

**O QUANTO O MAL HORRENDO DIMINUI A PROBABILIDADE DA EXISTÊNCIA DE DEUS? UMA AVALIAÇÃO DO ARGUMENTO PROBABILÍSTICO CONTRA A EXISTÊNCIA DE DEUS A PARTIR DA ANALOGIA DOS PAIS**

HOW MUCH DOES HORRENDOUS EVIL DECREASES THE PROBABILITY OF THE EXISTENCE OF GOD? AN ASSESSMENT OF THE PROBABILISTIC ARGUMENT AGAINST THE EXISTENCE OF GOD FROM THE PARENT ANALOGY

GABRIEL REIS DE OLIVEIRA (\*)



(\*) Gabriel Reis de Oliveira é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre e Doutorando em Filosofia pelo programa de pós-graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ (PPGLM/UFRJ).

A pesquisa base para a produção do artigo foi financiada pela Fundação John Templeton.

E-mail: [reisgabri@gmail.com](mailto:reisgabri@gmail.com)

**Resumo:** Recorro ao argumento de William R. Rowe (1979, 1984, 1988, 1996) que defende a baixa probabilidade da existência de Deus tendo em vista a nossa ignorância dos bens decorrentes dos males horrendos presentes no mundo. Depois de explicar esse argumento, apresento a resposta proposta por Stephen Wykstra (1984, 1996), que ficou conhecida como “teísmo cético”. Em seguida, passo a avaliar um ponto crucial da defesa de Wykstra, que é a analogia dos pais. A analogia dos pais é a visão de que o conhecimento de Deus, comparado ao nosso, é análogo ao conhecimento de um pai comparado a um bebê humano de um mês de idade. Desse modo, mesmo que houvesse bens decorrentes dos males horrendos permitidos por Deus, provavelmente seríamos ignorantes acerca de alguns deles. O debate de Wykstra e Rowe sobre a analogia dos pais se manteve por quase vinte anos, no final da década passada. Meu objetivo geral é analisar criticamente a analogia dos pais para determinar em que medida o argumento probabilístico de Rowe diminui a probabilidade de Deus existir.

**Palavras-chave:** Teísmo Cético; Mal; Analogia dos Pais; Wykstra; Rowe.

**Abstract:** I draw the argument of William R. Rowe (1979, 1984, 1988, 1996) which defends the low probability of the existence of God in sight of our ignorance of the goods resulting from the horrendous evils in the world. After explaining this argument, I present the answer proposed by Stephen Wykstra (1984, 1996), known as "skeptical theism". Then, I move on to assess a crucial point in Wykstra's defense, which is the parent analogy. The parent analogy is the view that the knowledge of God, compared to ours, is analogous to the knowledge of a parent compared to a one-month-old human child. Thus, even if there were goods derived from the horrendous evils allowed by God, we would probably be ignorant about some of them. Wykstra and Rowe's debate about the parent analogy has continued for almost twenty years, at the end of the past decade. My overall aim is to critically analyse the parent analogy to determine to what extent Rowe's probabilistic argument decreases the probability that existence of God.

**Key words:** Skeptical Theism; Evil; Parent Analogy; Wykstra; Rowe



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## INTRODUÇÃO

O problema do mal consiste na questão de saber como compatibilizar a existência do deus teísta, isto é, de um ser onipotente, onisciente e sumamente bom, com a existência do mal no mundo.

Contemporaneamente, o problema do mal é dividido entre o problema lógico do mal e o problema probabilístico (ou evidencial) do mal. Segundo o problema lógico do mal, a existência de Deus é logicamente incompatível com a existência do mal. Segundo o problema probabilístico, mesmo que a existência de Deus seja logicamente compatível com a existência do mal, não deixa de ser problemática parecendo oferecer um indício contra a existência de Deus. O meu objetivo neste artigo é apresentar o problema do mal na sua versão probatória e a resposta do teísmo cético, bem como analisar criticamente a resposta do teísmo cético, em especial, o seu apelo à analogia dos pais.

No que diz respeito ao problema probabilístico do mal, atribui-se a David Hume a primeira formulação deste, a qual se encontra esboçada nos seus *Diálogos sobre a Religião Natural*. O problema probabilístico tem sido influentemente defendido nos círculos filosóficos por William Rowe (1979, 1988 e 1996) e é à sua formulação que darei especial atenção.

### 1. O PROBLEMA PROBABILÍSTICO DO MAL DE WILLIAM ROWE

A versão probabilística do problema do mal busca mostrar que a existência do mal, embora logicamente consistente com a existência de Deus, é uma evidência contra a verdade do teísmo. O argumento afirma que existem certos fatos sobre o mal que fornecem apoio racional à crença de que o deus teísta não existe. Ao contrário da conclusão do argumento lógico do mal, esse argumento conclui afirmando que é improvável que Deus exista em vez de ser necessariamente verdade que Deus não exista.

William Rowe é o principal defensor do argumento probabilístico do mal. O argumento de Rowe se concentra em um tipo particular de mal em nosso mundo, os tipos de males paradigmáticos que fornecem evidência contra a crença racional em Deus. Ele

pensa que o mal pode ser justificável se levar a algum bem maior, um bem que não se pode alcançar sem esse mal. O seu ponto no argumento é que existem males injustificáveis que são evidências contra a existência de Deus. Portanto, a ideia é que mesmo que possamos justificar a existência de alguns males pelo bem que possibilitam, há males que não parecem ter uma tal justificação, ou seja, males gratuitos.

Pode-se enumerar três fases do argumento do mal desenvolvido por Rowe que foram publicados em artigos no fim do século XX, respectivamente, em 1979, 1988 e 1996. Em particular, na terceira fase do argumento do mal, Rowe mostra até que ponto os males do mundo reduzem a probabilidade da existência de Deus, o que torna essa maneira de apresentar o argumento mais vantajosa em comparação às versões anteriores do argumento. E é por essa razão que irei me concentrar nela.

A versão final do argumento de Rowe (1996) faz uso dos dois relatos de casos de mal citados nos argumentos anteriores. São eles: o sofrimento de um cervo morrendo em agonia como vítima de um incêndio florestal que sofre queimaduras horríveis, agonizando terrivelmente por vários dias antes que a morte alivie o seu sofrimento (chamaremos este caso de M1) e o sofrimento de uma garotinha em Flint, Michigan, que foi severamente espancada, estuprada e depois estrangulada no início do ano novo de 1986 (chamaremos este caso de M2) conforme relatado na *Detroit Free Press* de 3 de janeiro de 1986. A partir disso desses dois relatos, Rowe (1996) estabelece que

P: Nenhum bom estado de coisas que conhecemos é tal que justifique moralmente um ser onipotente e onisciente em obtê-lo permitindo M1 ou M2. (p. 263, todas as traduções são minhas)

Em outras palavras, entre os bons estados de coisas que conhecemos nenhum é tal que justifique Deus permitir M1 e M2

Se nenhum bem que conhecemos justifica Deus em permitir M1 e M2, a premissa *P* é verdadeira. E se *P* é verdadeira, Rowe (1996) tenta inferir a partir de *P* que

~G: Não há um ser onipotente, onisciente e sumamente bom. (p. 263)

O argumento visa mostrar que *P*, com algumas *informações de base (k)*, torna o teísmo menos provável do que não. Para demonstrar isso, Rowe argumenta a favor de *P* e recorre à noção de informação de base característica da teoria da probabilidade

bayesiana. E o que de fato diferencia esse argumento das formulações anteriores é seu apelo à teoria probabilística bayesiana.<sup>1</sup> A informação de base deve ser restrita à informação disponível e compartilhada pela maioria dos teístas e não-teístas que pensam nas questões criadas pelo problema do mal. Assim, essa informação de base não inclui a existência ou inexistência de Deus, a verdade ou falsidade de *P*, ou qualquer reivindicação explícita sobre se os bens que conhecemos são representativos de todos os bens que existem. Rowe inclui nas informações de base o conhecimento que temos da variedade e quantidade de males e bens que ocorrem e não ocorrem em nosso mundo.

