pensar, no entanto, que a satisfação de (4) nos autoriza a falar em  $R$  como uma justificativa moral para  $S$ : como  $D$  implica logicamente  $B$ , o fato de  $R$  ser plausível dada a veracidade de  $D$  (4) indica que de alguma forma  $R$  deve ser evidencialmente inferido a partir de  $B$ . O problema com esse raciocínio é que ele pressupõe que a nossa relação  $\vdash$  satisfaz um *princípio de relevância* inferencial. Em outras palavras, ele pressupõe que se  $\alpha \wedge \beta \vdash \varphi$ , então  $\alpha$  e  $\beta$  são relevantes para o movimento evidencial que fazemos em direção a  $\varphi$ .

Caso não queiramos impor tal restrição à nossa relação evidencial, então devemos explicitamente exigir que  $R$  seja uma razão de conteúdo moral, o que

<sup>24</sup> Ver por exemplo Rowe (1988, p. 131), Howard-Snyder (1996, p. 287) e Trakakis (2007, p. 233). Para uma posição contrária a isso, mais especificamente relacionando (5) com (7), ver Martin (1995, p.172).

<sup>25</sup> (2), como vimos, é implicada por (3).

pode ser feito se pressupusermos, como temos feito até agora, que o fato de R ser plausível dada a veracidade de B nos autoriza a dizer que R envolve razões morais para Deus permitir S:

(8) *Condição de justificação moral*:  $B \vdash R$ .

Esse critério de que R seja uma razão moral pode, no entanto, ser satisfeito caso toquemos no segundo aspecto deixado de fora nas nossas quatro primeiras condições: o conteúdo de R.

Até agora nos dedicamos exclusivamente a analisar os aspectos lógicos, por assim dizer, de R vis-à-vis D e S (e suas variantes). Mas o que podemos falar sobre o conteúdo de R? Que tipo de razões nós devemos dar de forma a explicar ou justificar moralmente que Deus permita a existência do mal e sofrimento?

Quase que invariavelmente essa pergunta tem sido respondida na forma de estados de coisas benéficos, ou simplesmente bens, que só seriam obtidos com a obtenção de estados de coisas envolvendo sofrimento. De acordo com essa visão, uma teodiceia seria basicamente “uma tentativa de enumerar alguns bens cuja realização possa ser as razões de Deus em permitir os males terríveis que afligem nosso mundo” (Rowe, 2001, p. 235). Ou nas palavras de Swinburne:

Teodiceia é a empreitada de mostrar que as aparências são enganosas: que os males do tipo e quantidade que encontramos no mundo não são nem incompatíveis com a existência de Deus nem a tornam improvável [...] Se um ser perfeitamente bom permite o mal ocorrer, [i] ele deve ter o direito de agir assim, [ii] deve haver algum bem que passa a ser o caso devido a tal permissão e que não poderia ser o caso de uma maneira melhor e que [iii] seja tão grande que vale a permissão da ocorrência de tal mal (1996, p. 30, numeração entre colchetes é nossa).

A ideia aqui é que Deus permite o sofrimento porque apenas devido à sua ocorrência é que se pode atingir um determinado bem. Aliado à suposição de que tal bem supera o mal ocorrido, isso torna tal razão não uma mera justificativa, mas uma justificativa moral de porque Deus permite ou permitiria o mal e sofrimento<sup>26</sup>.

Trivialmente, porém, pode ser que Deus permita a ocorrência de um determinado mal  $s$  não para que um bem maior seja o caso, mas para impedir que um mal maior que  $s$  ocorra. Assim, pode ser que as razões fornecidas consistam em que um determinado estado de coisas igualmente ruim ou pior que  $s$  não seja o caso (ver Rowe, 1979, p. 336). Como tal não obtenção de um mal pode ela mesma ser considerada um bem, a ideia original descrita acima permanece.

Supondo então que R representa tal bem, que condições extras R deve satisfazer? Seja  $S_i$ , para  $i \in \{1, 2, 3, 4\}$ , um dos enunciados que descreve o mal e o sofrimento vistos na seção anterior. Seguindo nossa numeração na citação de Swinburne, primeiro de tudo, R e  $S_i$  devem ser tal que Deus tem o direito de permitir  $S_i$  de forma a fazer com que, ou impedir que, um ou mais estados de coisas relevantes expressos em R sejam o caso. Seja  $R^*$  uma sentença que descreve a obtenção e/ou impedimento de tais estados de coisas relevantes. Assim temos a nossa primeira condição moral, que na verdade representa não uma, mas quatro condições (o mesmo valendo para as próximas três condições), como segue:

<sup>26</sup> Tais teodiceias são comumente chamadas de *greater-good theodicies*.

- (9) *Condição de permissibilidade moral*: Deus tem o direito moral de permitir  $S_i$  de forma a fazer com que  $R^*$  seja verdade<sup>27</sup>.

