RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 11/09/2026 | aceito: 14/09/2026 | publicação: 17/09/2026

Deslocar o mal equivale a explicá-lo? Agência, dependência ontológica e permissão divina nas respostas religiosas ao problema do mal

Is displacing evil explaining it? Agency, ontological dependence, and divine permission in religious responses to the problem of evil

¿Desplazar el mal equivale a explicarlo? Agencia, dependencia ontológica y permiso divino en las respuestas religiosas al problema del mal

Pablo Dietrich
Fundação Universidade Regional de Blumenau – FURB. Bacharel em Direito e pós-graduando em Estudos Religiosos, Filosofia e Sociologia na Faculdade Líbano. Estudante de Teologia e Filosofia na Faculdade Estácio de Sá.
http://lattes.cnpq.br/2467496149913328 — https://orcid.org/0009-0003-5447-0550 — pablodietrichh@hotmail.com

Resumo:
Este artigo examina, em chave comparativa, as estratégias pelas quais tradições religiosas deslocam a agência do mal de um princípio supremo para agentes subordinados, para a liberdade criada, para uma estrutura dualista, para a privação, para bens superiores, para a permissão divina ou para uma resolução escatológica. Propõe-se uma grade analítica composta por três níveis de atribuição — autoria moral, causalidade próxima e estrutura permissiva — e uma condição de fundamento ontológico, e sustenta-se que uma resposta situada num nível não constitui, sem argumento adicional, resposta a uma pergunta pertencente a outro. As estratégias são reconstruídas na sua forma mais forte antes de examinadas: o dualismo iraniano, a redistribuição documental da iniciativa do dano no judaísmo antigo e do Segundo Templo, a sequência cristã da privação à permissão, e o par muʿtazila/ashʿarismo com a doutrina da aquisição. O resultado é limitado e calibrado: cada estratégia esclarece uma dimensão real do problema, nenhuma é mero subterfúgio, e nenhuma delas, isoladamente, dissolve a questão justificativa que recai sobre a estrutura permissiva — a saber, por que um fundamento perfeitamente bom cria agentes defectíveis, lhes confere poderes causais, conserva-os, mantém as leis que tornam o dano eficaz e não intervém. A conclusão não é que as teodiceias fracassaram, mas que a pergunta do título recebe resposta variável conforme a dimensão do mal que esteja em exame.

Palavras-chave:
problema do mal; permissão divina; dependência ontológica; agência; teodiceia comparada.

Abstract:
This article offers a comparative examination of the strategies by which religious traditions displace the agency of evil from a supreme principle onto subordinate agents, created freedom, a dualistic structure, privation, greater goods, divine permission, or an eschatological resolution. It proposes an analytic grid made up of three levels of attribution — moral authorship, proximate causation, and permissive structure — and a condition of ontological ground, and argues that an answer given at one level does not, without further argument, constitute an answer to a question belonging to another. The strategies are reconstructed in their strongest form before being examined: Iranian dualism, the documented redistribution of the initiative of harm in ancient and Second Temple Judaism, the Christian sequence from privation to permission, and the Muʿtazilite/Ashʿarite pair together with the doctrine of acquisition. The result is limited and calibrated: each strategy clarifies a real dimension of the problem, none is a mere subterfuge, and none of them, taken alone, dissolves the justificatory question that bears upon the permissive structure — namely, why a

perfectly good ground creates defectible agents, confers causal powers upon them, conserves them, maintains the laws that render harm effective, and does not intervene. The conclusion is not that theodicies have failed, but that the title question receives a variable answer depending on which dimension of evil is under examination.

Keywords:
problem of evil; divine permission; ontological dependence; agency; comparative theodicy.

Resumen:
Este artículo ofrece un examen comparativo de las estrategias mediante las cuales las tradiciones religiosas desplazan la agencia del mal desde un principio supremo hacia agentes subordinados, la libertad creada, una estructura dualista, la privación, bienes mayores, el permiso divino o una resolución escatológica. Propone una matriz analítica compuesta por tres niveles de atribución —autoría moral, causalidad próxima y estructura permisiva— y una condición de fundamento ontológico; asimismo, argumenta que una respuesta dada en un nivel no constituye, sin mayor argumentación, una respuesta a una pregunta perteneciente a otro nivel. Las estrategias se reconstruyen en su forma más sólida antes de ser examinadas: el dualismo iraní, la redistribución documentada de la iniciativa del daño en el judaísmo antiguo y del Segundo Templo, la secuencia cristiana que va de la privación al permiso, y la pareja muʿtazilí/ashʿarí junto con la doctrina de la adquisición. El resultado es limitado y calibrado: cada estrategia aclara una dimensión real del problema, ninguna es un mero subterfugio y ninguna de ellas, por sí sola, disuelve la cuestión justificativa que recae sobre la estructura permisiva —a saber, por qué un fundamento perfectamente bueno crea agentes falibles, les confiere poderes causales, los conserva, mantiene las leyes que hacen efectivo el daño y no interviene—. La conclusión no es que las teodiceas hayan fracasado, sino que la pregunta que da título al trabajo recibe una respuesta variable según la dimensión del mal que se esté examinando.

Palabras clave:
problema del mal; permiso divino; dependencia ontológica; agencia; teodicea comparada.

§ 1 — Introdução

Quando uma tradição religiosa afirma que o mal não provém de Deus, mas de um adversário, de um anjo rebelde, de uma escolha humana ou de uma privação, ela realiza uma ação. A questão deste artigo é o que, exatamente, ele faz — e, sobretudo, o que ele não faz.

A formulação padrão do problema contrapõe três predicados divinos à existência do mal e indaga sobre a compatibilidade entre eles. As tradições responderam de muitas maneiras, e boa parte dessas respostas apresenta uma forma reconhecível: a autoria do mal é atribuída a alguém ou a algo que não é o princípio supremo. Satanás o quis, Iblīs o incitou, Ahriman o corrompeu, o homem o escolheu, a criatura caiu. A questão que estrutura este artigo é se essa operação — chamemo-la de deslocamento — constitui uma explicação do mal ou apenas a transferência do ônus explicativo para outro nível.

A resposta a ser defendida não é simples, e vale a pena enunciá-la logo de início para que o leitor possa medir a distância entre o que se pretende e o que é efetivamente demonstrado. A tese é a de que o deslocamento é uma operação explicativa real; que ele de fato responde a questões; e que as questões às quais ele responde não são aquelas que frequentemente se supõe terem sido respondidas. Discernir essas questões é o objetivo do artigo. Não se afirma que as religiões "se esquivam" do problema — essa é precisamente a leitura aqui rejeitada —, nem que as teodiceias examinadas fracassaram, nem que existe qualquer contradição lógica simples entre Deus e o mal.

Tal delimitação requer justificativa. Quatro eixos são comparados: o zoroastrismo, o judaísmo antigo e do Segundo Templo, o cristianismo — em suas formulações patrística, escolástica, moderna e analítica contemporânea — e o islamismo. A seleção não é exaustiva nem representativa em qualquer sentido estatístico; ela é analítica. Cada eixo ocupa uma posição distinta em relação a uma variável específica: o grau de independência ontológica concedido ao princípio ou agente do mal. O zoroastrismo ocupa o extremo em que essa independência é máxima; o asharismo, o extremo em que ela é mínima; os outros dois ocupam posições intermediárias e internamente plurais. O resultado da comparação não é uma tipologia — existem muitas, e melhores — mas a possibilidade de verificar se a variação nessa variável altera aquilo que resta explicar.

É preciso estabelecer uma segunda delimitação. O artigo trata do mal moral e do mal atribuído a uma agência sobrenatural. O mal natural — terremotos, doenças, sofrimento animal pré-humano — só entra em cena quando uma tradição o atribui a um agente, como na criação hostil de Ahriman ou no mal decorrente de defeito natural em Tomás de Aquino; a matriz aqui proposta foi construída para casos em que existe um agente próximo e não se aplica, sem adaptações, a males que não possuem autor algum.

O objetivo é, portanto, comparativo e analítico, não sendo nem apologético nem antirreligioso. Nada do que se segue depende de admitir ou negar a existência de Deus. O artigo investiga a estrutura das respostas, e não a sua veracidade.

O instrumento de análise é uma matriz composta por três níveis de atribuição — autoria moral, causalidade próxima e estrutura de permissão — e uma condição de fundamento ontológico; a tese central é que uma resposta suficiente em um desses níveis não constitui, por si só, uma resposta suficiente nos outros: o deslocamento geralmente ocorre nos dois primeiros, deixando os dois últimos inalterados.

Duas ressalvas delimitam o que o artigo pode e não pode fazer.

A primeira é de natureza historiográfica. Os materiais aqui reunidos pertencem a campos disciplinares distintos — estudos iranianos, estudos do Segundo Templo, patrística, escolástica, *kalām*, filosofia analítica da religião — e, em cada um deles, existem controvérsias em aberto que um artigo comparativo não tem meios de dirimir. Nos casos em que a literatura está dividida, isso será apontado, e a divergência será tratada como dado, e não como obstáculo. Em particular, o artigo não afirma que autores antigos inventaram conscientemente figuras adversárias para corrigir uma contradição teológica percebida. Trata-se de uma afirmação sobre intenções, algo que a disciplina evita por boas razões. O que pode ser documentado é outra coisa: textos posteriores reconfiguram causalmente ações anteriormente atribuídas diretamente à divindade. Entre o efeito documentável e o motivo conjecturado, há uma distância que este artigo não percorre.

A segunda ressalva é conceitual e diz respeito ao vocabulário. Falar em "dependência ontológica do mal" sugere que o mal é uma substância — exatamente o que a tradição agostiniano-tomista nega. Para evitar essa sugestão, o artigo trata da dependência ontológica das condições de possibilidade do mal, ou dos agentes e estruturas nos quais o mal se torna possível. A diferença não é estilística. Uma tese sobre a natureza do mal e uma tese sobre o estatuto dos agentes capazes de produzi-lo são teses distintas, e grande parte da confusão neste debate decorre de tratá-las como uma só.

Uma observação final sobre o que o artigo não alega. A distinção entre explicar causalmente um mal e justificar moralmente a sua permissão não é uma invenção deste texto; ela é assim denominada na literatura de referência, e a exigência de que o bem justificante beneficie o próprio sofredor possui antecedentes explícitos e bem conhecidos. O que[1] se propõe aqui é a articulação dessa distinção em uma estrutura de níveis e a sua utilização como instrumento comparativo entre tradições que a literatura analítica raramente examina em

[1]A distinção é mencionada em Laura W. Ekstrom, “Theodicies”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024: “há uma diferença entre uma explicação causal proposta para o mal e uma justificativa divina para permitir o mal”. A exigência de benefício para quem sofre encontra-se em Eleonore Stump, “The Problem of Evil”, *Faith and Philosophy*, v. 2, n. 4, 1985, e foi sistematizada como “individualismo teodiceico” por T. J. Mawson, “Theodical Individualism”, *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 3, 2011. A tese de que razões de estrutura instrumental não podem, em princípio, justificar a permissão de males horrendos é de D. Z. Phillips, em *The Problem of Evil and the Problem of God* (2004), sendo discutida nesses termos por Marilyn McCord Adams, “Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil”, *Sophia*, v. 52, n. 1, 2013. Registro essa precedência para que o que se segue possa ser lido como sistematização, e não como novidade.

conjunto. A contribuição, se é que existe, reside na sistematização e na aplicação — não na descoberta.

§ 2 — O problema conceitual do deslocamento

Nesta discussão, a palavra “causa” desempenha um papel que não consegue sustentar. Dizer que Satanás causou a ruína de Jó, que o homem causou o pecado ou que Ahriman causou a corrupção do mundo pode significar coisas diferentes e não equivalentes. Proponho distinguir quatro níveis.

Autoria moral. Quem quer o mal enquanto mal? A questão diz respeito à intenção e à orientação da vontade. Respondê-la significa identificar de quem é a malícia.

Causalidade próxima. Quem realiza diretamente a ação que produz o dano? A questão diz respeito à execução. Respondê-la significa identificar o agente imediato do resultado.

Estrutura permissiva. Quem poderia impedir o dano e decide não o fazer? A questão diz respeito à não intervenção por parte de quem tem o poder de intervir. Respondê-la significa identificar quem permite.

Fundamento ontológico. De que dependem a existência dos agentes, os seus poderes causais e a ordem na qual o dano pode ocorrer? A questão diz respeito à sustentação. Respondê-la significa identificar aquilo sem o qual nem os agentes nem os seus poderes existiriam.

Uma precisão sobre a forma da grade, antes de colocá-la em funcionamento. Os três primeiros são níveis de atribuição: perguntam quem quer, quem executa e quem poderia impedir. O quarto é de outra natureza — não um grau adicional de agência, mas uma condição de fundamento, que indaga de que depende a existência de toda a ordem. Mantenho os quatro juntos porque a comparação deles necessita, mas registro a diferença de imediato, visto que ela voltará a ser relevante: a dependência ontológica não gera imputação e funciona, neste artigo, como condição para que uma questão seja formulada, e não como premissa dela.