Logo após, com o objetivo de responder se o mal é uma evidência contra a existência de Deus, Rowe (1996) coloca a seguinte questão:

$\Pr(G/P \& k) < \Pr(G/k)$ ? Isto é, será que *P* torna *G* menos provável do que seria de outra forma? (p. 266)

Nessa questão, Rowe quer determinar se alguém cujo conhecimento consistia em *k* teria, ao aprender *P*, uma razão para  $\sim G$ . Uma maneira de decidir essa questão é descobrir se  $\Pr(G/P \& k)$  é menor que  $\Pr(G/k)$ . Se for, *P* é uma razão para  $\sim G$ , pois *P* torna *G* menos provável do que seria de outra maneira. Consequentemente, Rowe se volta para a questão de saber se alguém cujo conhecimento consistia apenas em *k*, ao aprender *P*, teria uma razão para  $\sim G$ .

### 1.1 O ARGUMENTO A FAVOR DE *P*

Antes de ver como alguém poderia determinar se  $\Pr(G/P \& k)$  é menor que  $\Pr(G/k)$ , vejamos o argumento de Rowe a favor de *P*. Rowe (1996) afirma que a principal razão para acreditar em *P* é que

quando refletimos sobre algum bem que conhecemos, podemos ver que é muito provável, se não certo, que o bem em questão também não seja bom o suficiente para justificar Deus a permitir M1 ou M2 ou é tal que um ser onipotente e onisciente poderia realizá-lo (ou algum bem maior) sem ter que permitir M1 ou M2. [...] Em resumo, podemos ver que vários tipos de bens que conhecemos simplesmente não são bons o suficiente para justificar a permissão de males horrendos como M1 e M2. Por outro lado, para aqueles bens que conhecemos que parecem compensar M1 ou M2, a reflexão sobre eles nos leva

<sup>1</sup> Em termos gerais, de acordo com a teoria da probabilidade bayesiana, uma evidência é evidência a favor de uma hipótese, apenas no caso de a evidência aumentar a probabilidade dessa hipótese, ou seja, apenas quando  $\Pr(H/E) > \Pr(H)$ . Do mesmo modo, uma evidência é evidência contra uma hipótese, apenas no caso de a evidência diminuir a probabilidade dessa hipótese, ou seja, somente quando  $\Pr(H/E) < \Pr(H)$ . E para determinar se uma hipótese é provavelmente verdadeira ou não dada uma evidência, são necessárias atribuições de probabilidades iniciais.

a julgar que é muito provável, se não certo, que um ser onipotente possa ter realizado os bens em questão (ou alguns bens melhores) sem ter que permitir M1 ou M2. (p. 276-277)

Acerca do primeiro caso, em que vários tipos de bens que conhecemos não são bons o suficiente para justificar que Deus permita M1 e M2, Rowe cita como exemplo o prazer da garotinha receber brinquedos em seu aniversário. Tal prazer não é bom o suficiente para Deus permitir M2. Agora, considere a felicidade plena que a garotinha experimenta na presença eterna de Deus. Embora este bem possa justificar M2, é difícil acreditar que está além do poder de Deus realizar esse bem sem ter que permitir que M2 aconteça. Alguns teodicistas poderiam sugerir que se a garotinha continuasse viva, ela iria viver amargurada contra Deus, de modo que seria impedida por ela mesma de experimentar a felicidade plena na presença eterna de Deus quando morresse. Ora, Deus poderia ter atualizado circunstâncias diferentes em que a garotinha não ficaria amargurada contra Deus. De qualquer maneira, diz Rowe, será que Deus tem razão suficiente para permitir que ela morra sendo brutalmente espancada, estuprada e estrangulada? Dada a sua onipotência, não é sensato pensar que Deus não poderia ter permitido a sua morte precoce por meios mais humanos. Considerações semelhantes valem para o sofrimento do cervo. Além disso, Rowe também se baseia no fracasso de várias outras teodiceias em fornecer um bem justificador de Deus. Assim, temos boas razões para pensar que *P* é verdadeira.

## 1.2 O ARGUMENTO A FAVOR DE $\text{Pr}(G/P \ \& \ k) < \text{Pr}(G/k)$

Sobre se  $\text{Pr}(G/P \ \& \ k)$  é menor que  $\text{Pr}(G/k)$ , Rowe propõe responder esta questão apelando ao Teorema de Bayes. De acordo com o Teorema de Bayes, em que *k* é a informação de base compartilhada em comum por teístas e não teístas e  $\text{Pr}(G/P)$  se refere à probabilidade de *G* dada a suposição de que *P* é verdadeira, e  $\text{Pr}(P/G)$  se refere à probabilidade de *P* dada a suposição de que *G* é verdadeira, temos o seguinte:

$$\frac{\text{Pr}(G/P \ \& \ k)}{\text{Pr}(G/k)} = \frac{\text{Pr}(P/G \ \& \ k)}{\text{Pr}(P/k)}$$

A ideia que o teorema nos fornece é que *P* torna *G* menos provável do que seria de outra forma – ou seja,  $\text{Pr}(G/P \ \& \ k) < \text{Pr}(G/k)$ , somente se *G* torna *P* menos provável

do que seria de outra forma – ou seja,  $\Pr(P / G \ \& \ k) < \Pr(P / k)$ . Isso significa que se a existência de Deus torna o nosso desconhecimento do bem que justifica Deus em permitir M1 e M2 menos provável do que seria de outra forma, então o nosso desconhecimento do bem que justifica Deus em permitir M1 e M2 torna a existência de Deus menos provável do que seria de outra forma. Assim, o argumento a favor da irracionalidade da crença em Deus de Rowe depende de estabelecer que  $\Pr(P / G \ \& \ k) < \Pr(P / k)$ .