Em segundo lugar,  $R^*$  deve ser tal que  $R^*$  somente pode ser verdade caso  $S_i$  seja verdade, e não há outra maneira melhor de fazer com que  $R^*$  seja verdade senão dessa forma. Isso pode ser entendido como segue: dada a veracidade de nossa hipótese observacional  $h$ ,  $S_i$  é logicamente necessário à veracidade de  $R^*$ , ou em outras palavras, a menos que Deus permita  $S_i$ , o bem representado em  $R$  nunca poderia ter sido o caso. Mas veja que não estamos exigindo aqui que a obtenção de  $S_i$  seja a única maneira de tornar  $R^*$  verdadeira, mas apenas que seja a melhor maneira de fazer isso. Isso pode ser entendido como significando que a menos que Deus permita  $S_i$ ,  $R^*$  somente poderia ser verdade através da obtenção de um estado de coisas pior ou no mínimo tão ruim quanto  $S_i$ . Assim, esse nosso segundo critério seria mais adequadamente colocado como segue: dada a veracidade de  $h$ , a obtenção de  $S_i$  ou de algum mal maior ou tão ruim quanto  $S_i$  é logicamente necessária à veracidade de  $R^*$ . Ou de uma maneira mais formal:

- (10) *Condição de necessidade lógica*:  $\neg(h \wedge S_i) \rightarrow \neg R^*$  é, de um ponto de vista lógico, necessariamente verdadeiro, ou, para algum  $n > 0$ ,  $\neg(h \wedge (S_i \vee S_i^1 \vee \dots \vee S_i^n)) \rightarrow \neg R^*$  é, de um ponto de vista lógico, necessariamente verdadeiro, onde  $S_i^k$ , para  $n > k > 0$ , representa um estado de coisas pior ou tão ruim quanto  $S_i$ <sup>28</sup>.

Terceiro, o bem representado em  $R$  deve ser de alguma forma tão grande a valer a permissão da ocorrência do mal representado em  $S_i$ . Falando de outra forma, o bem descrito em  $R^*$  deve em algum sentido ser *maior* que o mal descrito em  $S_i$ . Mas como devemos entender que um bem  $x$  é maior que um mal  $y$ ?

Em primeiro lugar, isso pode ser entendido como  $x$  *superando* ou de alguma forma tendo *mais peso*<sup>29</sup> que  $y$ . Mas o que, por sua vez, significa dizer que  $x$  supera  $y$ ? Há certa profusão de respostas a essa pergunta na literatura. De acordo com Plantinga (1979, p. 7), por exemplo,  $x$  supera  $y$  se o estado de coisas composto por  $x$  e  $y$  – representemo-lo por  $x \& y$  – é um estado de coisas bom<sup>30</sup>. Objetivando dar conta de uma falha presente na definição de Plantinga<sup>31</sup>, Rowe propõe priorizarmos uma caracterização qualitativa em detrimento de uma comparativa: um mal  $y$  seria superado se e somente se houver um bem  $x$  tal que  $x \& y$  é um estado de coisas bom (Rowe, 1986, p. 230). Tal definição, no entanto, é trivialmente insatisfatória na nossa tarefa de precisar o significado da expressão “ $x$  supera  $y$ ”. Tentando ir além das limitações dessas duas propostas, Trakakis propõe duas definições: (1)  $x$  supera  $y$  se e somente se o valor positivo de  $x$  excede o valor negativo de  $y$ ; e (2)  $x$  supera  $y$  se e somente se  $x \& y$  é um estado de coisas bom e  $x$  é melhor que  $x \& y$  (Trakakis, 2007, p. 234).

Há ainda casos onde, apesar de  $x$  não superar  $y$ ,  $x$  é maior que  $y$ , nós talvez diríamos, no sentido de que, quando tomados conjuntamente,  $x$  e  $y$  constituem um estado de coisas melhor tanto que  $x$  como que  $y$ . Considere, por exemplo,  $y$

<sup>27</sup> Ver Schuurman (1993, p. 210-211); Swinburne (1995, p. 75-76); Langtry (1998, p. 4) e Trakakis (2007, p. 237).

<sup>28</sup> Ver Rowe (1979, p. 336); Swinburne (1995, p. 76); Langtry (1998, p. 5, 9) e Trakakis (2007, p. 237-238).

<sup>29</sup> Em inglês *outweigh*.

<sup>30</sup> Ver Schuurman (1993, p. 210).

<sup>31</sup> Suponha que  $x$  tem um valor de +7 e  $y$  um valor de -5. Sendo  $x \& y$  um estado de coisas bom ( $x \& y$  tem valor de +2),  $x$  supera  $y$ . No entanto, como a conjunção de  $x$  e  $y$  com  $y$  é ela mesma  $x \& y$ , temos então que  $x \& y$ , isto é, um bem de valor +2, supera  $y$ , cujo valor é -5. Ver Rowe (1986, p. 230).

como sendo a má experiência de remorso e desgosto que uma pessoa tem ao contemplar mentalmente um determinado ato imoral seu, e  $x$  a própria contemplação deste ato. Sendo um estado de coisas neutro,  $x$  trivialmente não supera o estado de coisas ruim  $y$ . No entanto, quando tomados em conjunto,  $x$  e  $y$  caracterizam o estado de coisas benéfico onde tal pessoa se arrepende do referido ato (Chisholm, 1990, p. 60-62). Seguindo Chisholm, nós diríamos que  $x$  é maior que  $y$  no sentido de que  $y$  é derrotado<sup>32</sup> por  $x$  &  $y$ .