A tese é que uma resposta em um nível não constitui automaticamente uma resposta nos outros. Dizer que Satanás é o autor moral de uma determinada ação responde ao primeiro nível, mas ainda não responde por que um Deus perfeitamente bom cria, preserva e permite um agente capaz de produzir esse mal. Inversamente — e essa segunda parte importa tanto quanto a primeira —, não se deve concluir que a dependência ontológica implica culpa moral. O fato de agentes existirem por causa de alguém não os torna seus instrumentos, nem

transfere a esse alguém a malícia da vontade que os move. O artigo trabalha precisamente com essa diferença e rejeita ambas as inferências precipitadas.

A independência dos níveis é lógica, não histórica. Nenhuma tradição organiza seu pensamento segundo essa grade, nem se espera que o faça. A grade é um instrumento de leitura, e sua utilidade é comparativa: permite verificar, para cada estratégia, qual questão recebeu resposta e qual permaneceu em aberto. Um autor que responde apenas no primeiro nível não está equivocado; ele está respondendo a outra coisa.

Segue-se a distinção entre explicação e justificativa, que perpassa todo o artigo. Uma explicação funcional afirma que um determinado mal pode produzir um determinado bem, ou que ele possui uma certa função dentro de uma ordem mais ampla. Uma justificativa moral afirma que era moralmente admissível permitir aquele mal. A primeira não implica a segunda. O fato de o sofrimento de alguém produzir um bem não estabelece que permiti-lo fosse admissível; Além disso, é preciso que o bem não pudesse ter sido obtido de outra forma, que seja proporcional ao mal e — ponto no qual a literatura contemporânea mais insiste — que se possa dizer a quem o bem é devido e quem arca com o custo. Chamarei esses três critérios, respectivamente, de necessidade, proporcionalidade e direito (ou titularidade).

O critério do direito merece atenção especial, pois é ele que distingue uma teodiceia agregativa de uma justificação. Um argumento que estabeleça que o mundo, em seu conjunto, é melhor com certos males do que sem eles pode ser verdadeiro e, ainda assim, deixar totalmente intacta a pergunta da vítima, que não é "o mundo melhorou?", mas "por que eu?". A justificação, ao contrário da explicação, dirige-se a um indivíduo. É por isso que a instrumentalização da vítima é o risco estrutural de toda teodiceia do "bem maior", e não um defeito acidental de algumas delas.

De posse desses instrumentos, volto-me para as tradições. A ordem é de independência ontológica decrescente: começo pelo caso em que o princípio do mal recebe maior destaque e termino com aquele em que recebe o menor.

§ 3 — O limite dualista: o Zoroastrismo

O Zoroastrismo é o caso comparativo fundamental, pois é nele que o deslocamento atinge sua forma mais radical: o princípio do mal não é uma criatura, não é subordinado e não deriva do princípio do bem. Se existe uma solução baseada na independência, é esta. Deve,

portanto, ser examinado com o cuidado exigido pela literatura especializada, e não com as fórmulas de manuais.

Três ressalvas historiográficas são inevitáveis, e nenhuma delas é secundária em relação ao argumento filosófico.

A primeira é de ordem cronológica e documental. A afirmação de que o zoroastrismo foi "a primeira religião dualista" não pode ser sustentada sem ressalvas significativas. Não se sabe quando — nem, para parte dos estudiosos, se — Zaratustra viveu; as datações propostas variam de cerca de 1750 a.C. a cerca de 588 a.C., e o Avesta não contém nenhum evento passível de datação. Jean Kellens[2] e Éric Pirart negaram que os *Gāthās* sejam obra de um autor individual identificável, e Prods Oktor Skjærvø sustenta que nada se ganha ao pressupor a historicidade de Zaratustra, interpretando esses textos como poesia oral inserida em um contexto sacrificial. Se essa perspectiva estiver correta, a pergunta "o que Zaratustra ensinou sobre o mal?" perde seu objeto e, com ele, cai por terra o esquema vigente de um dualismo ético original que teria sido posteriormente corrompido em um dualismo metafísico.

A segunda é de ordem filológica e constitui a questão mais grave. O *corpus* dos *Gāthās* é, em grande medida, ininteligível. Gershevitch estimou que, das 238 estrofes remanescentes, pelo menos 190 são parcial ou totalmente incompreensíveis; além disso, as divergências entre os tradutores das passagens decisivas — sendo a *Yasna* 30.3 a principal delas — não são meros detalhes, mas diferenças de natureza fundamental: discute-se se os dois *mainiiu* são forças primordiais, impulsos, estados mentais ou transes. Qualquer tese filosófica sobre "o dualismo ético dos *Gāthās*" baseia-se, portanto, em um texto cuja tradução é objeto de profunda discordância. Esse fato deve ser declarado, e não contornado.

A terceira diz respeito à distância temporal. Segundo a hipótese majoritária, os *Gāthās* datam de cerca de 1000 a.C.; o *Bundahišn* e o *Dēnkard* foram redigidos nos séculos IX e X d.C. — dois milênios mais tarde. Ademais, as fontes tardias em pahlavi — sendo o *Škand Gumānīg Wizār* um exemplo notável — são obras apologéticas escritas sob

[2]Sobre o estado da questão quanto à datação, historicidade e status do *corpus*, veja os verbetes de William W. Malandra na *Encyclopaedia Iranica* ("Zoroaster ii. General Survey" e "Gathas ii. Translations"). A estimativa de Gershevitch citada abaixo aparece neste último. A distinção entre o que os estudos iranianos estabelecem e o que é comumente extraído deles na filosofia da religião fornece a substância da ressalva feita nesta seção. Para uma abordagem recente do dualismo zoroastriano utilizando as ferramentas da filosofia analítica, veja Daniel Nolan, *Zoroastrianism and Contemporary Philosophy*, Cambridge Elements, 2025; o capítulo 2 dessa obra distingue duas respostas da tradição ao sofrimento: a limitação do poder divino e o mérito adquirido na luta.

domínio islâmico, que defendem o dualismo frente ao monoteísmo: o dualismo nelas encontrado já havia sido endurecido pela polêmica interconfessional.

Feitas as ressalvas, resta o que pode ser estabelecido.

Nos Gathas, Angra Mainyu é mencionado apenas uma vez, e há duas interpretações sobre o significado disso. Segundo Hintze — e grande parte da pesquisa recente —, o antagonista gático é o Espírito Benéfico, Spəṇta Mainyu, e não diretamente Ahura Mazda; a mudança para uma oposição direta entre Ahriman e Ohrmazd no *Bundahišn* seria, então, a transformação relevante: o mal deixaria de se opor a um aspecto do princípio supremo para se opor ao próprio princípio supremo. Boyce contesta essa leitura em sua raiz, atribuindo-a a Martin Haug e à apologética parsi do século XIX, e sustenta que Angra Mainyu é, desde o início, o adversário não criado de Ahura Mazda. O argumento desta seção não depende de qual das duas visões está correta, pois as assimetrias examinadas a seguir são atestadas nas fontes pahlavi em qualquer uma das interpretações.

Quanto ao status de Angra Mainyu, existe uma divergência acadêmica real, não redutível a uma questão de ênfase. Mary Boyce sustenta que ele é não criado e, nesse sentido preciso, o "gêmeo" de Ahura Mazda; Almut Hintze defende um monoteísmo zoroastriano *sui generis*, no qual Ahura Mazda é a única fonte não criada e a criação é *ex deo*; Gherardo Gnoli distingue o dualismo gático, fundado na escolha, do dualismo metafísico posterior, fundado na natureza. A essa divergência soma-se outra, de escopo: Boyce e Shaul Shaked divergiram publicamente sobre se o zoroastrismo sassânida era ortodoxo e unificado.

O zurvanismo merece menção, bem como uma ressalva. O mito no qual Zurvan — o Tempo — gera Ohrmazd a partir de seus sacrifícios e Ahriman a partir de sua dúvida resolveria a assimetria ao conferir aos dois uma origem comum — mas reintroduziria o problema em um nível superior, uma vez que a origem do mal passaria a ser um defeito no primeiro princípio. No entanto, de Jong observa que o mito não consta em nenhuma fonte zoroastrista: todos os registros são armênios, siríacos, gregos ou árabes. A reconstrução de Zaehner, que apresentava o zurvanismo como uma seita herética coerente, foi criticada por ser circular, e Shaked demonstrou que ela é apenas uma entre várias variantes da cosmogonia. Boyce, por outro lado, manteve a ideia do zurvanismo como uma heresia genuína, reconstruída sob outras bases. Nada aqui se fundamenta nessa teoria.

A vantagem explicativa do dualismo é real e deve ser reconhecida em sua forma mais robusta. Se o princípio do mal é independente, a origem do mal não remonta ao princípio do bem, e os quatro níveis distinguidos anteriormente recebem respostas convergentes: a autoria moral é de Ahriman; a causalidade próxima pertence à sua criação hostil; a estrutura

permissiva deixa de ser permissiva, pois Ohrmazd não pode simplesmente aniquilá-lo; e o fundamento ontológico dos agentes do mal não é Ohrmazd. É a única estratégia examinada neste artigo que tenta, mediante uma única operação, dissociar o princípio do bem de todos os quatro pontos do esquema. E o preço é estrutural, estando registrado nas fontes: a unidade metafísica e a soberania última.

Contudo, o dualismo zoroastriano não é simétrico, e é aqui que a análise se torna interessante.

A assimetria é tríplice. É epistêmica: o intelecto de Ahriman é deficiente, ele desconhece a existência de Ohrmazd por três mil anos, e diversos teólogos sustentavam que Ohrmazd criou o mundo material como uma armadilha e um laço para ele, tirando partido de sua estupidez. É ontológica: Ahriman não possui criação material, e as fórmulas em pahlavi chegam a afirmar que "os demônios não existem". E é temporal: Ahriman recebe um tempo limitado; Ohrmazd, um tempo sem fim.

Cada uma dessas assimetrias reintroduz, por sua própria via, precisamente a questão que o dualismo deveria ter dissolvido. Se Ohrmazd é onisciente e seu adversário não o é; se o mundo material é o campo de batalha escolhido por aquele que conhece o desfecho contra aquele que o desconhece; se o cenário foi escolhido por quem conhece o resultado — então o sistema não eliminou a estrutura permissiva, mas apenas a reconfigurou. Não se trata de permitir um mal que não se poderia evitar; trata-se, antes, da escolha deliberada de um cenário no qual o dano recai sobre terceiros. A questão muda de forma, mas permanece a mesma: a quem se deve o bem e quem paga o preço.

A tensão interna que as próprias fontes deixam sem resolução confirma isso. Shaul Shaked expressou isso com clareza exemplar: Ahriman não é um ser criado, e parece doutrinariamente inaceitável sustentar que ele poderia ser aniquilado; contudo, permitir que o Mal subsista após a dissolução do mundo contraria a noção de que a escatologia elimina o mal. As fontes[3] oscilam entre a aniquilação por metal fundido e a impotência perpétua, sem chegar a uma decisão. Não se trata de um detalhe erudito: é o problema do mal em sua forma zoroastriana. A doutrina majoritária considera inaceitável que Ahriman, por não ser criado, possa ser aniquilado; por outro lado, a esperança escatológica dificulta a ideia de sua subsistência. Note-se que a segunda via — a incapacitação perpétua — dissolve o dilema, ao

[3]Shaul Shaked, “Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence”, *Encyclopaedia Iranica*, vol. VIII, fasc. 6. A formulação do dilema é dele; a interpretação aqui apresentada — de que se trata da forma zoroastriana do problema do mal — pertence ao presente artigo. Almut Hintze, no verbete “Frašō.kərəti”, registra a mesma divergência entre aniquilação e incapacitação permanente.

custo de deixar o Mal subsistente, porém impotente; não se trata, portanto, de uma contradição demonstrada, mas de uma tensão que as fontes resolvem de uma maneira ou de outra. A independência que ameniza o problema da origem agrava o problema do fim.

Há, além disso, uma ironia estrutural que vale a pena registrar. O apologista do século IX, Mardānfarrox, argumenta que os monoteístas não conseguem explicar o mal — ou Deus o criou, ou o mal é uma mera privação do bem — e que o dualismo, ao postular um princípio do mal independente, preserva a onipotência divina. No entanto, Boyce sustenta que a atribuição de onipotência a Zaratustra é um artifício da erudição do século XIX e da apologética parsi. Temos, então, três camadas que se contradizem: um apologista que reivindica a onipotência como uma conquista do dualismo, uma erudição que a interpreta como um dado original e um *corpus* antigo no qual essa categoria talvez nem sequer opere.

Quanto maior a independência ontológica concedida ao princípio do mal, mais fácil é dissociar sua origem do princípio do bem — e maior é o custo para uma metafísica da unidade e da soberania absoluta. Essa é a formulação provisória que o restante do artigo irá testar. Note-se, contudo, que não se trata de uma lei, e o caso zoroastriano demonstra o porquê: a independência, uma vez concedida, não vem sozinha; ela vem acompanhada de assimetrias sem as quais a escatologia atestada seria incoerente, e tais assimetrias trazem de volta, pelos fundos, a questão da permissão.

§ 4 — A redistribuição da agência no judaísmo antigo e no judaísmo do Segundo Templo

O caso judaico é o mais delicado neste artigo, e por uma razão precisa: é aquele em que a tentação de inferir intenções a partir de efeitos é mais forte, e aquele do qual a literatura especializada mais explicitamente recua.