Como faremos isto? Em três passos. Primeiro, seguindo a mesma linha de pensamento de Rowe (1996, p. 267-274), devemos supor os valores de  $\Pr(G / k)$  e  $\Pr(P / G \ \& \ k)$ . Acerca de  $\Pr(G / k)$  Rowe atribui o valor de 0,5, de modo que  $k$  em si não torna nem teísmo nem ateísmo mais prováveis do que o outro, equilibrando e contrabalanceando, assim, ambos os pontos de vista de modo que a totalidade de  $k$  torna a probabilidade da existência de Deus em 0,5. Nesse sentido, assumimos um agnosticismo metodológico. Sobre  $\Pr(P / G \ \& \ k)$  Rowe atribui um valor de 0,5 para fins instrutivos, com a observação de que depois descobriremos que o valor atribuído não importa para demonstrar que  $\Pr(G / P \ \& \ k) > \Pr(G / k)$ , desde que seja menor que 1. Segundo, temos que reconhecer que  $\Pr(P / \sim G \ \& \ k)$  é igual a 1. Rowe (1996, p. 264) diz que “a inexistência de Deus é também uma condição suficiente da verdade de  $P$ .” Isso fica óbvio quando pensamos na negação de  $P$ . Afinal, aponta Rowe (1996, p. 264-265), “a negação de  $P$  afirma que Deus existe e que algum bem conhecido por nós justifica Deus a permitir M1 e M2. Como a negação de  $P$  é falsa, se Deus não existe,  $P$  é verdadeira se Deus não existe.” Rowe (1996, p. 283) ainda acrescenta numa nota de rodapé que é “útil ter em mente que a frase “Nenhum bem que conhecemos justifica Deus a permitir M1 e M2” está sendo usada aqui para expressar a negação da seguinte proposição: Deus existe e existe um bem que conhecemos e o justifica a permitir M1 e M2.” Logo, se não existe Deus, então nada de bom que se sabe justifica Deus a permitir o que quer que seja, pois não há Deus para a sua permissão ser justificada. Então, desde que  $P$  seja implicado por  $\sim G$ ,  $\Pr(P / \sim G \ \& \ k)$  é igual a 1. Por fim, devemos observar que a regra de eliminação diz que

$$\Pr(P / k) = [\Pr(G / k) \times \Pr(P / G \ \& \ k)] + [\Pr(\sim G / k) \times \Pr(P / \sim G \ \& \ k)]$$

A regra de eliminação é um princípio de médias ponderadas, de modo que a probabilidade de  $P$  dado  $k$  é tomada como sendo a média das probabilidades que a compõem, neste caso, a média das probabilidades de  $\Pr(G / k)$  e  $\Pr(P / G \ \& \ k)$ , e a média das probabilidades de  $\Pr(\sim G / k)$  e  $\Pr(P / \sim G \ \& \ k)$ . Assim, os componentes do lado



esquerdo no sinal de mais são ambos 0.5, pelo que temos 0.25 como produto no lado esquerdo do sinal de mais. E como  $\Pr(\sim G / k)$  é igual a 0.5 e  $\Pr(P / \sim G \& k)$  é 1 segue-se que o produto do lado direito do sinal de mais é 0.5. Dessa maneira, podemos ser precisos em estabelecer  $\Pr(P / k)$  como igual a 0.75. Logo,  $\Pr(P / G \& k) < \Pr(P / k)$ . Assim, já que se  $\Pr(P / G \& k) < \Pr(P / k)$  então  $\Pr(G / P \& k) < \Pr(G / k)$ , podemos concluir que  $\Pr(G / P \& k) < \Pr(G / k)$ . Isto é,  $P$  reduz a probabilidade de  $G$ . Além disso,  $P$  também a reduz abaixo de 0,5. Basta pensar em nossa atribuição de 0,5 a  $\Pr(G / k)$ . Assim, se tanto  $\Pr(G / k)$  quanto  $\Pr(P / G \& k)$  são iguais a 0,5, e  $\Pr(P / k)$  é igual a 0,75, segue-se do teorema de Bayes que  $\Pr(G / P \& k)$  é igual a 0,333. Portanto, Rowe está certo ao afirmar que  $P$  diminui a probabilidade de  $G$  e que  $P$  é, portanto, uma razão para  $\sim G$ .

Em resumo, Rowe (1996) diz que

O que estamos considerando é a justificativa que temos para a afirmação de que  $P$  torna  $\sim G$  provável. E o que vimos é que, dado que a probabilidade de  $G$  em nossas informações de base  $k$  é 0,5, existe um argumento convincente de que  $P$  torna  $\sim G$  mais provável que  $G$ . Então parece que estamos justificados em sustentar não apenas que  $P$  torna  $G$  menos provável do que de outro modo seria, mas também que  $P$  torna  $G$  menos provável que  $\sim G$ . Mas precisamos examinar mais profundamente o grau de apoio que  $P$  fornece a  $\sim G$ . (p. 270)

Como dito acima na citação, Rowe acredita que permanece uma questão importante sobre o grau de apoio que seu novo argumento fornece ao ateísmo. Pois o que foi estabelecido até agora é que a conjunção  $P \& k$  é uma boa razão para acreditar que  $G$  é menos provável do que  $\sim G$ . Porém, ter uma boa razão para acreditar que  $G$  é menos provável do que  $\sim G$  não é o mesmo que ter uma boa razão para acreditar que  $G$  é falso. Se, por exemplo,  $\Pr(G / P \& k)$  é igual a 0,45, podemos afirmar que  $P$  é uma boa razão para acreditar que  $G$  é menos provável do que  $\sim G$ . No entanto, uma vez que 0,45 é tão próximo de 0.5, não somos racionalmente levados a passar do agnosticismo ao ateísmo. O que supomos foi que  $\Pr(P / G \& k)$  não é maior que 0,5, e dada essa suposição, segue-se que  $\Pr(G / P \& k)$  não é maior que 0,333.

Rowe acredita que uma maneira da probabilidade  $\Pr(G / P \& k)$  ser menor do que 0,333 é diminuir a probabilidade de  $P$  dado  $G$  e  $k$ . Por exemplo, se alguém aceitar que  $\Pr(G / k)$  igual a 0,5 e  $\Pr(P / G \& k)$  é 0,25, então  $\Pr(G / P \& k)$  cairia abaixo de 0,2. Ao mesmo tempo, se o teísta mostrar que  $\Pr(P / G \& k)$  é muito alta, maior será a probabilidade de  $\Pr(G / P \& k)$ . Como Rowe (1996, p. 274) acertadamente diz que “se

[o teísta] conseguir mostrar que  $\Pr(P / G \& k)$  é muito alta,  $\Pr(G / P \& k)$  será bem próximo de 0,5. E isso, é claro, não é sem importância. Pois isso mostraria que P não diminui significativamente a probabilidade de G.”

O teísta tem boas razões para acreditar que  $\Pr(P / G \& k)$  é muito alta? Os teístas céticos acham que sim. É com essa questão que passamos a expor o teísmo cético.