Supondo então a existência de uma elucidação minimamente satisfatória para a expressão “o bem  $x$  é maior que o mal  $y$ ”, podemos então colocar nossa terceira condição moral como segue:

- (11) *Condição de superioridade*: O bem representado em  $R$  é maior do que o mal representado em  $S_i$ .

Há, no entanto, duas condições morais extras não mencionadas na citação de Swinburne que devemos considerar. Primeiro, apesar de que ser razoável que o bem representado em  $R$  seja maior que o mal representado em  $S_i$ , o que dizer da possibilidade de tais estados de coisas terem o mesmo valor moral? Em outras palavras, o que dizer de o bem representado em  $R$  simplesmente compensar o mal representado em  $S_i$ ? Ainda assim estaria Deus moralmente justificado em permitir  $S_i$ ? De acordo com Rowe (1979, p. 336), por exemplo, sim:

Nós talvez não devêssemos culpar OG [um ser onisciente e sumamente bom] se o bem  $G$ , que estaria perdido se  $s_1$  [instância de sofrimento humano ou animal intenso que OG poderia impedir] fosse impedido, não seja realmente maior que  $s_1$ , mas meramente seja tal que permitir  $s_1$  e  $G$ , em oposição a impedir  $s_1$  e consequentemente perder  $G$ , não alteraria o equilíbrio entre bem e mal.

Colocado de outra forma, isso significa que o mal representado em  $S_i$  não deve ser maior do que o bem representado em  $R$ : o segundo deve ser no mínimo capaz de compensar o primeiro. Assim temos uma condição mais fraca que (11), no sentido de sua satisfação ser implicada pela satisfação de (11):

- (12) *Condição de compensação*: Não é o caso que o mal representado em  $S_i$  é maior do que o bem representado em  $R$ .

Finalmente, é razoável esperar que o bem representado em  $R$  de alguma forma seja direcionado aos mesmos seres envolvidos no sofrimento descrito em  $S_i$ . Dito de outra forma, os pacientes do mal representado em  $S_i$  devem ser os mesmos pacientes do bem representado em  $R$ . Não parece ser moralmente justo, por exemplo, que a justificativa de Deus permitir que um agente  $a$  sofra seja a atualização de um bem que não será usufruído, em qualquer sentido do termo, por  $a$ . Assim temos a condição que segue:

- (13) *Condição de direção de paciência*: Os pacientes do bem representado em  $R$  devem ser os mesmos pacientes do mal representado em  $S_i$ .<sup>33</sup>

<sup>32</sup> Em inglês *defeat*.

<sup>33</sup> Ver Adams (1999, p. 307) e Trakakis (2007, pp. 236-237). Tanto Adams quanto Trakakis colocam essa condição no contexto de males hediondos.

## Condições Externas

Voltemos agora um pouco e ponderemos sobre o conteúdo das condições (2)-(4). A condição (2), principalmente quando considerada na forma de seu caso especial (2.1), coloca R como sendo uma possível razão para Deus permitir o mal e o sofrimento. Em outras palavras, sua satisfação nos autoriza a tomar R como sendo as razões de porque Deus *permitiria* o mal e sofrimento no mundo. Por sua vez, (3) e (4) elevam o grau de exigência sobre o status lógico de R: enquanto (3) requer que R não seja implausível dada a veracidade de D, (4) exige a sua plausibilidade.

Seria, no entanto, razoável elevarmos ainda mais esse grau de exigência e requerermos que R consista nas razões de porque Deus de fato *permite* o mal e sofrimento no mundo? Em outras palavras, seria sensato exigir que R consista nas razões *atuais*, e não apenas possíveis ou plausíveis, de porque Deus permite o mal e o sofrimento no mundo? De acordo com Plantinga (1977, p. 10), sim:

Quando um teísta responde a pergunta “Por que há o mal?” ou “Por que deus permite o mal”, ele está fornecendo uma teodiceia [...] uma resposta à pergunta de porque Deus permite o mal<sup>34</sup>.

Apesar de o consenso hoje ser que tal exigência implica em “sobrecarregar o teodicista com um programa desnecessariamente ambicioso” (Tooley, 2002, p. 20) – tudo o que o teodicista teria de fazer seria explicar porque deus *permitiria* o mal e sofrimento no mundo, ou seja, satisfazer (2)-(4) (ou no mínimo (2))<sup>35</sup> – pelas mesmas razões colocadas em relação à condição (7), contaremos tal exigência entre as nossas condições de adequação:

(14) *Condição de atualidade*: R representa as razões atuais (e não apenas possíveis ou plausíveis) de Deus permitir S.

É interessante observar que as condições (2.1), (2.2), (3), (4) e (14) representam uma gradação no que se refere ao status de R, indo da mera possibilidade lógica (2.1) à atualidade de R (14). Entre esses dois extremos, as três condições restantes posicionam logicamente R em relação à D: enquanto (2.2) exige que R seja possível dada a veracidade de D, (3) e (4) requerem, respectivamente, a não-implausibilidade e a plausibilidade de R dado D.