O que pode ser documentado é uma reconfiguração causal. Em 2 Samuel 24:1, é a ira de YHWH que incita Davi a recensear Israel; em 1 Crônicas 21:1, aquele que se levanta contra Israel e incita Davi é *satan* — e, diferentemente de Jó 1–2 e Zacarias 3, sem o artigo definido. Em Gênesis 22, é Deus quem põe Abraão à prova; em Jubileus 17–18, a iniciativa é do Príncipe Mastema, em uma cena explicitamente modelada a partir do prólogo de Jó; e em Jubileus 10, o mesmo Mastema pede e obtém que parte dos espíritos permaneça sob seu comando. Há aqui, inegavelmente, uma redistribuição documentada da iniciativa de causar dano e uma diferenciação crescente entre Deus e agentes adversários.

O que não se pode afirmar é que esses textos foram escritos com o objetivo de eximir Deus de culpa.

A objeção mais séria a essa leitura não vem de fora dos estudos bíblicos, mas sim do principal especialista recente na figura do *satan*. Ryan Stokes rejeita expressamente explicações fundamentadas na agenda teológica do redator, e seu argumento é interno: a substituição não distancia significativamente Deus do pecado de Davi, uma vez que o *satan* permanece como agente de YHWH, o executor de um[4] castigo divino. Se o objetivo fosse a isenção de culpa, o meio escolhido seria notavelmente ineficaz. Sara Japhet vai além e nega o pressuposto: para ela, o Cronista continua a atribuir a origem do mal a Deus, e não há no texto a menor implicação de uma existência independente do mal. E Stokes acrescenta uma tese filológica que altera o próprio conceito: o substantivo denotaria não oposição ou acusação genérica, mas ataque físico violento — de modo que a figura em Jó não acusa, mas ataca, e aquela em Zacarias 3 não está acusando Josué, mas prestes a executá-lo.

A cautela metodológica é igualmente geral. Miryam Brand alerta para o risco de pressupor consistência teológica dentro e entre textos antigos, demonstrando que o tipo de explicação dada ao pecado correlaciona-se mais com o gênero literário do que necessariamente com as convicções do autor. Todd Hanneken nega que o objetivo principal do livro dos Jubileus seja eximir Deus de culpa, interpretando a provação de Abraão como uma pedagogia voltada para o justo já comprovado. Jacques van Ruiten explica os desvios do livro dos Jubileus em termos exegéticos — lacunas, inconsistências e problemas percebidos no texto-fonte — e não em termos de intenção apologética. Por fim, Thomas Farrar demonstra que a demonologia enoquiana e a satanologia bíblica são tradições distintas que só se entrelaçam posteriormente, concluindo que não havia uma satanologia judaica padronizada naquele período; logo, não existe um único "Satanás" que pudesse ter sido inventado por alguém.

A formulação autorizada pela literatura é, então, a seguinte: diversos textos do período do Segundo Templo redistribuem narrativamente a iniciativa de causar dano para figuras

[4]Ryan E. Stokes, “The Devil Made David Do It… Or Did He? The Nature, Identity, and Literary Origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1”, *Journal of Biblical Literature*, v. 128, n. 1, 2009, p. 91–106. Stokes observa ainda que o argumento gramatical baseado no artigo definido não resolve a questão por si só. A posição contrária — de que o Cronista introduziu um intermediário justamente para resolver o problema de Deus ordenar um ato e, em seguida, puni-lo — é defendida por Louis C. Jonker, “‘Satan Made Me Do It!’”, *Old Testament Essays*, v. 30, n. 2, 2017. Registro essa divergência por ser decisiva: a tese deste artigo não depende de qual das duas posições esteja correta, mas seria enfraquecida se a leitura exculpatória fosse apresentada como algo já estabelecido.

subordinadas, e essa redistribuição tem um efeito teodiceico limitado — ela distancia a agência imediata sem eliminar a autorização ou a dependência —, sem que seja possível afirmar que tal tenha sido o motivo. Entre o efeito e o motivo, há um passo que este artigo não dá — mas que tematiza, pois é exatamente o passo que a leitura corrente do fenômeno tende a dar sem perceber.

Contudo, há um dado nesses textos que é ainda mais relevante para o argumento e que não depende de qualquer conjectura sobre intenções.

Em todos eles, a subordinação é mantida — e de forma explícita. No prólogo de Jó, a estrutura é inequívoca: o adversário propõe, YHWH autoriza, o adversário executa, e a autorização é expressamente limitada. Em Jubileus 10, Mastema pede e recebe. A iniciativa muda de agente, mas a autorização permanece onde estava. Os textos não ocultam a estrutura de permissão: eles a exibem e fazem dela o eixo da cena.

Isso traz uma consequência filosófica que deve ser enunciada sem exageros. A redistribuição documentada opera sobre os dois primeiros pontos da matriz: a iniciativa narrativa e a causalidade próxima podem passar para o agente subordinado. A transferência da autoria moral, contudo, depende do status que cada tradição atribui a esse agente e não deve ser presumida de forma uniforme — o *ha-satan* de Jó desafia a integridade do homem justo e executa a prova autorizada, mas qualificá-lo como alguém que deseja o mal enquanto mal — segundo a definição de autoria moral dada na seção 2 — já pressupõe uma malícia que a narrativa não precisa lhe atribuir, além de projetar sobre o texto a figura posterior do Satanás cristão. Portanto, nem todo deslocamento causal é também um deslocamento moral — o que decorre da própria natureza do instrumento. E nenhum dos dois afeta os dois últimos pontos. O agente adversário não possui existência independente, não age sem permissão e a ordem em que atua permanece inalterada. E, visto que o próprio texto encena a autorização, o deslocamento é, nesses casos, autolimitado: ele indica, num mesmo gesto, quem tomou a iniciativa e quem consentiu. A distância moral imediata entre Deus e o mal aumenta; a dependência ontológica última não é eliminada; e a estrutura permissiva não apenas deixa de ser ocultada, como é posta em cena.

Vale acrescentar o contraponto textual que obstrui qualquer narrativa evolucionista simplista. Isaías 45:7 afirma que YHWH forma a luz e cria as trevas, faz a paz e cria o mal — sendo que um manuscrito de Qumran substitui, nessa passagem, *shalom* por *tov*, tornando a afirmação explicitamente voltada para o bem e o mal. Fredrik Lindström dedicou uma monografia a argumentar que o axioma acadêmico sobre a responsabilidade divina pelo mal no Antigo Testamento é insustentável e deve ser abandonado. Thomas Römer, em

contrapartida, interpreta o Segundo Isaías como uma tentativa de integrar o mal à teologia monoteísta e sustenta que tal tentativa fracassou, uma vez que textos posteriores resistiram à atribuição direta do[5] mal à divindade. Note-se a forma da tese de Römer: trata-se do fracasso de um programa teológico, e não da intenção de indivíduos. É a formulação mais defensável, e aquela adotada por este artigo.

§ 5 — Cristianismo: da privação à permissão

A tradição cristã produziu o maior número de estratégias distintas e tematizou a permissão de forma mais explícita. É também aquela em que a confusão entre os níveis é mais frequente, pois as estratégias circulam juntas e apoiam-se umas nas outras. Reconstruo cada uma delas em sua forma mais robusta antes de indagar o que resta.

5.1 Agostinho e a privação

A tese agostiniana é a de que o mal não é uma substância: é a privação de um bem devido. Ela tem um alvo preciso — o dualismo maniqueísta — e uma tarefa precisa: se o mal não é uma coisa, então não foi criado, e a existência do mal não obriga a postular um princípio criador do mal.

Uma vez cumprida essa tarefa, seu alcance é considerável. Ela estabelece que tudo o que é, enquanto é, é bom; que Deus não criou uma substância maligna; e que a pergunta "quem fez o mal?", em seu registro mais literal, é uma pergunta mal formulada. Nenhuma dessas afirmações é trivial, e é impreciso dizer, como às vezes se diz, que "Agostinho sustenta que o mal não existe". Ele sustenta que o mal não é uma natureza, o que é outra questão e é compatível com a afirmação de que males ocorrem.

Duas objeções devem ser registradas, e elas são de força desigual.

A primeira é a objeção ontológica, hoje a mais discutida: a privação falha já como análise do mal, antes mesmo de chegar à teodiceia. A dor não parece ser a ausência de algo; é

[5]A hipótese de uma influência iraniana na diferenciação judaica é defendida, entre outros, por Philip Alexander no que tange à demonologia de Qumran, e contestada por Morton Smith no verbete “Bible ii. Persian Elements in the Bible” da *Encyclopaedia Iranica* — que fala em “paralelismo sem contato claro” — e por James Barr em nível metodológico. Jason Silverman também apontou as fragilidades ideológicas de estudos mais antigos sobre o tema. O presente artigo não toma partido: sua tese diz respeito à estrutura das respostas, não à sua genealogia.

uma experiência fenomenológica que é positivamente má. E a crueldade deliberada envolve qualidades que o agente possui, não qualidades que lhe faltam. Existe uma literatura analítica viva de ataque e defesa sobre esse ponto, a qual o artigo não se propõe a[6] arbitrar.

Antes da segunda objeção, contudo, deve-se conceder a Agostinho uma tese que não é a da privação e que incide precisamente sobre o quarto nível: uma vontade má não tem causa eficiente, mas sim uma causa deficiente; e buscar a causa eficiente de uma vontade má seria como tentar ver a escuridão. Isso estabelece que a defecção da vontade criada não remonta causalmente ao fundamento, sem negar a dependência ontológica do agente que sofre a defecção. É algo que vai além do que a tese da privação estabelece, e é o elemento que Leibniz herdará.

A segunda objeção é a que incide sobre a estrutura de referência. Mesmo que a tese da privação seja plenamente concedida, ela responde no nível do fundamento ontológico em sentido estrito — o mal não é uma criatura — e não responde no nível da estrutura permissiva. O fato de o mal ser privação não explica por que a ordem em que as privações ocorrem foi instituída e é conservada por Aquele que poderia tê-la instituído de outra forma. A privação é uma tese sobre o que é o mal; a permissão é uma questão sobre por que existe um mundo no qual ele pode ocorrer.

5.2 Tomás de Aquino: causalidade primária e secundária

Se há um autor que não promove um deslocamento, é Tomás. Sua contribuição não é diluir a permissão, mas sim nomeá-la.

A estrutura é familiar. Deus é a causa primeira; as criaturas são causas segundas e genuínas. A conservação não é um ato distinto da criação contínua, e a concorrência divina acompanha toda operação das criaturas. Quanto ao mal, a distinção decisiva encontra-se na *Summa theologiae* I, q. 19, a. 9: Deus não quer o mal da culpa; Ele quer o mal do defeito natural e o mal da pena ao querer os bens aos quais eles estão associados e — na resposta à

[6]A crítica ontológica à noção de privação é sintetizada por Todd Calder no verbete “The Concept of Evil” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* e desenvolvida no artigo “Is the Privation Theory of Evil Dead?”, publicado na *American Philosophical Quarterly* (v. 44, n. 4, 2007). Uma defesa contemporânea encontra-se em W. Matthews Grant, “The Privation Account of Moral Evil: A Defense”, *International Philosophical Quarterly* (v. 55, n. 3, 2015). Uma objeção distinta e interna, dirigida ao “modelo agostiniano” em vez de à privação enquanto análise, é apresentada por John Hick em *Evil and the God of Love*: se as criaturas existem na presença de uma plenitude infinita, a rebelião torna-se inexplicável; se não existem, as circunstâncias jogam contra elas desde o início.

terceira objeção — não quer que o mal seja feito nem quer que o mal não seja feito, mas quer permitir que males sejam feitos, e isso é um[7] bem.

Três observações sobre esse texto.

Primeira: trata-se de uma resposta no nível da estrutura permissiva, não de um deslocamento. Tomás não diz que a permissão elimina a questão; Ele afirma que a permissão é, em si mesma, objeto de vontade e que é boa. Portanto, ele assume o ônus dessa posição.

Segundo: a resposta à primeira objeção do mesmo artigo antecipa a crítica contemporânea à estratégia do "bem maior". Tomás rejeita a fórmula segundo a qual Deus desejaria o mal por servir a um fim bom; a razão é que o mal não está ordenado ao bem *per se*, mas apenas *per accidens* — o tirano não tenciona que a virtude dos mártires resulte da perseguição. Quem busca uma teodiceia instrumental encontrará menos respaldo em Tomás do que supõe.

Terceiro, e o mais importante para o que se segue: a leitura tomista de Brian Davies sustenta que, ao falar da bondade divina, Tomás jamais menciona deveres ou obrigações por parte de Deus — a bondade divina significa ser desejável, e não possuir virtudes morais. Se isso estiver correto, a pergunta "como pode um Deus moralmente bom permitir os males que ocorrem?" baseia-se em pressupostos metafísicos que Tomás não aceitaria. Essa é a resposta mais contundente à tese deste artigo, e voltarei a ela na seção 10.

5.3 Leibniz

A *Teodiceia* organiza o material herdado com uma economia que vale a pena reconstruir. O mal metafísico é a limitação inerente a toda criatura; o mal físico é o sofrimento; o mal moral é o pecado. Deus não deseja o mal moral nem é seu autor: ele o permite. A vontade antecedente inclina-se para cada bem tomado isoladamente; a vontade consequente é final e decisiva, escolhendo este mundo como a melhor integração possível de bens concorrentes.