## 2. TEÍSMO CÉTICO

As críticas mais proeminentes ao argumento probabilístico, conforme desenvolvido por Rowe, começam com Stephen Wykstra. Ele deu o pontapé inicial na resposta que contemporaneamente é conhecida por “teísmo cético”. Podemos resumir o argumento de Wykstra em três estágios:

### 2.1 O PRINCÍPIO DE CONDIÇÃO DE ACESSO EPISTÊMICO RAZOÁVEL

No primeiro estágio, Wykstra afirma que P torna G menos provável do que seria somente se for razoável acreditarmos que, se Deus existisse, a nossa situação epistêmica provavelmente seria diferente do que P afirma. O núcleo desse primeiro passo é o que ele chama de CAER (CORNEA, no original), um acrônimo para o princípio de Condição de Acesso Epistêmico Razoável. CAER é uma condição de quando algumas evidências apoiam uma hipótese. A melhor versão do CAER formulado por Wykstra e Perrine (2012) diz que:

(CAER) Para a pessoa P na situação cognitiva S, P tem direito de alegar que a nova evidência E é uma evidência alavancadora para a hipótese H somente se for razoável que P acredite que: a probabilidade condicional de E dado  $\sim H$  – isto é,  $\Pr(E / \sim H \& k)$  – está abaixo de 0,5.<sup>2</sup> (p. 14)

<sup>2</sup> Essa condição é fortemente internalista. Segundo relatos internalistas de justificação, o agente doxástico deve ter (ou ser capaz de ter) um acesso privilegiado ou consciente das razões que tornam a sua crença justificada para ter a sua crença epistemicamente justificada. Embora as discussões do CAER tipicamente tomem essa visão de justificativa como garantida, epistemólogos contemporâneos a rejeitam por uma série de razões, cf. William Alston em “Concepts of Epistemic Justification” em seu *Epistemic Justification: Essays in the Theory of Knowledge* (Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989) e Alvin Plantinga, *Warrant: The Current Debate* (New York: Oxford University Press, 1993). Os externalistas sustentam que não é necessário que o agente tenha um acesso privilegiado ou consciente das razões que tornam a sua crença justificada para ter a sua crença seja justificada. Wykstra e Perrine (2012) oferecem a seguinte versão externalista do CAER que denominam de CORE: (CORE) Na situação cognitiva S, que fornece novas informações E, E é uma evidência alavancadora para a hipótese H somente se for verdade que: a probabilidade condicional de E em  $\sim H$  – isto é,  $\Pr(E / \sim H \& k)$  – está abaixo de 0,5. Assim, de acordo com Wykstra e Perrine (2012, p. 377) o “CAER expressa uma restrição internalista sobre quando alguém



Wykstra e Perrine (2012, p. 380) listam três condições necessárias para que algo conte como evidência alavancadora. A primeira é que a evidência alavancadora deve ter uma informação que, ao ser obtida, altere a probabilidade da hipótese H em relação ao que era anteriormente à obtenção de E. A segunda condição necessária é que tal “evidência a favor ou contra uma hipótese [deve ser] suficientemente forte para mudar a credibilidade racional de uma hipótese de um estado quadrado para outro” (p. 381). Os estados quadrados (*squares states*) são atitudes doxásticas: crença, não-crença e descrença. Terceiro, a noção de evidência alavancadora é *prima facie*, isto é, ela quer determinar o peso de algumas evidências em particular, ao invés de todas as evidências a favor e contra uma hipótese, partindo, assim, de uma posição neutra ou agnóstica acerca da hipótese. Ou seja, devemos colocar cada hipótese em questão na mesma posição de não-crença quadrada, isto é,  $\Pr(H) = 0,5$ . E depois ver se o acréscimo de evidência nas hipóteses em questão leva à crença ou descrença na hipótese. Se isso acontecer, é uma evidência alavancadora; se não, não é. Evidência alavancadora é apenas outra maneira de falar de uma evidência bastante forte.

Para ver a plausibilidade intuitiva, considere a seguinte analogia: suponha que um médico olhe para uma agulha de seringa que caiu no chão e não veja o vírus na agulha. Ele tem o direito de alegar que não há vírus na agulha? Não, porque se houvesse vírus na agulha, sua situação cognitiva seria a mesma – ele não veria o vírus na agulha. Seja não ver o vírus na agulha a evidência E e não ter vírus na agulha a hipótese H. Nesse caso, a evidência E não atende a condição do CAER, pois CAER diz que a evidência E, o médico não ver o vírus na agulha, é uma evidência alavancadora para H, que não há vírus na agulha, somente se: se  $\sim H$  for verdadeira, que há vírus na agulha, então E provavelmente seria diferente. Em termos probabilísticos, para que E seja uma evidência alavancadora de H é necessário que a probabilidade de E dado  $\sim H$ , isto é,  $\Pr(E / \sim H)$ , esteja abaixo de 0,5. O que não é o caso, pois supondo que a probabilidade de haver vírus na agulha,  $\Pr(H)$ , seja 0,5, não ver o vírus na agulha é exatamente o que o médico deveria esperar caso houvesse vírus ali, ou seja,  $\Pr(E / \sim H)$  é 0,5. Nesse sentido, a pergunta que devemos fazer é: Rowe tem o direito de inferir de P de que não existem bens que justificam a permissão

---

tem o direito de considerar E como uma forte evidência para H, enquanto o CORE expressa uma restrição externalista sobre quando E realmente é uma forte evidência para H.”

de Deus de M1 e M2? De acordo com o CAER, em uma situação epistêmica onde temos  $P$ , apenas estamos justificados a afirmar que Deus não existe ( $\sim G$ ) se for razoável acreditar que  $\Pr(P / G \ \& \ k)$  é menor que 0,5.

## 2.2 A ANALOGIA DOS PAIS

O segundo estágio afirma que se tivermos razões para pensar que, se Deus existisse, a nossa situação epistêmica seria a mesma que  $P$  afirma, então não é razoável acreditar que  $P$  diminuí a probabilidade de  $G$ . Isto é o que já dissemos: se  $\Pr(P / G \ \& \ k)$  for alto, então não é razoável acreditar que  $\Pr(G / P \ \& \ k)$  é significativamente menor que  $\Pr(G / k)$ .

E, finalmente, Wykstra apela à analogia dos pais para fornecer uma razão para pensarmos que, se Deus existisse, a nossa situação epistêmica seria a mesma que  $P$  afirma. Os defensores da analogia dos pais normalmente sustentam a visão de que o conhecimento de Deus, comparado ao nosso, é análoga à de um pai para um bebê humano de um mês de idade. Do mesmo modo que um bebê de um mês de idade não tem capacidade para discernir as razões de seus pais pelas dores que eles permitem que ele sofra – por exemplo, ao ministrarem uma vacina – não há uma boa razão para pensar que teríamos acesso epistêmico às várias razões da mente onisciente do Criador para permitir males específicos. Nas palavras de Wykstra (1984):

A cavilha da minha crítica é que se o teísmo for verdadeiro, isso é exatamente o que alguém esperaria: pois se consideramos cuidadosamente o tipo de ser que o teísmo propõe para a nossa crença, é inteiramente esperável – dado o que sabemos dos nossos limites cognitivos – que os bens em virtude dos quais esse Ser permite os sofrimentos que conhecemos deveriam muito frequentemente não serem dados a conhecer. Visto que esse estado de coisas é exatamente o que esperaríamos se o teísmo fosse verdadeiro, como a sua ocorrência pode ser um indício contra o teísmo? (p. 91)

Pela analogia dos pais,  $\Pr(P / G \ \& \ k)$  é extremamente alto, próximo de 1. Pois mesmo que existam bens que justificam a permissão divina de M1 e M2, o nosso conhecimento desses bens justificadores é tão provável quanto uma criança de um mês de idade conhece a maioria dos propósitos de seus pais para as dores que eles permitem que ela sofra, ou seja, é improvável. Uma vez que é improvável que conheçamos os bens

compensadores de Deus se ele existisse, a nossa situação cognitiva seria exatamente como é dita por *P*. Se a analogia dos pais for correta, Deus existe e há um bem que justifica a permissão de M1 e M2, ainda que sejamos ignorantes das razões de Deus para permitir M1 e M2, isto é, *P* seja verdadeira. Pelo que  $\Pr(G / P \ \& \ k)$  é igual a  $\Pr(G / k)$ . Logo, não estamos justificados a inferir, como Rowe pensou, que Deus provavelmente não existe de *P*: Não sabemos o que justifica Deus a permitir M1 e M2. De modo que *P* não seria uma boa razão para pensar que Deus provavelmente não existe, reduzindo significativamente a probabilidade de *G*.

