

**DESLOCAR O MAL É
EXPLICÁ-LO? AGÊNCIA,
DEPENDÊNCIA
ONTOLÓGICA E PERMISSÃO
DIVINA NAS RESPOSTAS
RELIGIOSAS AO PROBLEMA
DO MAL**

**DOES DISPLACING EVIL EXPLAIN IT? AGENCY, ONTOLOGICAL
DEPENDENCE, AND DIVINE PERMISSION IN RELIGIOUS RESPONSES TO
THE PROBLEM OF EVIL**

Ciências Humanas • 25/09/2026

REGISTRO DOI: [10.70773/revistatopicos/790274409](https://doi.org/10.70773/revistatopicos/790274409)

Pablo Dietrich¹

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 mu‘tazila/ash‘arismo 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 Mu‘tazilite/Ash‘arite 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.

1. INTRODUÇÃO

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

A formulação corrente do problema opõe três predicados divinos à existência do mal e pergunta pela compatibilidade entre eles. As tradições responderam de muitas maneiras, e boa parte dessas respostas tem uma forma reconhecível: a agência do dano é atribuída a alguém ou a algo que não é o princípio supremo. Satanás quis, Iblis incitou, Ahriman corrompeu, o homem escolheu, a criatura decaiu. A pergunta que organiza este artigo é se essa operação — chame-se-lhe deslocamento — constitui uma explicação do mal ou apenas a transferência do ônus explicativo para outro nível.

A resposta que se defenderá não é simples, e convém enunciá-la desde já para que o leitor possa medir a distância entre o que se pretende demonstrar e o que efetivamente se demonstra. Sustenta-se que o deslocamento é uma operação explicativa real; que ele responde efetivamente a perguntas; e que as perguntas a que responde não são as mesmas a que frequentemente se toma por respondidas. Distinguir essas perguntas é o objeto do artigo. Não se sustenta que as religiões “fogem” do problema — essa é precisamente a leitura que aqui se recusa —, nem que as teodiceias examinadas fracassaram, nem que exista uma contradição lógica simples entre Deus e o mal.

O recorte precisa ser justificado. Quatro eixos são comparados: o zoroastrismo, o judaísmo antigo e do Segundo Templo, o cristianismo — nas suas formulações patrística, escolástica, moderna e analítica contemporânea — e o islã. A escolha não é exaustiva nem representativa em sentido estatístico; é analítica. Cada eixo exhibe uma posição diferente quanto a uma variável específica: o grau de independência ontológica concedido ao princípio ou ao agente maligno. O zoroastrismo ocupa o extremo em que essa independência é máxima; o ash‘arismo, o extremo em que é

mínima; os outros dois ocupam posições intermediárias e internamente plurais. O que se ganha com a comparação não é uma tipologia — há muitas, e melhores — mas a possibilidade de testar se a variação nessa variável altera o que resta por explicar.

Um segundo recorte deve ser declarado. O artigo trata do mal moral e do mal atribuído a agência sobrenatural. O mal natural — terremotos, doença, sofrimento animal anterior ao homem — só entra onde uma tradição o atribui a um agente, como na criação hostil de Ahriman ou no mal de defeito natural de Tomás; a grade aqui proposta foi construída para casos em que há um agente próximo, e não se estende sem adaptação aos males que não têm autor algum.

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

O instrumento de análise é uma grade composta por três níveis de atribuição — autoria moral, causalidade próxima e estrutura permissiva — e uma condição de fundamento ontológico, e a tese central é que uma resposta suficiente num deles não constitui, por si só, resposta suficiente nos demais: o deslocamento opera tipicamente sobre os dois primeiros deixando os dois últimos intactos.