[7]*Summa theologiae* I, q. 19, a. 9, ad 3: “vult permittere mala fieri, et hoc est bonum”. As passagens relevantes em I, q. 22 (providência), qq. 48–49 (natureza e causa do mal) e q. 103 (governo divino) também foram consultadas, assim como a *Summa contra gentiles* III, caps. 70–73 — especialmente o cap. 71, sobre o fato de a providência não excluir totalmente o mal e sobre a atuação das causas segundas. Sobre a taxonomia conservacionismo/concorrencialismo/ocasionalismo, veja Alfred J. Freddoso, “God’s General Concurrence with Secondary Causes: Why Conservation Is Not Enough”, *Philosophical Perspectives*, v. 5, 1991.

O mecanismo refinado é a dupla concorrência. A concorrência física é a participação ativa e imediata de Deus em toda ação das criaturas, mas estende-se apenas à perfeição ou positividade da ação; no que tange ao pecado, há concorrência com a dimensão positiva do ato e mera permissão do pecado enquanto tal, sendo as criaturas "causas deficientes" devido a uma limitação metafísica inerente. Note-se a dependência estrutural: a permissão leibniziana só funciona se a ontologia privativa for verdadeira, uma vez que é a privação que identifica, dentro do ato, aquilo com que Deus não concorre. A privação, que em Agostinho constitui uma tese antimaniqueia, desempenha em Leibniz uma função teodiceia que não desempenhava naquele contexto.

A vantagem de Leibniz é que ele converte a explicação funcional em justificação, dispondo de um meio explícito para isso: a premissa da otimalidade. Se este mundo é o melhor possível, então todo mal nele contido é condição para um bem inalcançável de outra forma, e os critérios de necessidade e proporcionalidade são satisfeitos por construção. O preço a pagar é que tudo passa a depender dessa premissa, a qual é passível de contestação por si mesma — Robert M. Adams questionou se a própria noção de um "melhor mundo possível" pode funcionar como uma exigência moral. Além disso, o critério da titularidade permanece intocado: a otimalidade global não esclarece a quem se deve o bem resultante de um determinado mal.

5.4 Hick e a formação da alma

A teodiceia ireneana desloca o eixo do passado para o futuro. O mundo não é um paraíso corrompido; é um ambiente de formação. A bondade humana, construída lentamente por meio de trajetórias pessoais de esforço moral, possui, aos olhos do Criador, um valor que justifica até mesmo o longo e árduo processo; ademais, a distância epistêmica em que os seres humanos existem — a possibilidade real de interpretar o mundo de forma religiosa ou naturalista — constitui uma condição para o desenvolvimento moral genuíno, e não um defeito. Reconstruída dessa maneira, a proposta responde a uma questão real: atribui ao mal uma função teleológica, e não apenas uma origem.

Os três critérios aplicam-se com resultados distintos. O critério da necessidade indaga se aquele grau de sofrimento era indispensável para produzir o referido bem, e a dificuldade é conhecida: existem sofrimentos que destroem a personalidade em vez de moldá-la. O critério da proporcionalidade questiona se o bem produzido é proporcional ao dano causado. O

critério da titularidade pergunta quem recebe o bem e quem paga o preço — e é aqui que a objeção se torna contundente, pois uma criança que morre sob tortura não é moldada por nada disso.

Hick oferece uma resposta para essa questão, e ela é de natureza estrutural: a escatologia universalista. Sem a esperança de que Deus acabará por alcançar a todos, o argumento não se sustenta, uma vez que o processo formativo precisa ser concluído em cada pessoa para que o custo tenha um destinatário. Essa é uma virtude do sistema — ele sabe do que precisa — e é também o seu ponto de vulnerabilidade: quem não admite o universalismo não pode admitir a teodiceia.

5.5 Plantinga: defesa e teodiceia

A Defesa do Livre-Arbítrio responde ao argumento de J. L. Mackie e não constitui uma teodiceia. Ela não visa explicar positivamente por que Deus permite os males existentes, nem qualquer um deles em particular. Seu objetivo é bloquear a alegação de incompatibilidade lógica entre a existência de Deus e a existência do mal; para tanto, basta apresentar uma proposição possível que, combinada com a existência de Deus, implique a existência do mal. É por isso que a depravação transmundana não precisa ser verdadeira nem provável: ela precisa ser possível. Tratar Plantinga como alguém que explicou todo o mal é atribuir-lhe um projeto que ele explicitamente rejeitou.

Dito isso, faz-se necessária uma correção na narrativa padrão dos manuais. A afirmação de que a Defesa do Livre-Arbítrio resolveu o problema lógico é contestada na literatura especializada, inclusive por defensores da própria distinção. Daniel Howard-Snyder chama esse consenso de "mitologia atual" e sustenta que o fracasso de Mackie não foi estabelecido por Plantinga, pois é razoável abster-se de acreditar na tese central da defesa. Richard Otte argumenta que, dada a definição canônica, é necessariamente falso que toda essência sofra de depravação transmundana — o que atinge a premissa que viabiliza a defesa —, ao mesmo tempo em que propõe definições corrigidas. Alexander Pruss apresenta um contraexemplo no âmbito do molinismo padrão. Graham Oppy sustenta que o argumento dedutivo contém mais elementos do[8] que geralmente se admite. A formulação segura,

[8]Daniel Howard-Snyder, “The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga”, em McBrayer e Howard-Snyder (eds.), *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, 2013, p. 19–33; Daniel Howard-Snyder e John O’Leary-Hawthorne, “Transworld Sanctity and Plantinga’s Free Will Defense”, *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 44, n. 1, 1998, p. 1

portanto, é a seguinte: estabeleceu-se que a estratégia de defesa é a correta para bloquear a incompatibilidade lógica e que Mackie não demonstrou tal incompatibilidade; já o sucesso da formulação de 1974 é objeto de um debate técnico ainda em curso.

Deve-se registrar mais um movimento da defesa, visto que ele diz respeito mais diretamente a este artigo: a extensão do argumento ao mal natural, mediante a hipótese de que este pode resultar da ação livre de seres não humanos caídos. Trata-se do exemplo contemporâneo mais puro da operação aqui estudada — o deslocamento da agência do dano para um agente adversário subordinado — e a matriz analítica produz um resultado claro a esse respeito: ela oferece resposta nos níveis primeiro e segundo, mas não nos níveis terceiro ou quarto, e Plantinga não reivindica que o faça. O caso corrobora a tese central, em vez de contrariá-la.

Passo agora à objeção que diz respeito à matriz analítica, reconhecendo de imediato que ela não é nova.

A liberdade de decisão não se confunde com a eficácia causal ilimitada da decisão. Uma pessoa pode querer livremente matar; pode livremente apertar o gatilho. Não decorre logicamente disso que a arma deva funcionar, que a bala deva atingir a vítima e que a vítima deva morrer. A escolha moralmente significativa esgota-se no ato de escolher e em suas condições internas; o resultado no mundo pertence a uma ordem causal distinta, cuja manutenção constitui, por si só, um ato. A questão resultante não é por que Deus criou seres livres, mas por que a preservação de uma liberdade significativa exigiria preservar uma capacidade tão grande de causar dano a terceiros — e, sobretudo, por que a não intervenção nas consequências de escolhas erradas é parte necessária da concessão de liberdade.

Registro o precedente: a formulação de referência da teodiceia do livre-arbítrio já separa esses dois itens, exigindo que a criação de seres com liberdade moralmente significativa e a não intervenção para impedir as consequências de suas escolhas erradas constituam, ambas, um bem que supera largamente[9] quaisquer males. O que se faz aqui é

–21; Richard Otte, “Transworld Depravity and Unobtainable Worlds”, *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 78, n. 1, 2009, p. 165–177; Alexander R. Pruss, “A Counterexample to Plantinga’s Free Will Defense”, *Faith and Philosophy*, v. 29, n. 4, 2012, p. 400–415; Graham Oppy, *Arguing about Gods*, 2006.

[9]Ekstrom, “Theodicies”, *op. cit.*: para servir como uma razão que justifique Deus na permissão desses males, deve constituir um bem de peso muito superior criar seres com livre-arbítrio moralmente significativo e não intervir para impedir as consequências de suas escolhas erradas. A separação dos dois itens é, portanto, anterior a este artigo. James P. Sterba, em *Is a Good God Logically Possible?* (2019), reabre o problema lógico por uma via correlata, formulando requisitos para a prevenção do mal moral.

apenas explicitar que o segundo item pertence a um nível diferente do primeiro — ele diz respeito à estrutura permissiva, e não à autoria moral.

A resposta mais forte da defesa é igualmente conhecida e deve ser reconhecida como válida: um mundo no qual as decisões não produzem efeito não é um mundo de liberdade significativa, mas de simulação; e um mundo no qual a intervenção divina suspende seletivamente as consequências é um mundo profundamente irregular, no qual a agência prudencial se torna impossível. A objeção, portanto, não é vitoriosa; ela transfere o ônus da prova, e retorno a ela na seção 10.

5.6 Teísmo cético

A resposta cética deve ser reconstruída em sua forma mais forte, pois, na forma fraca, ela constitui uma evasiva e, na forma forte, um argumento epistemológico sério.

A forma forte é a seguinte: a incapacidade humana de perceber uma razão divina não implica a ausência de uma razão. Formalmente — e essa é a condição que Stephen Wykstra formulou sob o nome CORNEA —, a inferência de "não vejo nenhum bem que justificaria" para "não existe nenhum bem que justificaria" é legítima apenas se for razoável esperar que, caso tal bem existisse, nós o veríamos; e essa expectativa é precisamente o que está em questão quando o intelecto em pauta é incomensuravelmente superior ao nosso. A inferência sob ataque é aquela do argumento evidencial de William Rowe. As teses céticas geralmente mobilizadas, na formulação de Michael Bergmann, afirmam que não temos boas razões para pensar que os possíveis bens que conhecemos são representativos dos possíveis bens existentes; o mesmo vale para os males e para as relações de implicação entre bens e a permissão de males.

É um bom argumento, e não é autorrefutável. Dizer que ele se autorrefuta é uma caricatura.

A tensão reside em outro ponto, e é uma questão de escopo. As teses céticas não podem ser confinadas ao caso da teodiceia. Quanto à objeção da generalização global, se aplicadas sem restrições, elas também invalidam as inferências que sustentam o julgamento moral comum sobre o que devemos evitar, a confiança na revelação e os argumentos teístas baseados no design. Michael Almeida e Graham Oppy formularam isso como uma *reductio* quanto às consequências; Stephen Maitzen apontou a consequência prática perversa de que, quanto mais extremo fosse o sofrimento involuntário de um inocente, mais razões teríamos

para acreditar que ele visa ao bem líquido do próprio sofredor e, portanto, menos razões teríamos para impedi-lo; Erik Wielenberg apontou o custo teológico interno de não se conseguir excluir a possibilidade de um engano[10] divino.

Em termos da matriz, a formulação precisa é esta: quanto mais uma defesa depende de nossa incapacidade de avaliar as razões de Deus, mais ela deve explicar como ainda podemos afirmar, de maneira epistemicamente robusta, que Deus é perfeitamente bom. Trata-se de uma tensão epistemológica, não de uma incoerência, e o teísta cético dispõe de respostas — as quais existem e são discutidas.

5.7 Escatologia

A resolução escatológica afirma que o mal terá fim: é uma tese sobre o destino e responde à questão de saber se o mal é definitivo. A distinção necessária é entre "o mal terá fim" e "a existência e a duração do mal foram justificadas". A primeira não implica a segunda. Um bom destino final não justifica retroativamente o percurso, a menos que se acrescente uma premissa que realize essa função — por exemplo, que o bem final não seja apenas maior do que o mal sofrido, mas que o derrote na própria vida de quem o sofreu, integrando-o em vez de apenas compensá-lo. Essa premissa adicional é precisamente o que distingue a compensação da derrota, e é a exigência que Marilyn McCord Adams formula contra teodiceias genéricas: o bem que justifica deve ser um bem para a vítima[11] individual.

---

[10]Michael J. Almeida e Graham Oppy, “Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil”, *Australasian Journal of Philosophy*, v. 81, n. 4, 2003, p. 496–516; Stephen Maitzen, “Ordinary Morality Implies Atheism”, *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 2, 2009, p. 107–126; Erik Wielenberg, “Sceptical Theism and Divine Lies”, *Religious Studies*, v. 46, 2010, p. 509–523; Ian Wilks, “The Global Skepticism Objection to Skeptical Theism”, em McBrayer e Howard-Snyder (eds.), 2013. Nenhum desses autores alega autorrefutação; por isso, a objeção é formulada como uma generalização indevida de escopo. Deve-se registrar que ela incide sobre certas formulações do teísmo cético — aquelas que mobilizam ST1–ST3 sem restrições — e que versões moderadas recusam expressamente a extensão a inferências morais ordinárias; o que se sustenta no corpo do texto é a objeção da generalização global, e não uma consequência que todo teísta cético teria de aceitar. Respostas em Michael C. Rea, “Skeptical Theism and the ‘Too Much Skepticism’ Objection”, no mesmo volume.

[11]Marilyn McCord Adams, *Horrendous Evils and the Goodness of God*, 1999; e “Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil”, *Sophia*, v. 52, n. 1, 2013. A distinção entre compensação (*balancing off*) e derrota (*defeat*) remonta a Roderick M. Chisholm, “The Defeat of Good and Evil”, *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 42 (1968–1969), p. 21–38.