Veja, no entanto, que a possibilidade, não-implausibilidade e plausibilidade de R podem ser estabelecidas não apenas internamente, em relação à D, mas também externamente, em relação ao que Van Inwagen chama de ‘tudo o que nós sabemos’. Ao propor um critério específico para uma defesa como uma resposta ao problema evidencial do mal hediondo, Van Inwagen (2000, p. 66) escreve:

Deve-se contar uma estória que contenha Deus e a vasta quantidade de males hediondos e deve-se tentar mostrar que essa estória tem a seguinte característica: ela é verdade considerando tudo o que nós sabemos; ou, em todo caso, considerando tudo o que nós sabemos, dado que existe um Deus.

Restrição semelhante, agora já com respeito a uma teodiceia, é colocada por Hick (1981, p. 38) como segue:

<sup>34</sup> Ver Adams (1985, p. 242).

<sup>35</sup> Ver Swinburne (1988, p. 298); Hasker (1988, p. 5) e Rowe (1988, p. 126-127).

As duas principais demandas sobre uma hipótese-teodiceia são (1) que ela seja internamente coerente, e (2) que ela seja consistente com os dados tanto da tradição religiosa na qual ela é baseada, como do mundo, em relação tanto ao caráter geral do último conforme revelado pela investigação científica, como a fatos específicos acerca do mal moral e natural. Esses dois critérios demandam, respectivamente, possibilidade e plausibilidade.

O critério de possibilidade de Hick é obviamente nossa condição de consistência interna (2). Sobre o que ele chama de critério de plausibilidade, ele está basicamente exigindo o mesmo que Van Inwagen, só que agora aplicado à teodiceias.

Mas o que precisamente significariam as expressões “tudo que nós sabemos” e “dados do mundo em relação tanto ao seu caráter geral conforme revelado pela investigação científica, como a fatos específicos acerca do mal moral e natural”? Em resposta a isso, Trakakis (2007, p. 240) sugere que tais expressões sejam entendidas como incluindo ou implicando o seguinte:

- (a) Visões consensuais sobre o mundo, incluindo crenças tais como a crença em outras mentes e na existência de um mundo externo às nossas mentes, mas também incluindo nossas crenças comuns a respeito da ocorrência dos vários bens e males existentes no mundo;
- (b) Visões científicas e históricas largamente aceitas;
- (c) Princípios morais intuitivamente plausíveis.

Elaborando sobre isso e sobre o mencionado critério de defesa proposto por Van Inwagen, Trakakis (2007, p. 241) escreve como segue:

Portanto, um requerimento adicional pode ser imposto a qualquer explicação de porque Deus permite o mal: Dado a veracidade do teísmo e (a)-(c), ou existem boas razões para acreditar que a estória (de porque Deus permite o mal) seja verdade ou não existem boas razões para acreditar que a estória seja falsa. [...] Nós devemos procurar uma abordagem que nesse respeito é plausível ou razoável. Tal abordagem, entretanto, é melhor pensada como uma teodiceia ao invés de uma defesa.

Chamemos o conjunto de proposições sugerido por (a)-(c) de a *visão de senso comum de mundo* e representemo-la por *W*. Assim, dizer que uma dada estória, no nosso caso *R*, deve ser consistente com tudo o que nós sabemos ou que não existem boas razões para acreditar que ela seja falsa significa dizer que *R* deve ser consistente com *W*. Nesse ponto duas observações são importantes. Primeiro, no presente contexto a palavra “consistente” pode ser interpretada de no mínimo duas maneiras diferentes: logicamente, no sentido de dedução clássica, e evidencialmente. Enquanto a primeira interpretação dá origem a uma condição correspondente à (2), a segunda interpretação equivale a dizer que *W* não pode ser tomada como evidência contra *R*, ou em outras palavras, que *R* não é implausível dado *W*, o que corresponderia à condição (3).

Em segundo lugar, nós podemos falar de consistência de *R* com *W per se*, como Van Inwagen faz, ou de consistência de *R* com *W* dado a veracidade do teísmo (*D*), como Hick e Trakakis (e Van Inwagen também) fazem. Enquanto no primeiro teremos uma condição de consistência e uma condição de não implausibilidade de *R* com respeito a *W*, no segundo teremos essas duas condições, mas agora com respeito a *W* e *D*. Assim, temos os dois pares de critérios seguintes:



(15) *Condição de consistência externa*:  $\{W, R\}$  é logicamente consistente.

(16) *Condição de não-implausibilidade externa*:  $W \nrightarrow R$ .

e

(15')  $\{W, D, R\}$  é logicamente consistente.

(17) (*Condição teísta de não-implausibilidade externa*):  $\{W, D\} \nrightarrow R$ .

Veja que a condição (2) juntamente com (15) implica (15'); nós, portanto, não precisamos considerá-la como uma condição independente. Por outro lado, a despeito das aparências, (17) não é implicada por (3) e (16); nem o é por (2) e (16). Portanto, temos que considerar (17) como uma condição independente. Veja, no entanto, que (16) implica (15) e (15') implica (15).