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

A primeira é historiográfica. Os materiais aqui reunidos pertencem a campos disciplinares distintos — iranística, estudos do Segundo

Templo, patrística, escolástica, *kalām*, filosofia analítica da religião — e em cada um deles há controvérsias vivas que um artigo comparativo não tem meios de arbitrar. Quando a literatura estiver dividida, isso será declarado, e a divisão será tratada como dado e não como obstáculo. Em particular, o artigo não sustenta que autores antigos tenham conscientemente inventado figuras adversariais para corrigir uma contradição teológica percebida. Essa é uma afirmação sobre intenções, e a disciplina recua diante dela por boas razões. O que se pode documentar é outra coisa: que textos posteriores reconfiguram causalmente ações antes atribuídas de modo direto à divindade. Entre o efeito documentável e o motivo conjecturado há uma distância que este artigo não atravessa.

A segunda é conceitual, e diz respeito ao vocabulário. Falar em “dependência ontológica do mal” sugere que o mal seja uma substância — precisamente o que a tradição agostiniano-tomista nega. Para evitar essa sugestão, o artigo fala em 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 nesse debate resulta de tratá-las como uma só.

Uma última observação sobre o que o artigo não reivindica. A distinção entre explicar causalmente um mal e justificar moralmente a sua permissão não é invenção deste texto; é formulada nominalmente na literatura de referência, e a exigência de que o bem justificante beneficie o próprio sofredor tem antecedentes explícitos e conhecidos.² O que se propõe aqui é a articulação dessa distinção numa grade de níveis e o seu uso como

instrumento comparativo entre tradições que a literatura analítica raramente examina em conjunto. A contribuição, se houver, é de sistematização e de aplicação — não de descoberta.

2. O PROBLEMA CONCEITUAL DO DESLOCAMENTO

A palavra “causa” faz, nesta discussão, um trabalho que ela não suporta. 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 distingui-las em quatro níveis.

Autoria moral. Quem quer o mal enquanto mal? A pergunta é sobre a intenção e sobre a orientação da vontade. Responder a ela é identificar de quem é a malícia.

Causalidade próxima. Quem realiza diretamente a ação que produz o dano? A pergunta é sobre a execução. Responder a ela é identificar o agente imediato do resultado.

Estrutura permissiva. Quem poderia impedir o dano e decide não impedi-lo? A pergunta é sobre a não intervenção de quem tem poder para intervir. Responder a ela é identificar quem permite.

Fundamento ontológico. De que depende a existência dos agentes, dos poderes causais e da ordem na qual o dano pode ocorrer? A pergunta é sobre a sustentação. Responder a ela é identificar aquilo sem o qual nem os agentes nem os seus poderes existiriam.

Uma precisão sobre a forma da grade, antes de a usar. Os três primeiros são níveis de atribuição: perguntam quem quer, quem executa e quem poderia impedir. O quarto é de outra espécie — não

é um grau adicional de agência, mas uma condição de fundamento, que pergunta de que depende a existência da ordem inteira. Mantenho os quatro juntos porque a comparação precisa deles, mas registro desde já a diferença, que voltará a importar: a dependência ontológica não produz imputação, e funciona neste artigo como condição de endereçamento de uma pergunta, e não como premissa dela.

A tese é que uma resposta num nível não constitui automaticamente resposta nos demais. Dizer que Satanás é o autor moral de determinada ação responde ao primeiro nível e não responde ainda por que um Deus perfeitamente bom cria, conserva e permite um agente com capacidade de produzir aquele mal. Inversamente — e esta segunda metade é tão importante quanto a primeira —, não se conclua que dependência ontológica implica culpa moral. Que os agentes existam por causa de alguém não os torna instrumentos daquele alguém, nem transfere para ele a malícia da vontade que os move. O artigo trabalha precisamente essa diferença, e recusa igualmente as duas inferências rápidas.

A independência dos níveis é lógica, não histórica. Nenhuma tradição organiza o seu pensamento por esta grade, e não se pretende que organize. A grade é instrumento de leitura, e a sua utilidade é comparativa: permite verificar, para cada estratégia, qual pergunta recebeu resposta e qual permaneceu em aberto. Um autor que responda apenas ao primeiro nível não está errado; está respondendo a outra coisa.