Existem duas alternativas se quisermos criticar o teísmo cético de Wykstra, Primeiro, podemos argumentar que o CAER, como um princípio de justificação epistêmica, é significativamente defeituoso. Segundo, podemos afirmar que, embora o CAER seja um bom critério de racionalidade, não representa dificuldade ao argumento probabilístico, já que o raciocínio de Rowe satisfaz a condição e, portanto, a analogia dos pais é problemática.

O leitor pode consultar dois argumentos desenvolvidos contra o CAER (Graham & Maitzen, 2007; McBrayer, 2009)<sup>3</sup> e as suas respectivas respostas (Wykstra, 2007; Wykstra & Perrine, 2012). Por questões de objetivo, irei concentrar-me apenas na analogia dos pais. Creio que até aqui foi estabelecido importância da analogia dos pais para a bloquear o argumento de Rowe. Mas a analogia dos pais é boa de modo a anular completamente o argumento probabilístico? Para responder, passo a avaliar a analogia dos pais desde o início do debate.

### 3. AVALIAÇÃO DA ANALOGIA DOS PAIS

O objetivo desta seção é esclarecer e avaliar a razão pela qual Wykstra argumenta que *P* não diminui a probabilidade da existência de Deus no argumento de Rowe, pois, se Deus existisse, é provável que o bem compensador em relação pelo qual Deus permite M1 e M2 seja um bem além do nosso conhecimento. É precisamente esta alegação

---

<sup>3</sup> Andrew Graham e Stephen Maitzen argumentaram que a CAER viola o princípio do fechamento sob implicação conhecida e Justin P. McBrayer argumentou de que as formulações iniciais de CAER implicam um grande ceticismo indutivo.

baseada na analogia dos pais proposta por Wykstra que Rowe questiona em seus ensaios, ao invés do próprio CAER. Passemos, então, às respostas de Rowe a analogia dos pais conforme empregada por Wykstra.

### 3.1 A PRIMEIRA RESPOSTA DE ROWE À ANALOGIA DOS PAIS

Rowe (1984) entende que Wykstra assume que os bens justificadores de M1 e M2 ainda não ocorreram e, portanto, estão além do nosso conhecimento, ou que, se eles ocorreram, são desconhecidos por criaturas como nós. Rowe responde que a mera suposição de que Deus existe não nos dá nenhuma razão para pensar como Wykstra sugere. O fato de Deus ter um conhecimento superior aos dos seres humanos não significa que o bem ocorra tão longe no futuro que provavelmente não saberemos o que é. Muito menos significa que, se o bem acontecer logo após o sofrimento, ele será desconhecido por nós. Rowe (1984) escreve:

Se Deus existe, é realmente provável, se não certo, que a mente de Deus compreenda muitos bons estados de coisas que não são obtidos e que, antes de serem obtidos, são tais que somos simplesmente incapazes de pensar ou imaginar. Isso é razoavelmente claro. Mas a mera suposição de que Deus existe não nos dá nenhuma razão para supor que os bens maiores em virtude dos quais ele permite a maioria dos sofrimentos são bens que surgem muito no futuro dos sofrimentos de que estamos cientes, ou que, uma vez que eles são obtidos, continuamos a ignorá-los e sua relação com os sofrimentos. (p. 98)

Assim, Rowe (1984, p. 99) conclui que Wykstra não forneceu justificativas adequadas para afirmarmos que nunca saberemos muitos dos bens justificadores da permissão de Deus para determinados males.

E se expandirmos a visão teísta, incluindo nela afirmações religiosas como a doutrina paulina, de que os sofrimentos deste mundo não se comparam com as bênçãos a serem reveladas no fim do mundo? Dessa forma, poderíamos afirmar que o que vemos agora em M1 e M2 não seria diferente se Deus existisse, pois no fim do mundo o bem compensador aparecerá e excederá em muito o sofrimento agora experimentado. Rowe (1984, p. 99) considera tal possibilidade e afirma que dado esse teísmo expandido, “temos alguns motivos para pensar que o sofrimento da jovem corça [ou da garotinha] pode muito bem aparecer para nós do jeito que parece.” Rowe (1984) segue dizendo que

como os fatos sobre o sofrimento não dizem nada contra o teísmo expandido, se o teísmo restrito [a visão de que existe um ser onipotente, onisciente e sumamente bom que criou o mundo descompromissada com reivindicações religiosas] implicava o teísmo expandido (ou algo próximo a ele), a objeção de Wykstra seria decisiva contra minha alegação de que os fatos sobre o sofrimento tornam o teísmo restrito improvável. (p. 99)

A questão crucial, portanto, é se o teísmo restrito implica em teísmo expandido. Outra maneira de colocar isso é se a noção de que os bens pelos quais Deus permite o sofrimento estão além do nosso conhecimento é implicado pelo teísmo restrito. Wykstra parece pensar que sim: o teísmo restrito implica que grande parte dos bens que justificam a permissão divina estão além do nosso conhecimento. Rowe pensa que esse não é o caso. Ele argumenta que tudo o que está implícito no teísmo restrito é que Deus, em razão de sua onisciência, apreende bens além do nosso conhecimento, mas isso não implica que esses bens sempre estarão além do nosso conhecimento.

### 3.2 A SUPOSIÇÃO DE FUTURIDADE

Na parte final de um artigo posterior, Wykstra (1996) se volta para essa objeção que Rowe faz contra a suposição de que desconhecemos os bens justificadores da permissão de Deus. Para Wykstra (1996, p. 141), o movimento de passar de “a mente de Deus apreende muitos bens além do nosso conhecimento” para “é provável que os bens pelos quais Deus permita muitos sofrimentos estejam além do nosso conhecimento” se baseia na suposição de que os bens pelos quais Deus permite muitos sofrimentos conhecidos são bens futuros e, portanto, desconhecidos para nós. Wykstra chama isso de “Suposição de Futuridade” e explica que Rowe nega que o teísmo restrito por si só nos dá motivos para pensar que a Suposição de Futuridade é verdadeira.

Devemos notar, como Nick Trakakis (2007, p. 109-110) faz, que a Suposição de Futuridade contempla apenas uma das duas condições possíveis de Rowe para concluirmos que os bens em relação aos quais Deus permite o sofrimento estão além do nosso conhecimento. Segundo Rowe, deve-se demonstrar que os bens maiores pelos quais Deus permite são bens que surgirão no futuro *ou* permanecem desconhecidos por nós, mesmo depois de terem sido obtidos. E a Suposição de Futuridade diz respeito apenas aos bens que surgirão no futuro.

Portanto, será que a principal tarefa de Wykstra permanece ser demonstrar que o teísmo restrito implica que a Suposição de Futuridade é verdadeira?