RCMOS – Revista Científica Multidisciplinar O
Saber. ISSN: 2675-9128. São Paulo - SP.
Ano VII, v.1 2026 | submissão: 11/09/2026 | aceito: 14/09/2026 | publicação: 17/09/2026

Onde a premissa é assumida — como em Hick, com o universalismo, ou no teísmo expandido defendido por Adams —, a escatologia desempenha um papel justificatório. Onde não o é, ela responde pela questão do destino, e não pela da permissão.

§ 6 — Islã: soberania, justiça e agência

O Islã é aqui convocado por uma razão estrutural, e não por uma questão de completude: é a tradição na qual a tensão entre a soberania divina e a responsabilidade da criatura foi tematizada de forma mais explícita, e na qual a estrutura de permissão está menos oculta. É também a tradição sobre a qual circulam as generalizações mais grosseiras, as quais devem ser desarmadas antes que o argumento prossiga.

A afirmação de que "o Islã é determinista" é insustentável sem ressalvas, pois as principais posições são mutuamente incompatíveis e todas elas são islâmicas — e, às escolas Muʿtazila e Ashʿarita, deve-se acrescentar a Māturīdita, a terceira escola sunita, que ocupa uma posição intermediária quanto ao ato humano. O debate é interno e antigo: já no primeiro século da Hégira — Maʿbad al-Juhanī, falecido em 80/699 — a corrente Qadariyya sustentava o poder humano sobre os atos, e a controvérsia sobre a criação dos atos estrutura o *kalām* desde as suas origens.

A escola Muʿtazila fundamenta-se na justiça divina (*ʿadl*) e sustenta que os seres humanos produzem seus próprios atos — diretamente, no que diz respeito à escolha e ao movimento corporal, e por geração (*tawallud*),[12] no que tange aos efeitos. O mal é reformulado como sofrimento injustificado: sendo Deus justo, todo sofrimento imputável à ação divina requer uma razão justificadora, e as categorias disponíveis são compensação (*ʿiwaḍ*), admoestação, punição, benefício (*maṣlaḥa*) e assistência (*luṭf*). O padrão de bondade é objetivo e aplica-se igualmente a Deus e às criaturas — e é aqui que ocorre a ruptura com o Ashʿarismo. A doutrina de *al-aṣlaḥ*, segundo a qual Deus realiza o que é

[12]Sobre a doutrina muʿtazilita do ato humano e sobre *tawallud*, ver Kara Richardson, “Causation in Arabic and Islamic Thought”, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*; e Rahim Acar, “Arabic and Islamic Philosophy of Religion”, SEP, §5, para as categorias que justificam o sofrimento. A obra de referência que aborda a teoria do ato humano em todas as escolas é Daniel Gimaret, *Théories de l’acte humain en théologie musulmane* (1980). A diferença no escopo de *al-aṣlaḥ* está documentada em Orhan Şenel Koloğlu, “Muʿtezile’nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, n.º 39, 2018, pp. 7–27: a escola de Baçra restringia a obrigação a questões religiosas, enquanto a escola de Bagdá a estendia também a questões mundanas; a vertente *Ḥusayniyya* de Baçra, em um estágio posterior, adotou a extensão proposta pela escola de Bagdá.

mais benéfico, é primordialmente uma exigência de otimalidade dirigida a cada indivíduo responsável; sua generalização para uma otimalidade cósmica constitui um passo adicional, e a extensão da doutrina para além das questões religiosas é objeto de disputa entre as escolas. Esse passo é dado por outra via e não deve ser atribuído indiscriminadamente aos Muʿtazilitas.

O Ashʿarismo realiza o movimento inverso e paga o preço simétrico. Deus cria as potências pelas quais os seres humanos executam seus atos; o agente adquire o ato — *kasb* — e é responsável por ele; e a relação entre a potência criada e seu objeto não é causal. Apenas Deus possui poder causal. Dentro da estrutura ocasionalista, Deus é a causa imediata de toda mudança no mundo criado, e a conexão entre o que se acredita ser causa e o que se acredita ser efeito não é necessária.

A doutrina da aquisição é o ponto em que a tradição tenta conciliar duas coisas simultaneamente: a soberania causal absoluta e a genuína responsabilidade humana. É também onde se reconhece a dificuldade. Não há necessidade de repetir o veredito polêmico de que o *kasb* é uma fórmula vazia; basta registrar que a doutrina continua, até hoje, a ser reexaminada e reinterpretada — o que já é sintoma suficiente. Tratá-la de[13] forma caricatural seria, em todo caso, um erro: trata-se de uma posição intermediária deliberada, e não de um expediente.

Al-Ghazālī extrai a conclusão otimista em uma fórmula célebre — *laysa fī l-imkān abdaʿ mimmā kān*, não há nada no âmbito do possível mais admirável do que aquilo que existe — e o argumento assume a forma de um dilema: se um mundo melhor fosse possível, ou Deus poderia tê-lo criado e não o fez, o que o tornaria avarento, ou não poderia, o que o tornaria impotente. A convergência com Leibniz é evidente e tem sido objeto de estudo. Ibn Taymiyya, por sua vez, realiza um movimento de posicionamento que incide diretamente sobre a matriz analítica deste artigo: os seres humanos são os agentes de seus atos e, portanto, passíveis de recompensa e punição, porque Deus cria os atos deles neles mesmos, e não em Si próprio. A criação do ato não é negada; ela é situada.

O contraste resultante é o que justifica a presença do Islã neste artigo. Quanto mais se protege a soberania causal divina, mais difícil se torna excluir Deus da estrutura causal do

[13]Binyamin Abrahamov, “A Re-examination of al-Ashʿarī’s Theory of Kasb according to Kitāb al-Lumaʿ”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, vol. 121, n.º 2, 1989, pp. 210–221, apresenta o *kasb* como uma posição intermediária deliberada e traça a influência de al-Najjār sobre ela. O argumento aqui não é que a doutrina seja vazia — uma tese polêmica não comprovada —, mas sim que sua reinterpretação contínua constitui um indício da complexidade dessa posição.

mal; quanto mais se fortalece a autonomia da criatura, mais difícil se torna preservar a causalidade divina total. Isso não constitui um defeito de uma escola específica: é a forma geral do problema, manifestada com clareza incomum pelo fato de as duas posições terem sido desenvolvidas até as suas últimas consequências e em confronto direto.

Disso deve-se extrair uma conclusão metodológica, em vez de apenas registrá-la como uma dificuldade incidental. No âmbito do ocasionalismo, os níveis distinguidos na seção 2 deixam de se manter separados: na ausência de causas segundas, a causalidade próxima colapsa em direção ao fundamento, e a distinção entre causar proximamente e permitir já não pode operar nos termos em que opera dentro de uma metafísica das causas segundas. A matriz analítica pressupõe uma causalidade segunda genuína, ao passo que o Ash'arismo a nega. Isso não invalida a comparação — ela mostra onde a matriz deixa de funcionar, e por quê. Mostra também que a questão deste artigo não desaparece nesse ponto: ela muda de configuração, deixando de ser uma questão sobre permissão para se tornar uma questão sobre a justiça de um agente que é a causa imediata de tudo — que é precisamente como a tradição a formulou.

Resta o dado textual que é, para o argumento deste artigo, o mais eloquente de todos.

Na narrativa corânica, Iblīs recusa-se a prostrar-se, é expulso — e então pede uma dilação de prazo. Ele pede, em 7:14: "concede-me uma dilação até o Dia em que forem ressuscitados"; e recebe, em 7:15: "na verdade, tu és daqueles a quem foi concedido um prazo". A cena repete-se em 15:36–42, com o prazo fixado "até o Dia do momento designado", e em 38:79–83. Em 17:61–63, a formulação é ainda mais direta e, em 17:64, a autorização é dada no imperativo: "incita, com a tua voz, quem deles puderes, e investe contra eles com a tua cavalaria e a tua infantaria". O limite é igualmente explícito e consta nos versículos imediatamente seguintes — 17:65, 15:40 e 15:42, 38:83: sobre os servos escolhidos não haverá[14] autoridade.

[14]Os versículos foram conferidos com o texto árabe: 7:14–15 (*anẓirnī* / *innaka mina l-munẓarīn*), 15:36–38, 17:62–64, 38:79–81, juntamente com 18:50 sobre a condição de Iblīs como *jinn*. O versículo Q 2:34, que trata da ordem de prostrar-se diante dos anjos, constitui o principal argumento da leitura contrária — a leitura "angélica" — e não deve ser invocado em apoio à primeira interpretação; a controvérsia é antiga e não é irrelevante para o esquema analítico, uma vez que a leitura angélica apresenta Iblīs como um caso de deserção no âmbito da criação, análogo ao anjo caído do cristianismo. Cabe registrar uma precisão filológica: o substantivo *inẓār*, corrente na literatura teológica, não ocorre propriamente nessas passagens, as quais empregam o imperativo e o particípio passivo. Sobre a interpretação da cena como um mandato de autoridade delimitada e sobre o paralelo com Mastema no *Livro dos Jubileus*, veja Tommaso Tesei, “The Fall of Iblīs and Its Enochic Background”, em Houtman *et al.* (eds.), *Religious Stories in Transformation*, Leiden: Brill, 2016, p. 66–81. Sobre os propósitos divinos na criação de Iblīs, veja Jon Hoover, “God’s Wise Purposes in Creating Iblīs”, *Oriente Moderno*, v. 90, n. 1, 2010, p. 113–134.

O que isso significa em termos da estrutura analítica é imediato. A autoria moral é de Iblīs; a causa próxima da tentação é dele; e a estrutura de permissão não é uma inferência do intérprete — ela está no texto, com pedido, concessão, prazo e limite. O deslocamento aqui não oculta a permissão: ele a institui formalmente. E a tradição extraiu a consequência em vez de evitá-la: existe uma teodiceia islâmica que trata diretamente dos propósitos sábios de Deus ao criar Iblīs, o que só é possível porque a questão foi levantada.

Permitam-me, finalmente, registrar um paralelo estrutural já estabelecido pelos estudiosos, que liga esta seção à quarta: a cena de negociação corânica, na qual a figura adversária pede e recebe permissão para desviar os outros até um dia designado, corresponde diretamente ao livro dos Jubileus 10, onde Mastema pede e obtém que um décimo dos espíritos permaneça sob seu comando — recebendo, ambas as figuras, um mandato de autoridade circunscrita. O que se repete entre as tradições não é um ou outro motivo narrativo; é precisamente a forma da permissão.

§ 7 — Comparação filosófica

Com os materiais reunidos, a comparação pode ser feita estratégia por estratégia, em vez de tradição por tradição — pois as estratégias migram entre tradições e as tradições contêm mais de uma.

A matriz abaixo registra, para cada estratégia: o que ela resolve, qual é o seu custo, qual é a principal objeção, qual é a melhor resposta disponível e o que permanece sem resposta.

Estratégia	**O que resolve**	**Custo**	**Principal objeção**	**Melhor resposta**	**Resíduo**
Independência ontológica do princípio do mal	Origem: o mal não remonta ao princípio do bem	Unidade metafísica e soberania última	A assimetria exigida pela esperança escatológica reintroduz a escolha do cenário	Um princípio limitado não permite, mas apenas resiste	O destino de Ahriman, que as fontes deixam em aberto
Redistribuição da iniciativa para agentes subordinados	Autoria moral imediata: quem quis o mal foi outro	Quase nenhuma na metafísica ou na soberania — sua vantagem e sua fraqueza	Se o agente permanece um emissário, a distância não foi obtida (Stokes)	A distância obtida é a da malícia, não a da autorização	A autorização, que os próprios textos encenam
Privação	A questão ontológica: o mal não é uma substância criada	A plausibilidade da análise diante da dor e da crueldade	Falha como análise antes de falhar como teodiceia	A defesa contemporânea da tese em forma restrita	Integral no que diz respeito à permissão
Liberdade criada	A localização da autoria moral; bloqueia a incompatibilidad	Demonstrar que uma liberdade significativa exige esse grau	Decidir e produzir um efeito são coisas distintas	A enorme irregularidade do mundo alternativo	Não intervenção nas consequências

Estratégia	O que resolve	Custo	Principal objeção	Melhor resposta	Resíduo
	e lógica	de eficácia causal			
Formação da alma (*soul-making*)	Função: atribui ao mal um papel teleológico	Dependência de uma escatologia universalista	Distribuição e direito (ou merecimento)	O universalismo que pressupõe	Sofrimento que destrói em vez de formar
Permissão (a via tomista)	A distinção entre causar e não impedir; destaca o terceiro elemento do esquema	Explicar por que permitir é algo bom	A distinção entre agir e permitir pode não se aplicar ao caso divino	Deus não está sujeito a obrigações morais no sentido em que nós estamos	O estatuto da predicação "bom"
Escatologia	Destino	A lacuna entre compensar e anular (ou superar)	Um bom fim não justifica retroativamente o curso dos acontecimentos	A anulação do mal hediondo na própria vida da vítima	Duração
Teísmo cético	A inferência: nega-se que nossa incapacidade autorize a conclusão de que não há justificativa	Generalização de escopo	O preço para a moralidade comum, para a confiança na revelação e para a teologia natural	O ceticismo pode ser restringido por considerações de senso comum	A robustez da predicação da bondade divina

Nenhuma dessas estratégias é vazia, e nenhuma é um subterfúgio: cada uma responde a algo, e aquilo a que responde difere em cada caso. A leitura segundo a qual as religiões "inventaram o Diabo para escapar do problema" é falsa não por generosidade interpretativa, mas por imprecisão descritiva — ela falha em distinguir o que foi respondido daquilo que não foi.