Segue-se a distinção entre explicação e justificação, que atravessa todo o artigo. Uma explicação funcional afirma que determinado mal pode produzir determinado bem, ou que tem determinada

função numa ordem mais ampla. Uma justificação moral afirma que era moralmente permissível permitir aquele mal. A primeira não implica a segunda. Que o sofrimento de alguém produza um bem não estabelece que fosse permissível permiti-lo; é preciso ainda que o bem não pudesse ser obtido de outro modo, que seja proporcional ao dano, e — este é o ponto em que a literatura contemporânea mais insiste — que se possa dizer a quem o bem se destina e quem paga o custo. Chamarei a estes três testes, respectivamente, de necessidade, proporcionalidade e titularidade.

O teste da titularidade merece atenção especial, porque é o que distingue uma teodiceia agregada de uma justificação. Um argumento que estabeleça que o mundo, no conjunto, é melhor com determinados males do que sem eles pode ser verdadeiro e ainda assim deixar inteiramente intacta a pergunta da vítima, que não é “o mundo ficou melhor?” mas “por que eu?”. A justificação, ao contrário da explicação, tem endereço individual. É por isso que a instrumentalização da vítima é o risco estrutural de toda teodiceia de bem superior, e não um defeito accidental de algumas delas.

Com esses instrumentos, passo às tradições. A ordem é de independência ontológica decrescente: começo pelo caso em que o princípio maligno recebe o máximo de independência e termino naquele em que recebe o mínimo.

3. O LIMITE DUALISTA: ZOROASTRISMO

O zoroastrismo é o caso comparativo fundamental porque é ali que o deslocamento atinge a sua forma mais radical: o princípio maligno não é criatura, não é subordinado e não deriva do princípio bom. Se existe uma solução por independência, é essa. Convém, por isso,

examiná-la com o cuidado que a literatura especializada impõe, e não com as fórmulas de manual.

Três cautelas historiográficas são incontornáveis, e nenhuma delas é secundária para o argumento filosófico.

A primeira é cronológica e documental. A afirmação de que o zoroastrismo foi “a primeira religião dualista” não é sustentável sem qualificação pesada. Não se sabe quando — nem, para parte da erudição, se — Zaratustra viveu; as propostas de datação vão de cerca de 1750 a.C. a cerca de 588 a.C., e o Avesta não contém nenhum evento datável.³ Jean Kellens e Éric Pirart negaram que os Gathas sejam obra de um autor individual identificável, e Prods Oktor Skjærvø sustenta que nada se ganha em supor a historicidade de Zaratustra, lendo aqueles textos como poesia oral de contexto sacrificial. Se essa linha estiver correta, a pergunta “o que Zaratustra ensinou sobre o mal?” perde o seu objeto, e com ela o esquema corrente de um dualismo ético originário depois corrompido em dualismo metafísico.

A segunda é filológica, e é a mais grave. O corpus gático é, em larga medida, ininteligível. Gershevitch estimou que, das 238 estrofes sobreviventes, dificilmente menos de 190 são parcial ou completamente incompreensíveis, e as divergências entre tradutores das passagens decisivas — Yasna 30.3 em primeiro lugar — são de natureza, e não de detalhe: discute-se se os dois *mainiiu* são forças primordiais, impulsos, estados mentais ou transes. Qualquer tese filosófica sobre “o dualismo ético dos Gathas” repousa, portanto, sobre um texto cuja tradução é objeto de dissenso radical. Isso deve ser declarado, e não contornado.

A terceira é de distância temporal. Os Gathas datam, na hipótese majoritária, de cerca de 1000 a.C.; o *Bundahišn* e o *Dēnkard* foram redigidos nos séculos IX e X da era comum — dois milênios depois. E as fontes pahlavi tardias, o *Škand Gumānīg Wizār* de modo exemplar, são obras apologéticas escritas sob domínio islâmico, defendendo o dualismo *contra* o monoteísmo: o dualismo que ali se encontra já está endurecido pela polêmica interconfessional.