Finalmente, há uma condição externa extra presente na citação de Trakakis que parece capturar de maneira mais apropriada a ideia de uma teodiceia ser plausível: que dada a veracidade do teísmo e de (a)-(c), existem boas razões para acreditar que a justificativa de porque Deus permite o mal seja verdade. Trata-se obviamente de uma condição externa correspondente a (4): tomados em conjunto,  $W$  e  $D$  devem não apenas não ser considerados como evidência contra  $R$ , mas também serem considerados como evidência a favor de  $R$ . Assim temos como segue:

(18) *Condição (fraca) de plausibilidade externa*:  $\{W, D\} \vdash R$ .

Apesar de aparências contrárias (18) não é implicado por (4) juntamente com (15)<sup>36</sup>. Em adição a isso, é possível que (18) seja satisfeita a despeito de (4) não ser satisfeita.

Essa condição de plausibilidade externa pode, entretanto, ser pensada como relacionando não  $W$  e  $G$  de um lado e  $R$  de outro, mas apenas  $W$  e  $R$ . Em outras palavras, podemos ao invés de (18), exigir que  $R$  seja plausível dada a veracidade de  $W$ . Assim temos um critério mais forte de plausibilidade externa:

(19) *Condição (forte) de plausibilidade externa*:  $W \vdash R$ .

Veja que (19) e (4) tomados em conjunto implicam (18).

## Análise das Condições de Adequação

Agora que finalizamos a apresentação de nossas condições de adequação podemos nos perguntar: Seriam todas essas condições necessárias a uma teodiceia? Em caso negativo, quais de tais condições representariam as condições mínimas que uma teoria deve satisfazer para ser considerada uma teodiceia? E que condições extras devem ser satisfeitas para que uma teodiceia seja considerada razoável ou satisfatória? Além dessas, haveria um conjunto de condições ideais cuja satisfação, apesar de desejável, seja inexequível no sentido de não poder ser razoavelmente exigida de uma teodiceia? Finalmente, baseado nas respostas a tais perguntas, de que maneiras uma teodiceia pode ser criticada?

Trivialmente a resposta a essas perguntas nos permitirá responder a pergunta central do projeto analítico-conceitual de metateodiceia. Dizer, por exemplo, quais são as condições mínimas que uma teoria deve satisfazer para ser considerada uma teodiceia

<sup>36</sup> A razão disso é a propriedade de não-monotonicidade das relações inferenciais não-dedutivas. Ver Makinson, (1994) e Silvestre (2010), capítulos 2 e 3.

significa responder à pergunta "O que é uma teodiceia?"; por outro lado, dizer que condições devem ser satisfeitas para que uma teodiceia seja considerada razoável ou satisfatória corresponde a responder a pergunta "O que é uma teodiceia satisfatória?". Falando de outra forma, a resposta a tais perguntas nos permitirá, em primeiro lugar, dar uma definição minimamente precisa para o próprio conceito de teodiceia, e em segundo lugar, definir os vários tipos de teodiceia que possam ser considerados como possuindo algum interesse teórico. A partir de tal taxonomia de teodiceias, podemos estabelecer os vários tipos de objeção que podem ser feitos contra uma dada teodiceia.

Para facilitar nossa tentativa de responder essas perguntas, adotaremos aqui algumas abreviações. Primeiro de tudo, lembremos que muitas das condições introduzidas nas seções anteriores representam não uma única condição, mas uma classe de condições. Por exemplo, a condição de permissibilidade moral engloba quatro condições, cada uma correspondendo a uma das quatro descrições a respeito da existência do mal e sofrimento introduzidas na terceira seção. Assim, teríamos na verdade as quatro condições a seguir:

- (9.1) *Condição de permissibilidade moral 1*: Deus tem o direito moral de permitir  $S_1$  de forma a fazer com que  $R^*$  seja verdade.
- (9.2) *Condição de permissibilidade moral 2*: Deus tem o direito moral de permitir  $S_2$  de forma a fazer com que  $R^*$  seja verdade.
- (9.3) *Condição de permissibilidade moral 3*: Deus tem o direito moral de permitir  $S_3$  de forma a fazer com que  $R^*$  seja verdade.
- (9.4) *Condição de permissibilidade moral 4*: Deus tem o direito moral de permitir  $S_4$  de forma a fazer com que  $R^*$  seja verdade.

Adotando a nomenclatura acima sugerida, tomaremos, além da condição (9), a condição (10) como contendo as condições (10.1), (10.2), (10.3) e (10.4), a condição (11) como contendo as condições (11.1), (11.2), (11.3) e (11.4), e assim por diante para as condições (12), (13) e (14).