Trakakis (2007, p. 109-110) pensa que a Suposição de Futuridade formulada por Wykstra não é relevante para responder a Rowe. Pense na seguinte questão: se aceitarmos que a mente de Deus compreende bens além do nosso conhecimento e que os bens pelos quais Deus permite o sofrimento serão realizados no futuro, segue-se que os bens em relação aos quais Deus permite o sofrimento estão além do nosso conhecimento? Devemos observar que existem determinados bens que, se Deus existe, serão realizados no futuro e temos conhecimento. Por exemplo, a bem-aventurança eterna com Deus que é um bem futuro e temos conhecimento, por menor que seja a nossa compreensão. Portanto, não se pode inferir que os bens que estão no futuro estão além do nosso conhecimento. O que Rowe e Wykstra deveriam dizer, segundo Trakakis (2007, p. 110), é que para estarmos justificados a acreditar que os bens em relação aos quais Deus permite o sofrimento estão além do nosso conhecimento, deve-se justificar que os bens compensadores que justificam a permissão divina de determinados males são bens que estão no futuro que são desconhecidos por nós antes da obtenção (ou que, uma vez que eles são obtidos, continuamos a desconhecê-los), ao invés de apenas dizer que os bens pelos quais Deus permite o sofrimento serão realizados no futuro. Portanto, conclui Trakakis (2007), mesmo que Wykstra justifique a Suposição da Futuridade, isso não nos levaria a inferir que os bens pelos quais Deus permite determinados males estão além do nosso conhecimento da ideia de que a mente de Deus compreende bens além do nosso conhecimento, já que bens futuros não implicam em bens desconhecidos e a Suposição de Futuridade não lida com os bens que acontecem e ainda assim são desconhecidos por nós.

Discordo de Trakakis ao achar que a Suposição de Futuridade não é relevante para responder a Rowe. A razão é que temos a intuição de que o que está no futuro remoto, em princípio, é desconhecido por nós a menos que tenhamos uma boa razão que nos leve a conhecê-los. De modo que bens futuros remotos, em princípio, são desconhecidos por nós a menos que tenhamos uma boa razão que nos leve a conhecê-los. Assim, a Suposição de Futuridade permanece relevante para responder Rowe.

Vejamos como Wykstra argumenta a favor da Suposição de Futuridade.



Ao tratar propriamente da Suposição de Futuridade, Wykstra rejeita a exigência de Rowe de nos atermos apenas ao teísmo restrito, pois, se alguém quiser fazer um julgamento de probabilidade com base em evidências, deve se basear em todas as evidências relevantes. Como Wykstra (1996, p. 142) argumentou, “uma investigação adequada deve perguntar, usando como recursos outras coisas que sabemos independentemente, se temos motivos para pensar que, se Deus existe, não surpreende que o nosso universo seja” tal que não conheçamos os bens justificadores da permissão divina. Ele não nos pede que consideremos tudo o que sabemos que possa ser relevante para esse problema. Como no seu artigo de 1984, ele utiliza apenas de um recurso: o que sabemos independentemente de nossas próprias capacidades cognitivas. Wykstra (1996) coloca a questão da seguinte maneira:

Suponha que encontremos, por exemplo, que os humanos não possam ver, por poderes não auxiliados, como será a vida daqui a N anos. A questão seria então se temos motivos para pensar que os bens de Deus para os sofrimentos estariam dentro de um horizonte de N anos. Certamente, que esse deve ser o horizonte de nossa cognição não se segue apenas do Teísmo Central [que estamos chamando de teísmo restrito] (assim como não se segue do materialismo naturalista). Poderíamos imaginar criaturas que são como nós em outros aspectos, mas que têm horizontes cognitivos muito maiores. Mas, para derrotar a indução de Rowe, devemos perguntar como é esperado que os bens com propósitos de Deus estejam dentro de nossa compreensão, dado o que realmente sabemos sobre nossos limites cognitivos. Portanto, se tivéssemos motivos para pensar que os bens propostos por Deus estariam frequentemente além do horizonte de N anos, teríamos motivos para pensar que eles estariam além do nosso alcance. (p. 142-143)

Ora, sabemos que de fato não podemos conhecer o futuro remoto a menos que tenhamos uma boa razão que nos leve a conhecê-lo. Portanto, dado o que sabemos de nossos limites cognitivos, é verdade que o teísmo restrito não nos dá nenhuma razão para pensar que os bens compensadores de Deus frequentemente estariam em um futuro distante? Wykstra argumenta que não. Ele observa o seguinte: suponha que comecemos com a crença no que podemos chamar de naturalismo restrito, em que o universo é dirigido por processos totalmente naturalistas, de modo que não haja um propósito final para a vida e nenhum propósito futuro para os vários acontecimentos no mundo. Dada a nossa crença no naturalismo, é razoável acreditarmos que os males para os quais não vemos propósitos divinos de fato não tenham propósito algum. Por outro lado, suponha que mudemos a nossa visão do naturalismo restrito para o teísmo restrito. Se Rowe está correto, essa mudança de perspectiva não tornaria mais razoável pensar que males

aparentemente sem propósito têm boas razões desconhecidas por nós. Porém, não parece razoável acreditarmos que a mudança do naturalismo restrito para o teísmo restrito não aumente a probabilidade de que, se algum sofrimento atual servisse a um bem superior, ele estaria num futuro distante.

Para demonstrar a irracionalidade do pensamento de Rowe, Wykstra recorre novamente à analogia dos pais. Ele pede para considerar se é provável que um mal que os pais permitem na vida de seus filhos esteja conectado a algum bem compensador num futuro remoto. Nesse cenário, Wykstra (1996, p. 143) questiona se a probabilidade do mal-estar conectado ao bem deve “ser afetada por nossa visão sobre se a situação da vida da criança é o resultado do planejamento dos pais, e não o mero acaso? Em caso afirmativo, também deve ser afetada por nossa estimativa em relação à inteligência, caráter e capacidade dos pais?”

Quanto menos inteligentes, menos cuidadosos e menos capazes, mais improvável é que, quando permitem que seus filhos suportem um mal que não possui um bem previsível, eles estejam pensando no futuro da criança. Quanto menor a inteligência dos pais, ou até mesmo nenhuma inteligência como o acaso, mais é improvável o bem-estar conectado com o mal. Mas não só a inteligência, mas também quanto menor a preocupação que dão ao futuro da criança – o que é exibido no cuidado à criança pelo caráter dos pais – menor é a probabilidade da conexão. Porém, não apenas a falta de inteligência e caráter diminuem tal probabilidade, também a falta de capacidade de tornar as suas disposições atuais moldadas pelos bens futuros diminuem a probabilidade do bem-estar conectado com o mal. Na medida em que os pais são deficientes em todos esses aspectos, temos menos razões para pensar que algum sofrimento atual é para bens no futuro distante.