Feitas as cautelas, resta o que se pode estabelecer.

Nos Gathas, Angra Mainyu é nomeado uma única vez, e há duas leituras do que isso significa. Na de Hintze e de boa parte da erudição recente, o antagonista gático é o Espírito Benfazejo, *Spənta Mainyu*, e não Ahura Mazda diretamente; a passagem à oposição direta entre Ahriman e Ohrmazd no *Bundahišn* seria então a transformação relevante, com o mal deixando de opor-se a um aspecto do princípio supremo para opor-se ao princípio supremo ele mesmo. Boyce contesta essa leitura na raiz, atribuindo-a a Martin Haug e à apologética parse oitocentista, e sustenta que Angra Mainyu é desde sempre o adversário incriado de Ahura Mazda. O argumento desta seção não depende de qual delas esteja certa, porque as assimetrias examinadas adiante estão atestadas nas fontes pahlavi em qualquer das duas.

Há, quanto ao estatuto de Angra Mainyu, um desacordo acadêmico real e não redutível a ênfase. Mary Boyce sustenta que ele é incriado e, nesse preciso sentido, “gêmeo” de Ahura Mazda; Almut Hintze defende um monoteísmo zoroastriano *sui generis* em que Ahura Mazda é a única fonte incriada e a criação é *ex deo*; Gherardo Gnoli distingue o dualismo gático, fundado na escolha, do dualismo metafísico posterior, fundado na natureza. A esse desacordo acresce

outro, de escopo: Boyce e Shaul Shaked divergiram publicamente sobre se o zoroastrismo sassânida era ortodoxo e unificado.

O zurvanismo merece menção, e uma cautela. O mito em que Zurvan, o Tempo, gera Ohrmazd dos seus sacrifícios e Ahriman da sua dúvida resolveria a assimetria dando aos dois uma origem comum — e reintroduziria o problema um andar acima, pois a origem do mal passaria a ser um defeito no princípio primeiro. Mas de Jong observa que o mito não se encontra em nenhuma fonte zoroastриста: todas as atestações são armênias, siríacas, gregas ou árabes. A reconstrução de Zaehner, que fazia do zurvanismo uma seita herética coerente, foi criticada como circular, e Shaked mostrou que se trata de uma entre várias variantes da cosmogonia. Boyce, por outro lado, manteve o zurvanismo como heresia real, reconstruída de outro modo. Nada aqui se apoia nele.

A vantagem explicativa do dualismo é real e deve ser concedida na sua forma mais forte. Se o princípio maligno é independente, a origem do mal não remonta ao princípio bom, e os quatro níveis distinguidos acima recebem respostas convergentes: a autoria moral é de Ahriman, a causalidade próxima é da sua criação hostil, a estrutura permissiva deixa de ser permissiva porque Ohrmazd não pode simplesmente aniquilá-lo, e o fundamento ontológico dos agentes maus não é Ohrmazd. É a única estratégia examinada neste artigo que tenta, com uma só operação, desvincular o princípio bom dos quatro pontos da grade. E o preço é estrutural e está registrado nas fontes: a unidade metafísica e a soberania última.

Mas o dualismo zoroastриста não é simétrico, e é aqui que o exame se torna interessante.

A assimetria é tripla. É epistêmica: o intelecto de Ahriman é deficiente, ele desconhece Ohrmazd durante três mil anos, e vários teólogos sustentaram que Ohrmazd criou o mundo material como armadilha e laço para ele, explorando a sua estupidez. É ontológica: Ahriman não tem criação material, e as fórmulas pahlavi chegam a dizer que “os demônios não existem”. E é temporal: Ahriman recebe o tempo limitado; Ohrmazd, o tempo sem fim.