Em segundo lugar, dada uma descrição  $S_i$  a respeito da existência do mal e sofrimento,  $i \in \{1, 2, 3, 4\}$ , há um conjunto de condições exclusivas a  $S_i$  que, juntamente com (2) e (3), estabelecem o que tomaremos com sendo as condições minimais de explanação moral relacionadas com  $S_i$ . Mais especificamente, diremos que uma dada teoria  $\langle D, R \rangle$  explica moralmente  $S_i$  se e somente se, além de satisfazer (2) e (3), ela explica  $S_i$ <sup>37</sup>, é moralmente permissível para Deus permitir  $S_i$  para obter  $R^*$  (9),  $R^*$  é logicamente necessário para  $S_i$  (10),  $R^*$  compensa  $S_i$  (12) e a direção de paciência é respeitada (13). Chamaremos tal conjunto de condições, sem (2) e (3), de *condições-i de explanação moral*. (Como veremos abaixo, apesar de necessárias, tais condições não são suficientes para que a teodiceia em questão explique moralmente  $S_i$ .) Segue abaixo sua definição formal:

## Condições-i de explanação moral

- (k) *Condição de explanação X*:  $\{D, R, h\} \vdash S_i$ , onde  $h$  é uma hipótese observacional (não-contraditória) sobre o mundo tal que  $\{R, h\} \not\vdash S_i$ .
- (9.i) *Condição de permissibilidade moral*: Deus tem o direito moral de permitir  $S_i$  de forma a fazer com que  $R^*$  seja verdade.
- (10.i) *Condição de necessidade lógica*:  $\neg(h \wedge S_i) \rightarrow \neg R^*$  é, de um ponto de vista lógico, necessariamente verdadeiro ou, para algum  $n > 0$ ,

<sup>37</sup> Condições (1), (5), (6) ou (7).

$\neg(h \wedge (S_1 \vee S_1^1 \vee \dots \vee S_1^n)) \rightarrow \neg R^*$  é, de um ponto de vista lógico, necessariamente verdadeiro, onde  $S_1^k$ , para  $n > k > 0$ , representa um estado de coisas pior ou tão ruim quanto  $S_1$ .

- (12.i) *Condição de compensação*: Não é o caso que o mal representado em  $S_i$  é maior do que o bem representado em R.  
 (13.i) *Condição de direção de paciência*: Os pacientes do bem representado em R devem ser os mesmos pacientes do mal representado em  $S_i$

onde  $i \in \{1, 2, 3, 4\}$ ,  $k=1$  e  $X$ ="geral" no caso de  $i=1$ ,  $k=5$  e  $X$ ="de variação" no caso de  $i=2$ ,  $k=6$  e  $X$ ="de quantidade" no caso de  $i=3$ , e  $k=7$  e  $X$ ="de particulares" no caso de  $i=4$ .

Dito isso, colocaremos como as condições minimais que uma teoria da forma  $\langle D, R \rangle$  deve satisfazer para ser considerada uma *teodiceia* que ela justifique moralmente a existência do mal e sofrimento de uma forma geral, isto é, que ela explique, de um ponto de vista moral,  $S$  (ou  $S_1$ ). Dessa forma, tal teoria deve satisfazer as condições-1 de explanação moral juntamente com as condições (2) e (3):

*Condições Minimais*: Condições-1 de explanação moral e a condição (3)<sup>38</sup>.

Assim chegamos finalmente à nossa definição de teodiceia:

Uma teoria  $\langle D, R \rangle$  é uma *teodiceia* se e somente se ela satisfizer as condições minimais.

Em outras palavras, para ser considerada uma teodiceia uma teoria tem de explicar moralmente de uma forma geral porque Deus permite o mal e o sofrimento (condições-1 de explanação moral), tem de ser internamente consistente (2) e não pode ser internamente implausível (3). No caso de, além disso, tal teoria também satisfazer (4), diremos que tal teoria é uma teodiceia internamente plausível:

Uma teoria  $\langle D, R \rangle$  é uma *teodiceia internamente plausível* se e somente se ela satisfizer as condições minimais e a condição (4).

Dizer, no entanto, que  $\langle D, R \rangle$  é uma teodiceia ou uma teodiceia internamente plausível não significa dizer que ela seja uma teodiceia moralmente satisfatória. Pode ser que, a despeito de sua capacidade de explicar o mal de uma forma geral,  $\langle D, R \rangle$  não seja capaz de explicar a existência da quantidade de mal e sofrimento que encontramos no mundo, ou que o bem representado em R não seja maior que o mal representado em  $S_3$ , por exemplo. Assim, tomaremos como sendo uma teodiceia moralmente satisfatória uma teoria que, além de satisfazer as condições minimais, também satisfaça as condições a seguir:

*Condições morais de satisfatoriedade*: Condições-2 de explanação moral, Condições-3 de explanação moral e condições (11.1), (11.2) e (11.3).

Em outras palavras, uma teodiceia é moralmente satisfatória quando ela explica moralmente tanto  $S_1$ , como  $S_2$  e  $S_3$ , e, além disso, o bem representado em R é maior do que o mal representado em  $S_1$ ,  $S_2$  e  $S_3$  (11):

<sup>38</sup> A satisfação de (2) é garantida pela satisfação de (3).

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia moralmente satisfatória* se e somente se ela satisfizer tanto as condições minimais como as condições morais de satisfatoriedade.