Note-se, além disso, que as estratégias estão distribuídas de forma desigual pelos quatro pontos da grade. A independência ontológica é a única que tenta operar sobre todos os quatro pontos simultaneamente. A redistribuição e a liberdade criada operam sobre os dois primeiros. A privação opera sobre o quarto, em sentido estrito. A formação da alma, a escatologia e a permissão operam sobre o terceiro. O teísmo cético é a única estratégia cujo alvo é a inferência, e não o fato: seu sucesso é compatível com a permanência integral da questão, o que é diferente de não tocá-la. Confundir uma resposta sobre o que podemos concluir com uma resposta sobre como as coisas realmente são é um erro frequente.

§ 8 — O problema residual: permissão e fundamento

Não se afirma que Deus seja culpado. Não se afirma que a dependência ontológica implique responsabilidade moral. Não se afirma que a permissão seja equivalente à causação. O que se afirma é mais modesto e, por isso, mais difícil de descartar: que existem duas questões de justificação — uma dirigida à estrutura permissiva, a outra ao fundamento ontológico; que nenhuma delas é respondida por qualquer das estratégias examinadas quando

tomadas isoladamente; e que ambas sobrevivem à plena concessão de tudo o que essas estratégias efetivamente estabelecem.

Formulo isso em duas partes, designadas pelos níveis que a grade distingue, para não amalgamar o que sete seções serviram para separar. A questão da permissão, no terceiro nível: mesmo admitindo que o princípio supremo não seja o autor moral do mal, por que, conhecendo infalivelmente as ações futuras dos agentes e sendo capaz de intervir, ele decide não intervir? A questão do fundamento, no quarto nível: por que instituir e conservar uma ordem na qual existem agentes falíveis dotados de poderes causais, e vítimas vulneráveis a esses poderes, mantendo as leis que tornam o dano efetivo? A primeira diz respeito a uma omissão; O segundo ponto diz respeito a atos — criar, conferir, conservar, manter. E, dentro desse segundo ponto, devem ser distinguidas duas operações que a palavra "fundamento" tende a confundir: saber de que depende a ordem é uma coisa; justificar por que essa ordem foi instituída é outra. O quarto ponto do esquema identifica o destinatário metafísico da pergunta; a questão justificativa dirigida a ele surge após a identificação do fundamento e não deve ser confundida com ela. É por isso que elas devem ser formuladas separadamente, e por que a segunda não se resolve pela distinção entre fazer e permitir.

Ao todo, são sete elementos, e a observação decisiva é que nenhum deles é afetado pelos deslocamentos examinados. A razão é estrutural: todos pertencem à relação fundadora, enquanto os deslocamentos operam sobre a relação próxima. Transferir a autoria moral para Iblīs não altera quem lhe concedeu a dilação. Transferir a causalidade próxima para a criatura livre não altera quem a conserva no ser enquanto ela age. Estabelecer que o mal é privação não altera quem institui e mantém a ordem na qual as privações ocorrem. Um deslocamento perfeitamente bem-sucedido nos dois primeiros níveis deixa os dois últimos exatamente onde estavam.

Há mais. Um deslocamento bem-sucedido não apenas deixa a questão intacta: ele a acentua. Quanto mais completamente o agente próximo é exonerado — quanto mais claramente se demonstra que a malícia é dele e somente dele —, com mais nitidez se destaca a pergunta dirigida àquele que autorizou. A independência do executor não transfere a culpa para quem autoriza; ela elimina o destinatário alternativo da pergunta. É por isso que textos que encenam a autorização — como o prólogo de Jó e as passagens do Alcorão sobre a dilação concedida a Iblīs — são mais transparentes quanto a essa estrutura do que as teodiceias que evitam nomeá-la.

Uma precisão sobre a categoria “obrigação”. A palavra é aqui utilizada no sentido mais fraco disponível: a existência de uma questão que exige uma resposta, e não a existência

de um dever correlato a um direito. Exige-se uma justificativa; não se pressupõe culpa. Essa distinção é necessária porque a réplica mais contundente a toda esta seção ataca justamente essa categoria.

A réplica é a de Brian Davies e — em sua versão analítica mais rigorosa — a de Mark C. Murphy: Deus não está sujeito às normas morais às quais nós estamos sujeitos; um ser absolutamente perfeito não está submetido a razões que exijam impedir o sofrimento mundano; e o argumento do mal pressupõe indevidamente[15] que ele o esteja. Deve-se dizer claramente que essa réplica, se correta, não responde à questão desta seção: ela a dissolve. E deve-se dizer também que ela tem um custo, que seus defensores aceitam: se a bondade divina significa desejabilidade e não virtude moral, então a proposição "Deus é perfeitamente bom" deixa de ter, na boca do crente, o sentido que tem na boca de quem faz a pergunta. O preço da dissolução é a distância entre o predicado tecnicamente defendido e o predicado efetivamente professado. Não se trata de uma objeção decisiva — trata-se da identificação daquilo que está em jogo.

Há, além disso, uma questão prévia levantada pela literatura recente que deve ser registrada, sob pena de tratar como resolvido aquilo que não o é. A distinção entre fazer e permitir, sobre a qual repousa toda a estratégia da permissão, tem sido analisada com extremo cuidado na filosofia moral — em termos de relevância comportamental, sequências causais e direitos negativos e positivos — e tais análises dependem sistematicamente de limitações do agente que não se aplicam a um ser onipotente e onipresente: o custo da intervenção, a indisponibilidade de alternativas, a imobilidade, a distância. É um fato documentável que a literatura ética canônica sobre o fazer e o permitir raramente aplica essa distinção ao caso divino, e que ambas as literaturas seguem caminhos paralelos. Entre as aplicações diretas identificadas nesta pesquisa, duas são recentes e opostas entre si: Daniel Lim sustenta que as dificuldades das análises padrão são agravadas no caso divino, a ponto de quem afirma que Deus pratica o mal não estar em pior situação do que quem afirma que Deus o permite; Ryan Kulesa propõe uma análise contrafactual específica para o contexto divino e sustenta que as objeções válidas para o caso humano não se aplicam a ela.[16] O artigo não arbitra a disputa. Ele

[15]Brian Davies, *The Reality of God and the Problem of Evil*, 2006, e *Thomas Aquinas on God and Evil*, 2011; Mark C. Murphy, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*, Oxford: Oxford University Press, 2017. A posição oposta — a de que existem exigências de prevenção do mal moral que vinculam Deus — é defendida por James P. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 2019.

[16]Daniel Lim, "Doing, Allowing, and the Problem of Evil", *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 81, n. 3, 2017, p. 273–289; Ryan Kulesa, "The Doing/Allowing

registra a existência e a atualidade dessa controvérsia, bem como o fato de que a estratégia da permissão não pode invocar a distinção como se fosse um dado estabelecido e transferível do caso humano para o divino.

Resta formular a tensão comparativa com a qual este artigo trabalhou, agora submetida a teste em vez de apenas pressuposta.

Quanto maior a independência ontológica atribuída ao princípio do mal, mais fácil é dissociar sua origem do princípio do bem, porém maior é o custo para uma metafísica da unidade e da soberania absoluta. Quanto maior a dependência ontológica do agente do mal, mais sólida se mantém a unidade metafísica, mas mais pesado se torna o ônus de explicar por que o fundamento último cria, preserva e permite as condições de possibilidade do mal.

Os quatro eixos confirmam a direção da tensão, mas o zoroastrismo demonstra que isso não constitui uma lei, e a razão é instrutiva: a independência não elimina a questão, apenas a redistribui. Isso ocorre porque as assimetrias efetivamente apresentadas pelas fontes pahlavi — sem as quais a escatologia ali atestada seria incoerente — reintroduzem a necessidade de escolher um cenário; e escolher um cenário equivale a decidir quem arcará com o custo. A tensão é real e documentada; não se demonstrou, contudo, que ela seja universal.

§ 9 — O limite do deslocamento

Resta determinar sob quais condições um deslocamento constitui uma explicação legítima e sob quais condições ele apenas altera o nível do problema. O critério decorre da matriz analítica.

Um deslocamento constitui uma explicação legítima quando a pergunta que ele responde pertence ao mesmo nível em que ele opera. Dizer que Iblīs quis a queda do homem é uma resposta correta e informativa para a questão da autoria moral. Dizer que o mal não é uma substância é uma resposta correta e informativa para a questão da natureza do mal. Dizer que a liberdade criada localiza a autoria é uma resposta correta para a questão da localização

---

Distinction in the Divine Context", *Religious Studies*, v. 60, n. 2, 2024, p. 302–312. Quanto à constatação negativa, ela pode ser verificada no verbete "Doing vs. Allowing Harm" da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cuja bibliografia — que abrange Bennett, Foot, Quinn, Kamm, Woollard, Scheffler, McMahan e Rickless — não apresenta nenhuma aplicação ao caso divino, mencionando o problema do mal apenas uma vez e como uma curiosidade linguística.

da autoria. Nenhuma dessas afirmações é evasiva, e tratá-las como evasivas é uma interpretação equivocada.

Um deslocamento apenas muda de nível quando é oferecido — ou recebido — como resposta a uma pergunta de outro nível. O caso típico é a resposta que identifica o autor moral e é oferecida como resposta à questão da permissão. Não é preciso haver má-fé nisso: as perguntas utilizam as mesmas palavras, e é fácil perder de vista a distinção entre "quem fez isso?" e "por que isso foi permitido?" quando ambas são formuladas como "por que o mal?".

Daí a razão pela qual respostas em níveis diferentes não devem ser consideradas respostas à mesma pergunta; essa razão é mais forte do que a mera exigência de rigor. O fato é que a soma de respostas parciais em níveis distintos produz a aparência de uma resposta completa. Uma tradição que possua simultaneamente uma tese sobre a natureza do mal, uma tese sobre a autoria moral e uma tese sobre o destino final parecerá ter abordado todo o tema, mesmo que não tenha tocado no terceiro nível. A completude aparente resulta da justaposição, não da abrangência.

Resta dizer o que contaria como uma resposta suficiente no terceiro nível, sob pena de o resultado ser garantido pela própria forma da pergunta. O critério não é neutro e deve ser declarado como adotado, e não como algo dado: segundo o critério de justificação adotado aqui — extraído da literatura sobre a restrição do benefício para quem sofre, de Stump a Marilyn Adams e ao individualismo teodiceico —, uma resposta permissiva é suficiente quando satisfaz, para o mal em questão, os requisitos de necessidade, proporcionalidade e legitimidade (ou direito). Quem recusar a terceira condição também recusará o resultado dela derivado, e isso deve ser dito antes de se chegar a tal conclusão.

Ao ser aplicado, o critério exige separar duas coisas que a linguagem comum funde. Responder à questão da permissão é uma coisa, e várias tradições o fazem: Tomás responde ao declarar a permissão como algo querido e bom; Leibniz responde ao articulá-la com a dupla concorrência e a premissa da otimalidade; os muʿtazilitas respondem ao elaborar categorias que justificam o sofrimento. Satisfazer o critério aqui adotado é outra coisa, uma vez que exige que o bem alcance a própria vítima — e, das estratégias examinadas, apenas a teodiceia ireneana com escatologia universalista e a teologia do mal horrendo vencido na própria vida da vítima o enfrentam explicitamente, ao custo de determinadas premissas escatológicas. A tese do artigo, portanto, não é a de que o terceiro nível seja inalcançável, nem a de que ninguém responda a ele; é a de que as respostas não decorrem dos deslocamentos de agência, de que exigem um argumento próprio e de que apenas duas delas enfrentam o critério no ponto em que ele é mais exigente.

Há um caso em que o deslocamento faz mais do que mudar de nível: quando vem acompanhado de uma tese sobre a permissão. É o caso de Tomás, que a nomeia e a declara querida e boa; de Leibniz, que a articula com a dupla concorrência; de Hick, que a subordina a uma função formativa e a uma escatologia. Nesses autores, não há deslocamento no sentido criticado; é por isso que eles são os interlocutores sérios da seção anterior — e não os seus alvos.

§ 10 — Objeções à própria tese do artigo

Um artigo construído contra a facilidade de outros deve submeter-se ao mesmo tratamento. Duas das objeções que se seguem permanecem parcialmente vitoriosas, e indico quais são.

Primeira: a dependência ontológica não implica responsabilidade moral. O fato de agentes existirem e persistirem por meio da ação de outro não os torna instrumentos desse outro. Pais geram filhos sem serem os autores de seus atos; a sustentação não transfere a malícia. Se o artigo passa do quarto nível para o terceiro, comete precisamente o erro que denuncia na direção oposta.

Resposta. Isso é plenamente admitido, e a concessão não tem custo algum, pois o artigo jamais fez tal inferência — ele declarou essa inferência inválida na seção 2 e manteve tal declaração. A dependência ontológica não estabelece culpa; ela estabelece apenas que existe um destinatário para a pergunta. Sem ela, a pergunta “por que isso foi permitido?” não teria a quem ser dirigida. Trata-se de uma condição de endereçamento, não de uma premissa de imputação. Ademais, a analogia com os pais ilustra a diferença em vez de anulá-la: os pais não conhecem de forma infalível as ações futuras de seus filhos, não conservam a existência deles a cada instante, não mantêm as leis que tornam suas ações eficazes e não podem intervir sem custos. Cada uma dessas diferenças constitui um dos sete elementos da seção 8.