Por outro lado, quanto mais inteligentes, atenciosos e capazes forem os pais, maior a probabilidade de que o que eles fazem e permitem agora seja feito com vistas a benefícios futuros para seus filhos. O bem futuro dos filhos depende de três coisas que dizem respeito aos pais, diz Wykstra (1996, p. 144), “sua compreensão cognitiva de bens futuros, a consideração que eles dão aos bens que estão temporariamente remotos e seu poder de moldar os futuros eventos por ações presentes.” Se é assim, argumenta Wykstra (1996),

Analogamente, se o nosso universo é o resultado de processos atômicos cegos, que não têm nenhuma noção do futuro, que são totalmente indiferentes a bens ou males remotos e imediatos, sofrimento ou felicidade, e que não têm poder para agir intencionalmente, então, é extraordinariamente improvável que muitos sofrimentos sirvam para compensar os bens, muito menos que, se o fizerem, esses bens estarão frequentemente em um futuro distante. A probabilidade disso aumenta se o mundo é obra de alguém com inteligência e benevolência, e aumenta ainda mais à medida que aumentamos nossa estimativa do alcance, do cuidado e da capacidade desse ser em relação à realização de bens futuros. (p. 144-145)

Em resumo, Wykstra acredita que, quando adicionamos ao teísmo restrito o nosso conhecimento de nossas próprias capacidades cognitivas, além de seu argumento da Analogia dos Pais, Rowe está errado ao pensar que  $Pr(P/G)$  é baixa e, assim, que  $P$  reduz significativamente a probabilidade de  $G$ .

Penso que a argumentação de Wykstra neste ponto é bastante convincente. Em particular, destaco dois pontos. Rejeito a restrição de Rowe ao dizer que devemos apenas levar em conta o teísmo restrito, já que se o argumento de Rowe é indutivo e probabilístico, devem se basear nas evidências relevantes disponíveis, em especial, nas nossas limitações cognitivas e, talvez, até em afirmações religiosas. Também considero que Wykstra está certo ao apontar que a mudança de alguém da crença no naturalismo restrito para a crença no teísmo restrito oferece razões para acreditar que é provável que os bens pelos quais Deus permite muitos sofrimentos estejam além do nosso conhecimento.

### 3.3 UM NOVO ARGUMENTO CONTRA A ANALOGIA DOS PAIS

Na sexta seção de um artigo que Rowe (1996) escreve em resposta ao ensaio de Wykstra (1996), ele emprega uma estratégia diferente para afirmar que  $Pr(P/G \& k)$  não é alta.

Rowe (1996) não insiste na distinção entre diferentes tipos de teísmo, mas argumenta que a analogia dos pais não é boa. Pois diferente de nós adultos, “uma criança de um mês de idade, não desenvolveu os conceitos necessários para contemplar a proposição de que bons propósitos podem justificar os pais em permitir dores.” (p. 275) A lacuna entre o intelecto de Deus e o nosso não é comparável à lacuna entre as

habilidades cognitivas de um pai e seu bebê de um mês de idade. Para sustentar essa afirmação, Rowe (1996) continua:

Os seres humanos adultos, por outro lado, têm o equipamento intelectual para distinguir bens intrínsecos de bens extrínsecos, para distinguir diferentes tipos de bens intrínsecos, para reconhecer certos bens intrínsecos como superiores a outros, para formar uma ideia de bens que nunca foram experimentados pelos seres humanos vivos na terra (por exemplo, felicidade plena na presença eterna de Deus), e fazer alguns julgamentos razoáveis sobre quais bens um ser onipotente seria (ou não) capaz de produzir sem permitir vários casos de sofrimento horrendo. [...] Portanto, conhecemos muitos bens e alguns dos bens mais elevados que os seres humanos podem experimentar. (p. 275)

E o que dizer do argumento de Wykstra que, quanto maior o grau de inteligência, cuidado e capacidade dos pais, maior a probabilidade de que o sofrimento atual permitido da criança sirva para bens no futuro distante? Rowe observa que as diferenças entre um pai com inteligência, cuidado e capacidade finita com a inteligência, cuidado e capacidade infinita de Deus geram desanalogias significativas entre o pai amoroso e Deus. Rowe (1996) nota três. São elas:

[1] O pai ou a mãe não evita o sofrimento do filho (devido à doença etc.), simplesmente porque o pai ou mãe desconhece a causa do sofrimento ou é incapaz de impedir o sofrimento.

[2] O pai ou mãe não impede o sofrimento do filho porque ele tem outros deveres a cumprir que o impedem de estar em posição de impedir o sofrimento. Ao contrário de Deus, os pais não podem estar em todos os lugares ao mesmo tempo.

[3] O pai ou mãe permite que sofrimentos presentes por bens distantes, não porque esses bens sejam incapazes de existir mais cedo ou melhor por estarem distantes, mas devido à inteligência e capacidade insuficientes para realizar os bens no presente ou no futuro próximo. (p. 276)

Não satisfeito em apontar apenas as desanalogias supracitadas, Rowe acredita que há uma fraqueza ainda maior no argumento baseado na analogia entre Deus e os pais amorosos. Esta fraqueza reside na diferença entre Deus e um pai amoroso quando permite que seu filho sofra intensamente por um bem distante que não poderia ser realizado de outra forma. No caso do pai amoroso, o pai dá atenção à criança durante todo o processo de sofrimento, além de confortá-la e expressar sua preocupação e amor por ela de maneiras perceptíveis pela criança. Também explicam, quando possível, porque o sofrimento é necessário.

Com Deus, essas coisas não são verdades. Há vários seres humanos, incluindo crentes em Deus, que sofrem horrivelmente sem nenhuma percepção consciente da

presença, atenção, conforto, preocupação e explicação de Deus. Pelo que, conclui Rowe (1996, p. 276), “não nos foi dado um bom motivo para pensar que, se Deus existe, os bens que o justificam ao permitir muito sofrimento humano e animal provavelmente estarão além da nossa compreensão.”

O que podemos dizer acerca dessa nova resposta de Rowe à analogia dos pais? A primeira observação que faço é que a maior parte das desanalogias citadas não são relevantes para determinar que os bens pelos quais Deus permite males específicos serão conhecidos por nós. O fato de os pais não evitarem o sofrimento do filho por desconhecerem a causa e serem incapaz de impedir o sofrimento não é relevante para esse ponto. Nem que os pais só não impedem o sofrimento porque possuem obrigações em outros lugares. Tampouco os pais darem atenção à criança, confortá-la e demonstrar o amor durante o sofrimento influencia na noção de que conhecemos os bens pelos quais Deus permite males. Tais fatos na relação de pais amorosos e filhos não fornecem nenhuma razão para pensar que a criança seria capaz de entender os propósitos de seus pais, mas apenas demonstram que a analogia dos pais é fraca, portanto, não se pode concluir o que se pretende com ela, que Deus opera em vista de bens que estão além do nosso conhecimento. Até esse ponto, Rowe é convincente em demonstrar que a probabilidade de  $(P / G \& k)$  não é alta. No entanto, a maneira como Rowe fez uso da analogia dos pais de Wykstra pode ser também usada para demonstrar que  $(P / G \& k)$  é extremamente baixa. Pois reconhecendo que Deus é capaz de impedir o sofrimento das pessoas, esperaríamos que um Deus sumamente bom esconda deles o fato de que ele existe, os ama e se importa com as pessoas que sofrem por causa de bens desconhecidos? Dificilmente. O argumento de Rowe pode ser usado não apenas para bloquear a conclusão pretendida pela analogia dos pais, como ele propôs, mas também pode ser usado para virar o jogo contra o teísta cético, demonstrando a necessidade da presença perceptível e amorosa de Deus no sofrimento dos seus filhos. Trent Dougherty (2012) observa que

O problema central da defesa expandida de Wykstra da analogia dos pais é que, mesmo que seja verdade que a capacidade de planejar o futuro aumentará proporcionalmente à escala das três propriedades que ele menciona, a probabilidade de transparência também aumentará proporcionalmente à escala dessas três propriedades. [...] Quanto mais benevolentes os seres, mais eles gostariam que os sofredores entendessem as razões pelas quais estão autorizados a sofrer. E quanto mais sabedoria eles tivessem, mais provavelmente saberiam como fazê-lo. E quanto mais poder eles tivessem, maior a probabilidade de conseguirem que isso acontecesse. (p. 23)

Sabemos que o nosso sofrimento é aumentado por desconhecermos tais bens que advém dos males. E se um pai amoroso gostaria de diminuir o sofrimento do filho comunicando, se possível, as boas razões pelas quais o filho está sofrendo, Deus também gostaria de comunicar, se possível, as boas razões pelas quais os seus filhos estão sofrendo.