Em termos de satisfatoriedade, há ainda a importante questão de se  $\langle D,R \rangle$  é consistente ou não com o que chamamos de visão de senso comum de mundo (W). Nesse sentido, R pode ser apenas logicamente consistente com W (15), não ser implausível dado W (16) ou não ser implausível dado W e D (17). Assim temos três formas adicionais de satisfatoriedade de teodiceia:

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia externamente consistente* se e somente se ela satisfizer as condições minimais e a condição (15).

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia externamente semissatisfatória* se e somente se ela satisfizer as condições minimais e a condição (16).

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia externamente satisfatória* se e somente se ela satisfizer as condições minimais e as condições (16) e (17).

Além de satisfizer (17), uma teodiceia pode ainda ser tal que R é plausível dada a veracidade de W e D (18), ou mesmo ser plausível dada apenas a veracidade de W (19). Assim temos duas formas adicionais de satisfatoriedade externa:

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia plausível* se e somente se ela satisfizer as condições minimais e as condições (16), (17) e (18).

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia fortemente plausível* se e somente se ela satisfizer as condições minimais e as condições (16), (17) e (19).

Há obviamente relações lógicas importantes entre essas categorias de teodiceias. Por exemplo, uma teodiceia externamente semissatisfatória é automaticamente externamente consistente, uma teodiceia plausível é uma teodiceia externamente satisfatória *whenever* por sua vez é também externamente semissatisfatória, e uma teodiceia tanto fortemente como internamente plausível é automaticamente uma teodiceia plausível.

Mas nós também podemos obter categorias mais complexas a partir das que apresentamos anteriormente. Podemos, por exemplo, definir uma teodiceia satisfatória como segue:

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia satisfatória* se e somente se ela é tanto moralmente satisfatória como externamente satisfatória.

Podemos ainda falar de uma teodiceia completamente satisfatória, ou seja, uma teodiceia que satisfaça todas as categorias até então apresentadas:

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia completamente satisfatória* se e somente se ela é internamente plausível, moralmente satisfatória e fortemente plausível.

O extremo de tal movimento seria considerar, além da satisfatoriedade completa, também aquelas condições que foram colocadas no decorrer do texto como sendo ambiciosas demais para serem exigidas de uma teodiceia, a saber, as condições associadas à  $S_4$ , a condição de justificação moral (8) e condição de atualidade (14). Assim chegamos à noção de uma teodiceia ideal:

Uma teoria  $\langle D,R \rangle$  é uma *teodiceia ideal* se e somente se, além de ser uma teodiceia completamente satisfatória, ela satisfaz as condições-4 de explanação moral e as condições (8) e (11.4) e (14).

Finalmente, dadas tais categorias, podemos classificar os diferentes tipos de críticas que podem ser feitas contra uma suposta teodiceia. Enquanto no nível mais básico uma teoria pode ser acusada de não ser, no sentido mínimo do termo, uma teodiceia, nos níveis mais elevados ela pode ser acusada por não ser moralmente satisfatória, externamente satisfatória ou completamente satisfatória, por exemplo. O extremo de tal empreitada seria obviamente acusar uma teoria de não ser uma teodiceia ideal.

## Conclusão

Apresentamos nesse artigo uma contribuição ao projeto de metateodiceia. Mais especificamente, através de uma análise sistemática das várias condições de adequação de teodiceias encontradas na literatura, nós elaboramos uma teoria englobando, dentro de uma taxonomia específica, estas e outras condições, na qual é possível avaliar criticamente o papel, importância e relações intralógicas existentes entre tais condições. Tal avaliação nos permite definir de forma minimamente precisa os vários tipos de teodiceia de interesse teórico. No nosso caso, fornecemos definições para os conceitos de teodiceia, teodiceia internamente plausível, teodiceia moralmente satisfatória, teodiceia externamente semissatisfatória, teodiceia externamente satisfatória, teodiceia plausível, teodiceia fortemente plausível, teodiceia satisfatória, teodiceia completamente satisfatória e teodiceia ideal.

Acreditamos que tal artigo representa uma contribuição importante para o debate acerca de Deus e o mal no sentido de fornecer um *framework* inicial dentro do qual a classificação e análise crítica das várias teodiceias existentes na literatura possam ser feitas. É nosso objetivo futuro ver até que ponto essa teoria pode ser utilizada de forma proveitosa em tal análise.

## Referências

- ADAMS, M.M. 1999. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Melbourne, Melbourne University Press, 240 p.
- ADAMS, R.M. 1985. Plantinga on the Problem of Evil. In: J. TOMBERLIN; P. VAN INWAGEN (eds.), *Alvin Plantinga*. Dordrecht, D. Reidel Publishing Company, p. 225-255.
- CHISHOLM, R.M. 1990. The Defeat of Good and Evil. In: M. ADAMS; R. ADAMS (eds.), *The Problem of Evil*. Oxford, Oxford University Press, p. 53-68.
- DAVID-HILLEL, R. 1991. *Explaining Explanation*. New York, Routledge, 240 p.
- HASKER, W. 1988. Suffering, Soul-Making, and Salvation. *International Philosophical Quarterly*, 28:3-19.
- HEMPEL, C. 1945. *Studies in the Logic of Confirmation*. Aberdeen, University Press.
- HICK, J. 1966. *Evil and the God of Love*. London, Macmillan, 398 p.
- HICK, J. 1981. An Irenaean Theodicy. In: S. DAVIS (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Edinburgh, T and T Clark, p. 39-52.
- HOWARD-SNYDER, D. 1996. The Argument from Inscrutable Evil. In: D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington, Indiana University Press, p. 286-310.
- LANGTRY, B. 1988. Structures of Greater Good Theodicies: The Objection from Alternative Goods. *Sophia*, 37:1-17.
- MAKINSON, D. 1994. General Patterns in Nonmonotonic Reasoning. In: D. GABBAY et al. (eds.), *Handbook of Logic in Artificial Intelligence and Logic Programming*. Oxford, Oxford University Press, vol. 3, p. 35-110.
- MARTIN, E. 1995. *The Evidential Argument from Evil in Recent Analytic Philosophy*. West Lafayette, IN. Dissertação de doutorado. Purdue University, 346 p.