Segundo: Deus pode ter razões moralmente suficientes que desconhecemos. A ausência de uma razão visível não significa ausência de razão, e a expectativa de que veríamos as razões de um intelecto incomensuravelmente superior é injustificada.

Resposta. Reconhece-se a força do argumento contra qualquer alegação de que não existe justificativa — alegação que este artigo não faz. O que se afirma é que existe uma pergunta, e a existência dessa pergunta não é invalidada pela possibilidade de uma resposta que desconhecemos; pelo contrário, ela a pressupõe. Contudo, a objeção traz um custo que

deve ser registrado: a generalização de escopo tratada em 5.6. Se aplicadas de forma consistente, as teses céticas também invalidam inferências morais comuns; alguns extraem disso a consequência prática de que, quanto mais extremo o sofrimento, menos razão teríamos para impedi-lo. Essa objeção é, portanto, parcialmente bem-sucedida: ela bloqueia com êxito a passagem da pergunta para uma conclusão negativa, mas não bloqueia a própria pergunta.

Terceiro: uma liberdade significativa pode exigir risco real. Uma liberdade cujas escolhas erradas jamais produzissem qualquer efeito não seria liberdade, mas teatro. O dano a terceiros é o preço de uma agência que realmente conta.

Resposta. Isso é admitido — e admite-se mais do que se pretendia. O artigo sustentou que decidir e produzir um efeito são coisas distintas, o que é verdade em termos de análise; mas disso não se segue que se possa determinar o grau de eficácia causal que a liberdade significativa exige. Determinar que o grau efetivo é excessivo exigiria uma medida de que não dispomos. A objeção, portanto, permanece parcialmente vitoriosa: o artigo não demonstrou que a liberdade significativa poderia ser obtida com uma menor capacidade de causar dano. O que resta é menos do que isso, a saber: a exigência de que a não intervenção nas consequências seja tratada como um elemento justificatório autônomo, e não como um corolário automático da concessão de liberdade. Tal exigência não é satisfeita por uma teodiceia que se limite a justificar a criação de seres livres.

Quarto: um mundo causalmente estável requer consequências reais. Suspender seletivamente os efeitos de más escolhas produziria um mundo extremamente irregular, no qual nenhum agente poderia deliberar, planejar ou assumir responsabilidade — o que destruiria as próprias condições da vida moral.

Réplica. Isso é admitido, e trata-se da objeção mais forte do conjunto, pois explica a permanência das leis causais sem recorrer a qualquer bem obscuro: a regularidade não é um bem entre outros, mas a condição de possibilidade da vida moral. Contudo, observe-se o que ela explica e o que não explica. Ela explica por que existem consequências; não explica a sua distribuição. O teste da legitimidade permanece válido: a regularidade é um bem comum, e o custo — nos casos que constituem o problema — recai sobre indivíduos específicos que não o escolheram. A objeção transforma uma questão sobre a existência das leis causais em uma questão sobre a distribuição de seus efeitos — o que representa um avanço, mas não uma resolução. E o defensor possui uma réplica adicional a essa mudança de perspectiva, a qual deve ser registrada: regularidade, previsibilidade e vulnerabilidade generalizada podem ser propriedades sistêmicas inseparáveis, de modo que não exista mecanismo neutro capaz de redistribuir consequências sem alterar a própria ordem causal. Se for esse o caso, a questão da

distribuição não é uma questão distinta, mas a mesma questão sob outro nome — e essa objeção, que já era a mais forte, torna-se ainda mais poderosa.

Quinto: a análise confunde explicação metafísica com justificativa moral — mas na direção oposta àquela que supõe. A objeção é o próprio instrumento do artigo voltado contra ele. Talvez as tradições nunca tenham oferecido justificativa moral; talvez tenham oferecido explicação metafísica, e o artigo esteja exigindo delas o que nunca se propuseram a dar. Nesse caso, o resíduo não é uma falha das tradições, mas um efeito de uma questão importada.

Resposta. Isso é admitido para parte do material e rejeitado para outra, e a divisão é precisamente aquela que a seção 8 já identificou. Para o teísmo clássico, segundo a leitura de Davies e Murphy, a objeção procede: não se pretendia ali uma justificativa moral no sentido exigido, e exigi-la constitui anacronismo conceitual. Mas Leibniz argumenta que Deus é justificado; Hick sustenta que o processo justifica seu custo; a escola Muʿtazila baseia toda a sua posição na justiça divina como um padrão objetivo aplicável a Deus; e a literatura analítica contemporânea, desde a formulação evidencialista, é estruturada em termos de justificativa moral da permissão. Para todos esses casos, a exigência não é importada: ela é interna. O artigo não submete uma tradição ao vocabulário de outra; ele submete cada uma àquilo que ela mesma propõe.

Acrescento um sexto ponto, mais brevemente, por ser de natureza metodológica e dizer respeito ao próprio gesto comparativo. A comparação entre quatro tradições metafisicamente incompatíveis poderia nivelar diferenças reais, tratando como variantes de um único problema aquilo que são problemas distintos. Admite-se que o risco existe e é sério; por isso, a comparação foi realizada estratégia por estratégia, e não tradição por tradição. A defesa possível é limitada: não se reivindica identidade entre as tradições, nem continuidade histórica entre suas soluções. O que se afirma é que mundos incompatíveis, com teologias e cosmologias irreconciliáveis, depararam-se com uma condição comum — a existência de agentes capazes de causar dano dentro de uma ordem instituída por alguém — e que as respostas dadas a essa condição podem ser comparadas quanto à forma, sem que se lhes atribua um conteúdo comum.

§ 11 — Conclusão

As principais estratégias religiosas aqui examinadas não são equivalentes entre si nem meros subterfúgios: cada uma esclarece uma dimensão real do problema. O dualismo remove

a origem do mal do princípio do bem ao custo de uma maior independência metafísica, pagando esse preço com uma tensão escatológica que as suas próprias fontes só resolvem mediante a escolha entre a aniquilação e a incapacitação. A redistribuição documentada da iniciativa aumenta a distância moral imediata sem eliminar a dependência ontológica última — e evidencia a autorização, em vez de ocultá-la. A privação distingue o ser do defeito; a liberdade criada localiza a autoria moral; a formação da alma confere ao mal uma função teleológica, ao custo de uma escatologia que deve alcançar cada pessoa; a categoria da permissão distingue o causar do não impedir e coloca explicitamente em primeiro plano o terceiro elemento do esquema; a escatologia responde ao destino; e o teísmo cético limita, com bons argumentos, o que podemos inferir da nossa incapacidade de ver.

No entanto, uma mudança de nível causal não constitui automaticamente a solução para uma questão pertencente a outro nível. Enquanto um princípio perfeitamente bom permanecer como o fundamento ontológico da ordem, conservar agentes e estruturas e possuir o poder de intervir, persistirá uma questão justificatória sobre as condições permissivas do mal. Deslocar o mal pode explicar quem o comete, como ele surge ou para onde se dirige; não se segue daí, sem argumentos adicionais, que se tenha explicado por que tal ordem deve ser permitida.

A questão do título, portanto, não precisa receber um simples “não”. A resposta mais precisa é que isso depende de qual dimensão do mal está sendo explicada. A tese que subsiste é esta: deslocar a autoria ou a causalidade do mal pode ser uma explicação legítima, mas não fornece, sem argumentos adicionais, nem uma justificativa para a permissão, nem uma explicação para o fundamento da ordem na qual o dano é possível. Deslocar a agência explica a autoria. Deslocar a causalidade explica a execução. Nenhuma dessas abordagens, por si só, explica a permissão, e nenhuma delas aborda a sustentação. Quem quiser responder nos níveis terceiro e quarto precisa de um argumento adequado a eles — e a tradição que forneceu tal argumento com maior clareza, a tomista, é também aquela que não se limita a deslocar a agência, mas tematiza diretamente a permissão.

O que não foi demonstrado permanece, e deve ser dito. Não se demonstrou que não existe justificativa para a estrutura permissiva; demonstrou-se que tal justificativa não decorre das estratégias examinadas. Não se demonstrou que uma liberdade significativa poderia ser obtida com uma capacidade menor de causar dano; a objeção correspondente permanece válida. Não se demonstrou que a exigência de uma justificativa moral seja legítima em face do teísmo clássico, sob a interpretação que nega a Deus obrigações morais; nessa

interpretação, a questão deste artigo não é respondida, mas dissolvida — e o que se pôde fazer aqui foi identificar o preço dessa dissolução.

O que se pode sustentar, ao final, é uma tese restrita e resistente: as quatro tradições examinadas, separadas por milênios e por metafísicas irreconciliáveis, produziram deslocamentos formalmente comparáveis; apenas uma delas, a dualista, tenta dissociar o princípio do bem de todos os quatro pontos da matriz simultaneamente, e ao custo de assimetrias que fazem a questão da distribuição do dano ressurgir sob outra forma. Quanto ao restante, o resultado é mais sutil do que um veredito de fracasso: onde existem respostas nos níveis terceiro e quarto — e elas existem, em Tomás, em Leibniz, nos Muʿtazila —, elas não decorrem dos deslocamentos da agência, exigem um argumento próprio e apenas duas delas confrontam, em seu ponto mais exigente, o critério de justificação adotado na seção 9. Isso não constitui um veredito contra elas. É a identificação de onde o problema realmente reside — o que é menos do que resolvê-lo, mas é a condição para tentar fazê-lo.

Tabela de síntese

	Zoroastrismo	**Judaísmo (Segundo Templo)**	**Cristianismo**	**Islã**
Origem do mal	Princípio primordial do mal; estatuto disputado entre os estudiosos	Reconfiguração causal: iniciativa atribuída a agentes adversários; causalidade divina mantida em textos como Isaías 45:7	Desvio da liberdade criada; privação de um bem devido	Debate interno: atos criados pelo homem (Muʿtazila) ou criados por Deus e adquiridos (Ashʿarismo)
Estatuto ontológico do agente do mal	Não criado, na visão de Boyce; derivado, ou restrito ao antagonismo com o Espírito Benéfico, nas visões de Hintze e Gnoli; sem criação material nas fontes Pahlavi	Criatura subordinada, membro do conselho divino, sem existência independente	Criatura rebelde; o mal não é uma substância	Criatura subordinada cujo status é objeto de disputa na exegese — *jinn* (Alcorão 18:50) ou anjo caído (a leitura de Alcorão 2:34) — à qual se concede uma dilação com prazo determinado
Relação com o princípio supremo	Oposição; assimetria epistêmica, ontológica e temporal em favor de Ohrmazd	Subordinação explícita: propõe, é autorizado, executa	Subordinação; causalidade secundária sob a concorrência e a conservação divinas	Subordinação com autorização textualmente explícita (Alcorão 7:14–15; 15:36–42; 17:61–65; 38:79–83); contudo, na estrutura ocasionalista, não existe causa secundária e a categoria de permissão não se aplica
Solução proposta	Independência do princípio do mal e	Diferenciação crescente entre Deus	Privação, liberdade, permissão, bens	Justiça divina como padrão objetivo

	Zoroastrismo	**Judaísmo (Segundo Templo)**	**Cristianismo**	**Islã**
	derrota escatológica	e agentes adversários	maiores, formação da alma, escatologia, teísmo cético	(Muʿtazila) ou aquisição sob soberania total (Ashʿarismo); otimismo teodiceico
Custo filosófico	Unidade metafísica e soberania última	Custo metafísico não articulado nas fontes; o ganho em termos de autorização é nulo, pois os próprios textos a encenam	A necessidade de justificar a permissão e a não intervenção	Soberania causal reduzida (Muʿtazila) ou a obscuridade da aquisição (Ashʿarismo)
Problema residual	Tensão entre a natureza increada de Ahriman e sua eliminação escatológica; as fontes oscilam entre a aniquilação e a incapacitação perpétua	A autorização que os próprios textos encenam	O estatuto da predicação "perfeitamente bom" uma vez que se negam a Deus obrigações morais	Por que a trégua foi concedida e a quem se deve o bem decorrente da provação

Referências

ABRAHAMOV, Binyamin. A re-examination of al-Ashʿarī's theory of *kasb* according to *Kitāb al-Lumaʿ*. *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 121, n. 2, p. 210-221, 1989.

ACAR, Rahim. Arabic and Islamic philosophy of religion. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2023.

ADAMS, Marilyn McCord. *Horrendous Evils and the Goodness of God*. Ithaca: Cornell University Press, 1999.

ADAMS, Marilyn McCord. Ignorance, instrumentality, compensation, and the problem of evil. *Sophia*, v. 52, n. 1, p. 7-26, 2013.

ADAMS, Robert Merrihew. *Leibniz: Determinist, Theist, Idealist*. Oxford: Oxford University Press, 1994.

ADAMS, Robert Merrihew. Must God create the best? *Philosophical Review*, v. 81, n. 3, p. 317-332, 1972.

ALEXANDER, Philip S. The demonology of the Dead Sea Scrolls. In: FLINT, Peter W.; VANDERKAM, James C. (eds.). *The Dead Sea Scrolls after Fifty Years: A Comprehensive Assessment*. Leiden: Brill, 1999, v. 2, p. 331-353.