Cada uma dessas assimetrias reintroduz, por via própria, exatamente a pergunta que o dualismo deveria ter dissolvido. Se Ohrmazd é onisciente e o seu adversário não é; se o mundo material é o campo de batalha escolhido por quem sabe o desfecho contra quem o ignora; se o cenário foi escolhido por quem conhece o desfecho — então o sistema não eliminou a estrutura permissiva, apenas a reconfigurou. Não há permissão de um mal que não se pudesse impedir; há, em contrapartida, a escolha deliberada de um cenário em que o dano é suportado por terceiros. A pergunta muda de forma, mas é a mesma: a quem se destina o bem e quem paga o custo.

A tensão interna que as próprias fontes não resolvem confirma isso. Shaul Shaked formulou-a com clareza exemplar: Ahriman não é um ser criado, e parece doutrinalmente inaceitável afirmar que possa ser aniquilado; mas deixar o Mal subsistir após a dissolução do mundo contraria a noção de que a escatologia elimina o mal.⁴ As fontes oscilam entre a aniquilação pelo metal fundido e a impotência perpétua, e não decidem. Isto não é um detalhe erudito: é o problema do mal na sua forma zoroastrista. A doutrina majoritária considera inaceitável que Ahriman, sendo incriado, possa ser aniquilado; e a esperança escatológica torna difícil deixá-lo subsistir. Note-se que a segunda via — a incapacitação perpétua — dissolve o

dilema, ao preço de deixar o Mal subsistente e impotente; não é, portanto, uma contradição demonstrada, mas uma tensão que as fontes resolvem por um lado ou por outro. A independência que alivia o problema da origem agrava o problema do fim.

Há ainda uma ironia estrutural que vale registrar. O apologeta Mardānfarrox, no século IX, sustenta que os monoteístas não conseguem explicar o mal — ou Deus o criou, ou o mal é mera privação do bem — e que o dualismo, ao postular um princípio mau independente, *preserva* a onipotência divina. Ora, Boyce sustenta que a atribuição de onipotência a Zaratustra é artefato da erudição oitocentista e da apologética parse. Três camadas, portanto, que se contradizem: um apologeta que reivindica a onipotência como conquista do dualismo, uma erudição que a lê como dado originário, e um corpus antigo em que essa categoria talvez não opere.

Quanto maior a independência ontológica concedida ao princípio maligno, mais fácil é afastar a sua origem do princípio bom — e maior o custo para uma metafísica de unidade e soberania absoluta. É a formulação provisória que o restante do artigo testará. Note-se, porém, que ela não é uma lei, e o caso zoroastrista mostra por quê: a independência, quando concedida, não vem sozinha; vem acompanhada de assimetrias sem as quais a escatologia atestada seria incoerente, e essas assimetrias devolvem, pela porta dos fundos, a pergunta pela permissão.

4. A REDISTRIBUIÇÃO DA AGÊNCIA NO JUDAÍSMO ANTIGO E DO SEGUNDO TEMPLO

O caso judaico é o mais delicado deste artigo, e por uma razão precisa: é aquele em que a tentação de inferir intenções a partir de

efeitos é mais forte, e em que a literatura especializada mais explicitamente recua.

O que se pode documentar é uma reconfiguração causal. Em 2 Samuel 24:1, é a ira de YHWH que incita Davi a recensar Israel; em 1 Crônicas 21:1, quem se levanta contra Israel e incita Davi é *satan* — e, ao contrário de Jó 1--2 e Zacarias 3, sem artigo definido. Em Gênesis 22, é Deus quem prova Abraão; em Jubileus 17--18, a iniciativa é do Príncipe Mastema, numa cena explicitamente modelada sobre o prólogo de Jó; e em Jubileus 10 o mesmo Mastema pede e obtém que parte dos espíritos permaneça sob as suas ordens. Há aqui, inegavelmente, uma redistribuição documental da iniciativa do dano, e uma diferenciação crescente entre Deus e agentes adversariais.

O que não se pode afirmar é que esses textos tenham sido escritos *para* exonerar Deus.