- PETERSON, M. 1983. Recent Work on the Problem of Evil. *American Philosophical Quarterly*, 20:321-339.
- PETERSON, M. 1998. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Boulder, Westview Press, 144 p.
- PHILLIPS, D. 2004. *The Problem of Evil and the Problem of God*. London, SCM Press, 304 p.
- PLANTINGA, A. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford, Clarendon Press, 266 p.
- PLANTINGA, A. 1977. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, Eerdmans, 121 p.
- PLANTINGA, A. 1979. The Probabilistic Argument from Evil. *Philosophical Studies*, 35:1-53.
- REICHENBACH, B. 1976. Natural Evils and Natural Law: A Theodicy for Natural Evils. *International Philosophical Quarterly*, 16:179-96.
- ROWE, W. (ed.) 2001. *God and the Problem of Evil*. Oxford, Blackwell Publishing, 332 p.
- ROWE, W. 1979. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16:335-341.
- ROWE, W. 1984. Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra. *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:95-100.
- ROWE, W. 1986. The Empirical Argument from Evil. In: R. AUDI; W. WAINWRIGHT (eds.), *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*. Ithaca, Cornell University Press, p. 227-247.
- ROWE, W. 1988. Evil and Theodicy. *Philosophical Topics*, 16:119-132.
- SALMON, W. 1990. *Four Decades of Scientific Explanation*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 240 p.
- SCHUURMAN, H. 1993. Two Concepts of Theodicy. *American Philosophical Quarterly*, 30:209-221.
- SILVESTRE, R. 2007. Ambiguidades Indutivas, Paraconsistência, Paracompletude e as Duas Abordagens da Indução. *Manuscrito*, 30:101-134.
- SILVESTRE, R. 2010. *Induction and Plausibility: A Conceptual Analysis from the Standpoint of Nonmonotonicity, Paraconsistency and Modal Logic*. Berlin, Lambert Academic Publishing, 268 p.
- STUMP, E. 1985. The Problem of Evil. *Faith and Philosophy*, 2:392-424.
- SURIN, K. 1986. *Theology and the Problem of Evil*. Oxford, Basil Blackwell, 192 p.
- SWINBURNE, R. 1978. Natural Evil. *American Philosophical Quarterly*, 15:295-301.
- SWINBURNE, R. 1988. Does Theism Need a Theodicy? *Canadian Journal of Philosophy*, 18:287-312.
- SWINBURNE, R. 1995. Theodicy, Our Well-Being, and God's Rights. *International Journal for Philosophy of Religion*, 38:75-91.
- SWINBURNE, R. 1996. Some Major Strands of Theodicy. In: D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The Evidential Argument from Evil*. Bloomington, Indiana University Press, p. 30-48.
- SWINBURNE, R. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford, Clarendon Press, 280 p.
- TIERNO, T. 2006. On defense as opposed to theodicy. *International Journal for the Philosophy of Religion*, 59:167-74.
- TOOLEY, M. 2002. The Problem of Evil. In: E. ZALTA (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <http://plato.stanford.edu/>. Acesso em: 10/10/2011.
- TRAKAKIS, N. 2007. *The God Beyond Belief: In Defense of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht, Springer, 293 p.
- TRAKAKIS, N. 2008. Theodicy: The Solution to the Problem of Evil, or Part of the Problem? *Sophia: International Journal for Philosophy of Religion, Metaphysical Theology and Ethics*, 47:161-191.
- VAN INWAGEN, P. 1991. The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence. *Philosophical Perspectives*, 5:135-165.
- VAN INWAGEN, P. 2000. The Argument from Particular Horrendous Evils. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, 74:65-80.
- VAN INWAGEN, P. 2006. *The Problem of Evil*. Oxford, Oxford University Press, 198 p.
- WALLS, J. 1991. Why Plantinga must move from Defense to Theodicy. *Philosophy and Phenomenological Research*, 51:375-378.
- WHITNEY, B. 1993. *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1990*. New York, Garland Publishing, 650 p.
- WILKS, I. 2004. The structure of the contemporary debate on the problem of evil. *Religious Studies*, 40:307-321.
- WYKSTRA, S. 1984. The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance. *International Journal for Philosophy of Religion*, 16:73-93.