ALMEIDA, Michael J.; OPPY, Graham. Sceptical theism and evidential arguments from evil. *Australasian Journal of Philosophy*, v. 81, n. 4, p. 496-516, 2003.

AL-QURʾĀN. [ʿUthmānī Arabic text. Suras 2:34; 7:11-18; 15:26-42; 17:61-65; 18:50; 38:71-83.]

AQUINAS, Thomas. *Summa contra gentiles*. Book III, chs. 70-73, especially ch. 71.

AQUINAS, Thomas. *Summa theologiae*. I, q. 19, a. 9; q. 22; q. 48-49; q. 103.

AUGUSTINE. *Confessions*. Trans. Henry Chadwick. Oxford: Oxford University Press, 1991. [Book VII.]

AUGUSTINE. *De natura boni*. [399.]

AUGUSTINE. *The City of God*. [Book XII, chs. 6-7.]

AWN, Peter J. *Satan's Tragedy and Redemption: Iblīs in Sufi Psychology*. Leiden: E. J. Brill, 1983.

BARR, James. The question of religious influence: the case of Zoroastrianism, Judaism, and Christianity. *Journal of the American Academy of Religion*, v. 53, n. 2, p. 201-236, 1985.

BERGMANN, Michael. Skeptical theism and Rowe's new evidential argument from evil. *Noûs*, v. 35, n. 2, p. 278-296, 2001.

BOYCE, Mary. *A History of Zoroastrianism*. Leiden: E. J. Brill, 1975-1982. 2 v.

BOYCE, Mary. Ahura Mazdā. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. I, fasc. 7, p. 684-687, 1984.

BOYCE, Mary. On the orthodoxy of Sasanian Zoroastrianism. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, v. 59, n. 1, p. 11-28, 1996.

BRAND, Miryam T. *Evil Within and Without: The Source of Sin and Its Nature as Portrayed in Second Temple Literature*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2013.

CALDER, Todd. Is the privation theory of evil dead? *American Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 4, p. 371-381, 2007.

CERETI, Carlo Giovanni. Zaehner, Robert Charles. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2015.

CHISHOLM, Roderick M. The defeat of good and evil. *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, v. 42, p. 21-38, 1968-1969.

CHOWDHURY, Safaruk. *Islamic Theology and the Problem of Evil*. Cairo: The American University in Cairo Press, 2021.

DAVIES, Brian. *The Reality of God and the Problem of Evil*. London: Continuum, 2006.

DAVIES, Brian. *Thomas Aquinas on God and Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

DAY, Peggy L. *An Adversary in Heaven: śāṭān in the Hebrew Bible*. Atlanta: Scholars Press, 1988.

DE JONG, Albert. *Traditions of the Magi: Zoroastrianism in Greek and Latin Literature*. Leiden: Brill, 1997.

DE JONG, Albert. Zurvanism. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2014.

DRAPER, Paul. Pain and pleasure: an evidential problem for theists. *Noûs*, v. 23, p. 331-350, 1989.

DUCHESNE-GUILLEMIN, Jacques. Ahriman. In: *Encyclopaedia Iranica*.

EKSTROM, Laura W. Theodicies. In: ZALTA, Edward N.; NODELMAN, Uri (eds.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2024.

EVANS, G. R. *Augustine on Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

EVANS, Paul. Divine intermediaries in 1 Chronicles 21: an overlooked aspect of the Chronicler's theology. *Biblica*, v. 85, p. 545-558, 2004.

FARRAR, Thomas J. New Testament satanology and leading suprahuman opponents in Second Temple Jewish literature: a religio-historical analysis. *The Journal of Theological Studies*, v. 70, n. 1, p. 21-68, 2019.

FRANK, Richard M. The structure of created causality according to al-Ashʿarī. *Studia Islamica*, v. 25, p. 13-76, 1966.

FREDDOSO, Alfred J. God's general concurrence with secondary causes: why conservation is not enough. *Philosophical Perspectives*, v. 5, p. 553-585, 1991.

GIMARET, Daniel. *Théories de l'acte humain en théologie musulmane*. Paris: J. Vrin, 1980.

GNOLI, Gherardo. Dualism. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. VII, fasc. 6, p. 576-582, 1996.

GRANT, W. Matthews. The privation account of moral evil: a defense. *International Philosophical Quarterly*, v. 55, n. 3, p. 271-286, 2015.

HANNEKEN, Todd R. Ten-times-tested Abraham in the Book of Jubilees. In: STUCKENBRUCK, Loren T.; SMITH, Daniel L. (eds.). *Testing and Temptation in Second Temple Jewish and Early Christian Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2020, p. 45-62.

HEEMSKERK, Margaretha T. *Suffering in the Muʿtazilite Theology: ʿAbd al-Jabbār's Teaching on Pain and Divine Justice*. Leiden: Brill, 2000.

HICK, John. *Evil and the God of Love*. London: Macmillan, 1966.

HINTZE, Almut. Frašō.kərəti. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. X, fasc. 2, p. 190-192, 2000.

HINTZE, Almut. Monotheism the Zoroastrian way. *Journal of the Royal Asiatic Society*, third series, v. 24, n. 2, p. 225-249, 2014.

HOOVER, Jon. God's wise purposes in creating Iblīs: Ibn Qayyim al-Ǧawziyyah's theodicy of God's names. *Oriente Moderno*, v. 90, n. 1, p. 113-134, 2010.

HOOVER, Jon. *Ibn Taymiyya's Theodicy of Perpetual Optimism*. Leiden: Brill, 2007.

HOWARD-SNYDER, Daniel; O'LEARY-HAWTHORNE, John. Transworld sanctity and Plantinga's free will defense. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 44, n. 1, p. 1-21, 1998.

HOWARD-SNYDER, Daniel. The logical problem of evil: Mackie and Plantinga. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 19-33.

JAPHET, Sara. *I & II Chronicles: A Commentary*. Louisville: Westminster John Knox, 1993.

JONKER, Louis C. "Satan made me do it!" The development of a Satan figure as social-theological diagnostic strategy from the late Persian imperial era to early Christianity. *Old Testament Essays*, v. 30, n. 2, p. 348-366, 2017.

KELLENS, Jean; PIRART, Éric. *Les textes vieil-avestiques*. Wiesbaden: Dr. Ludwig Reichert Verlag, 1988-1991. 3 v.

KOLOĞLU, Orhan Şenel. Muʿtezile'nin Hüseyniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı. *İslâm Araştırmaları Dergisi*, n. 39, p. 7-27, 2018.

KULESA, Ryan. The doing/allowing distinction in the divine context. *Religious Studies*, v. 60, n. 2, p. 302-312, 2024.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man, and the Origin of Evil*. Trans. E. M. Huggard. La Salle: Open Court, 1985. [1710.]

LIM, Daniel. Doing, allowing, and the problem of evil. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 81, n. 3, p. 273-289, 2017.

LINDSTRÖM, Fredrik. *God and the Origin of Evil: A Contextual Analysis of Alleged Monistic Evidence in the Old Testament*. Lund: CWK Gleerup, 1983.

MACKIE, J. L. Evil and omnipotence. *Mind*, v. 64, n. 254, p. 200-212, 1955.

MAITZEN, Stephen. Ordinary morality implies atheism. *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 2, p. 107-126, 2009.

MALANDRA, William W. Gathas ii. Translations. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2000.

MALANDRA, William W. Zoroaster ii. General survey. In: *Encyclopaedia Iranica*, 2009.

MAWSON, T. J. Theodical individualism. *European Journal for Philosophy of Religion*, v. 3, p. 139-159, 2011.

McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013.

MURPHY, Mark C. *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2017.

NOLAN, Daniel. *Zoroastrianism and Contemporary Philosophy*. Elements in Global Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2025.

OPPY, Graham. *Arguing about Gods*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

ORMSBY, Eric L. *Theodicy in Islamic Thought: The Dispute over al-Ghazālī's "Best of All Possible Worlds"*. Princeton: Princeton University Press, 1984.

OTTE, Richard. Transworld depravity and unobtainable worlds. *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 78, n. 1, p. 165-177, 2009.

PHILLIPS, D. Z. *The Problem of Evil and the Problem of God*. London: SCM Press, 2004.

PLANTINGA, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row, 1974.

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

PRUSS, Alexander R. A counterexample to Plantinga's free will defense. *Faith and Philosophy*, v. 29, n. 4, p. 400-415, 2012.

PUCCETTI, Roland. The loving God: some observations on John Hick's *Evil and the God of Love*. *Religious Studies*, v. 2, n. 2, p. 255-268, 1967.

REA, Michael C. Skeptical theism and the "too much skepticism" objection. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 482-506.

RICHARDSON, Kara. Causation in Arabic and Islamic thought. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University, 2015; rev. 2025.

RIZVI, Sajjad; TERRIER, Mathieu. The challenge of evil in Islamic thought: a brief survey. *Oriens*, v. 49, n. 3-4, 2021.

RÖMER, Thomas C. Yhwh, the goddess and evil: is "monotheism" an adequate concept to describe the Hebrew Bible's discourses about the God of Israel? *Verbum et Ecclesia*, v. 34, n. 2, art. 841, 2013.

ROWE, William L. The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, v. 16, n. 4, p. 335-341, 1979.

RUDOLPH, Ulrich. *Al-Māturīdī and the Development of Sunnī Theology in Samarqand*. Trans. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

SAYILGAN, Salih. *God, Evil, and Suffering in Islam*. Cambridge: Cambridge University Press, 2023.

SCHMIDTKE, Sabine (ed.). *The Oxford Handbook of Islamic Theology*. Oxford: Oxford University Press, 2016.

SEGAL, Michael. *The Book of Jubilees: Rewritten Bible, Redaction, Ideology and Theology*. Leiden: Brill, 2007.

SHAKED, Shaul. *Dualism in Transformation: Varieties of Religion in Sasanian Iran*. Jordan Lectures in Comparative Religion, 16. London: School of Oriental and African Studies, University of London, 1994.

SHAKED, Shaul. Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian influence. In: *Encyclopaedia Iranica*, v. VIII, fasc. 6, p. 565-569, 1998.

SILVERMAN, Jason M. *Persepolis and Jerusalem: Iranian Influence on the Apocalyptic Hermeneutic*. London: Bloomsbury T&T Clark.

SKJÆRVØ, Prods Oktor. *The Spirit of Zoroastrianism*. New Haven: Yale University Press, 2011.

SMITH, Morton. Bible ii. Persian elements in the Bible. In: *Encyclopaedia Iranica*.

STAUSBERG, Michael; VEVAINA, Yuhan Sohrab-Dinshaw (eds.). *The Wiley Blackwell Companion to Zoroastrianism*. Oxford: Wiley Blackwell, 2015.

STERBA, James P. *Is a Good God Logically Possible?* Cham: Palgrave Macmillan, 2019.

STOKES, Ryan E. Satan, Yhwh's executioner. *Journal of Biblical Literature*, v. 133, n. 2, p. 251-270, 2014.

STOKES, Ryan E. The devil made David do it… or did he? The nature, identity, and literary origins of the Satan in 1 Chronicles 21:1. *Journal of Biblical Literature*, v. 128, n. 1, p. 91-106, 2009.

STUCKENBRUCK, Loren T. *The Myth of Rebellious Angels: Studies in Second Temple Judaism and New Testament Texts*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2014.

STUMP, Eleonore. The problem of evil. *Faith and Philosophy*, v. 2, n. 4, p. 392-423, 1985.

STUMP, Eleonore. *Wandering in Darkness: Narrative and the Problem of Suffering*. Oxford: Oxford University Press, 2010.

TESEI, Tommaso. The fall of Iblīs and its Enochic background. In: HOUTMAN, Alberdina *et al.* (eds.). *Religious Stories in Transformation: Conflict, Revision and Reception*. Leiden: Brill, 2016, p. 66-81.

TRAKAKIS, N. N. Antitheodicy. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 363-376.

VANDERKAM, James C. *Jubilees: A Commentary in Two Volumes*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.

VAN INWAGEN, Peter. *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 2006.

VAN RUITEN, Jacques T. A. G. M. *Abraham in the Book of Jubilees*. Leiden: Brill, 2012.

VASALOU, Sophia. *Moral Agents and Their Deserts: The Character of Muʿtazilite Ethics*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

WATT, W. Montgomery. *Free Will and Predestination in Early Islam*. London: Luzac & Co., 1948.

WIELENBERG, Erik. Sceptical theism and divine lies. *Religious Studies*, v. 46, p. 509-523, 2010.

WILKS, Ian. The global skepticism objection to skeptical theism. In: McBRAYER, Justin P.; HOWARD-SNYDER, Daniel (eds.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 458-467.

WOOLLARD, Fiona; HOWARD-SNYDER, Frances. Doing vs. allowing harm. In: ZALTA, Edward N. (ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Stanford: Stanford University.

WRIGHT, Archie T. *The Origin of Evil Spirits: The Reception of Genesis 6:1-4 in Early Jewish Literature*. 2nd rev. ed. Tübingen: Mohr Siebeck, 2013.

WYKSTRA, Stephen J. The Humean obstacle to evidential arguments from suffering: on avoiding the evils of “appearance”. *International Journal for Philosophy of Religion*, v. 16, n. 2, p. 73-93, 1984.

ZAEHNER, Robert Charles. *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Oxford, 1955.