A segunda observação que faço, como também nota Dougherty (2012) é que Wykstra não nos diz em momento algum o porquê Deus não nos daria faculdades cognitivas para compreender os bens derivados dos sofrimentos presentes. E devo acrescentar que mesmo o apelo de Wykstra à analogia dos pais e sua afirmação de que a inteligência, a bondade e a capacidade de Deus fazem os bens estarem num futuro remoto, de modo a serem desconhecidos por nós, não justifica em nada que Deus não nos daria faculdades cognitivas para compreender os bens derivados dos sofrimentos presentes.

A terceira observação é que devemos reconhecer o mérito de Rowe ao notar que a lacuna entre o intelecto de Deus e o nosso não é comparável à lacuna entre as habilidades cognitivas de um pai e seu bebê de um mês de idade. Não temos uma boa razão para pensarmos que somos como bebês de um mês de idade comparados com Deus em aspectos relevantes. Portanto, a analogia dos pais não nos leva a concluir que deveríamos ser ignorantes acerca dos bens divinos que justificam a permissão de males horrendos. Em um argumento de conclusão semelhante, John R. Schneider (2020, p. 66) se baseia na premissa teológica de que nas fontes bíblicas (e podemos incluir outras fontes de revelação pertencentes as outras religiões), Deus deu aos seres humanos inúmeras exortações, avisos e mandamentos, além de várias explicações doutrinárias, como os conceitos neotestamentários de justificação, fé e expiação, que pressupõem capacidades cognitivas adultas para a compreensão. Schneider diz que esse fato teológico conta contra a analogia dos pais, mesmo que ainda haja um abismo cognitivo entre Deus e os seres humanos. Pois Deus pode facilmente tornar compreensíveis as razões dos males que acontecem, pelo menos ao ponto de tranquilizar as pessoas que sofrem, já que Deus permite que os seres humanos entendam conceitos teológicos complexos.

Portanto, dado as três observações feitas, o cenário do silêncio divino é extremamente implausível dado a crença de que Deus é um pai amoroso. Diante dessa dificuldade, a alternativa que o teísta possui é abandonar a crença de que Deus é um pai



sumamente bom. Acredito que nenhuma visão teísta cometa tal sacrilégio. Pelo que o deus teísta, dado  $P$ , provavelmente não existe. Resta-nos a questão do quanto  $P$  diminui a probabilidade de Deus existir.

## CONCLUSÃO

O fato de Deus ser um pai onipotente, onisciente e sumamente bom, conforme vimos, nos leva a acreditar que Deus quer, sabe e é capaz de (i) impedir o sofrimento das pessoas, (ii) revelar a sua existência, amor e preocupação com os que sofrem por causa de bens desconhecidos, (iii) nos dar capacidades cognitivas para compreender os bens derivados dos sofrimentos e (iv) tornar compreensíveis as razões dos males que acontecem. Se pela analogia dos pais  $\Pr(P / G \& k)$  é próximo de 1, na ausência de uma boa razão para pensar que seríamos ignorantes dos bens provenientes dos males, a probabilidade diminui pela metade, pelo que  $\Pr(P / G \& k)$  é igual a 0,5, em que  $G \& k$  não torna nem mais e nem menos provável  $P$ . Mas de i-iv, temos razões para pensar que  $\Pr(P / G \& k)$  é próximo de 0,1 enquanto não tivermos uma boa razão para pensar que seríamos ignorantes dos bens provenientes dos males e só tivermos razões para pensar que não seríamos ignorantes. Usando o Teorema de Bayes, o princípio de médias ponderadas, as informações em  $k$  e as devidas atribuições de probabilidade anteriormente especificadas,  $\Pr(G / P \& k)$  é igual a 0,05, significativamente menor do que  $\Pr(G / k)$  que é 0,5. Assim, dado  $P$ ,  $\sim G$  é noventa e cinco vezes mais provável que  $G$ . A chance de Deus existir dado  $P$  é de apenas 5 por cento. Portanto, pelo CAER,  $P$  é uma evidência alavancadora para  $\sim G$ , levando-nos do agnosticismo para o ateísmo (ou, no mínimo, a acreditar racionalmente que o ateísmo é preferível ao teísmo).

Rowe (1996, p. 266) afirma que mesmo que o argumento do mal torne irracional uma pessoa acreditar em Deus, ela pode ter evidências mais fortes da existência de Deus de modo a contrabalancear e aumentar a probabilidade da existência de Deus. No entanto, Rowe ignora que se alguém aceita que o argumento probabilístico do mal reduz a probabilidade de que Deus exista em 0,05 (ou até mesmo abaixo de 0,5), é necessário ter evidências de que existe um ser sumamente bom. E enquanto algum argumento teísta não

tiver demonstrado a existência de um ser sumamente bom, somos justificados racionalmente em acreditar que o deus teísta não existe.

Concluimos que a analogia dos pais não nos fornece motivos razoáveis para pensar que os bens pelos quais Deus permite muitos sofrimentos seriam indiscerníveis para nós. Os teístas devem recorrer a alguma razão que justifique a permissão divina dos males horrendos ou a outra razão que justifique o nosso desconhecimento das razões pelas quais Deus permite sofrimentos específicos. Enquanto isso não é feito, somos justificados em acreditar que  $P$  reduz significativamente a probabilidade da existência de Deus.

#### REFERÊNCIAS:

- DOUGHERTY, Trent. “Reconsidering the parent analogy: unfinished business for skeptical theists” *The International Journal for Philosophy of Religion* 72, no. 1 (2012): 17–25.
- ROWE, W. L. “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism.” In: *American Philosophical Quarterly* 16 (1979): 335–41.
- ROWE. “Evil and the Theistic Hypothesis: A Response to Wykstra,” *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984): 95–100.
- ROWE. “Evil and Theodicy”. In: *Philosophical Topics* 16 (1988): 119–32.
- ROWE. “The Evidential Argument from Evil: A Second Look,” in Daniel Howard-Snyder (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, 1996, ch.14, pp. 262–85.
- SCHNEIDER, J. *Animal Suffering and the Darwinian Problem of Evil*. Cambridge: Cambridge University Press, 2012.
- TRAKAKIS, N. *The God Beyond Belief: In Defence of William Rowe’s Evidential Argument from Evil*. Melbourne: Springer, 2006.
- WYKSTRA, S. J. “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of ‘Appearance’”. In: *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (1984): 73–93.
- WYKSTRA, S. J. “Rowe’s Noseeum Arguments from Evil,” In: HOWARD-SNYDER, D. (ed.), *The Evidential Argument from Evil*, 1996, ch.7, pp. 126–50.