A objeção mais séria a essa leitura não vem de fora dos estudos bíblicos, mas do especialista mais recente na figura do *satan*. Ryan Stokes rejeita expressamente as explicações fundadas na agenda teológica do redator, e o seu argumento é interno: a substituição não afasta significativamente Deus do pecado de Davi, uma vez que o *satan* permanece agente de YHWH, executor de uma punição divina.⁵ Se o objetivo fosse exonerar, o meio escolhido é notavelmente ineficaz. Sara Japhet vai mais longe e nega o pressuposto: para ela, o Cronista continua a atribuir a Deus a origem do mal, e não há no texto a mínima implicação de uma existência independente do mal. E Stokes acrescenta uma tese filológica que desloca o próprio conceito: o substantivo não denotaria oposição ou acusação genérica, mas ataque físico violento — de modo que a

figura de Jó não acusa, ataca; e a de Zacarias 3 não acusa Josué, está prestes a executá-lo.

A cautela metodológica é igualmente geral. Miryam Brand adverte contra pressupor coerência teológica dentro de um mesmo texto e entre textos antigos, e mostra que o tipo de explicação do pecado correlaciona-se com o gênero literário, e não necessariamente com a convicção do autor. Todd Hanneken nega que Jubileus esteja primariamente exonerando Deus, lendo o teste de Abraão como pedagogia do justo provado. Jacques van Ruiten explica os desvios de Jubileus em termos exegéticos — lacunas, inconsistências e problemas percebidos no texto-fonte — e não em termos de intenção apologética. E Thomas Farrar mostra que a demonologia enóquica e a satanologia bíblica são tradições distintas, que só depois se entrelaçam, e conclui que não existia uma satanologia judaica padrão no período: não há, portanto, um “Satanás” único que alguém possa ter inventado.

A formulação que a literatura autoriza é, então, esta: diversos textos do Segundo Templo redistribuem narrativamente a iniciativa do dano para figuras subordinadas, e essa redistribuição possui efeito teodiceico limitado — distancia a agência imediata sem eliminar a autorização nem a dependência —, sem que se possa estabelecer que teve esse motivo. Entre efeito e motivo há um passo que este artigo não dá — e que tematiza, porque é exatamente o passo que a leitura corrente do fenômeno costuma dar sem perceber.

Mas há um dado nesses textos que interessa ainda mais ao argumento, e que não depende de nenhuma conjectura sobre intenções.

Em todos eles, a subordinação é mantida — e é 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 desloca-se; a autorização permanece onde estava. Os textos não escondem a estrutura permissiva: exibem-na, e fazem dela o eixo da cena.

Isso tem uma consequência filosófica que é preciso enunciar sem exagero. A redistribuição documentada opera sobre os dois primeiros pontos da grade: a iniciativa narrativa e a causalidade próxima podem passar ao agente subordinado. A transferência da autoria moral, porém, depende do estatuto que cada tradição atribui a esse agente e não deve ser presumida uniformemente — o *hasatan* de Jó desafia a integridade do justo e executa a prova autorizada, mas qualificá-lo como alguém que quer o mal *enquanto mal*, na definição que a seção 2 deu para autoria moral, já pressupõe uma malícia que a narrativa não precisa atribuir-lhe, e que projetaria sobre o texto o Satanás cristão posterior. Nem todo deslocamento causal é, portanto, também deslocamento moral — o que é uma consequência do próprio instrumento. E nenhum dos dois toca os dois últimos pontos. O agente adversarial não tem existência independente, não age sem permissão, e a ordem em que atua permanece a mesma. E como o próprio texto encena a autorização, o deslocamento é, nesses casos, *auto-limitado*: ele diz, no mesmo gesto, quem tomou a iniciativa e quem consentiu. A distância moral imediata entre Deus e o dano aumenta; a dependência ontológica última não é eliminada; e a estrutura permissiva não só não é ocultada como é posta em cena.

Convém acrescentar o contraponto textual que impede uma narrativa evolutiva simples. Isaías 45:7 afirma que YHWH forma a luz

e cria as trevas, faz a paz e cria o mal — e um manuscrito de Qumran substitui ali *shalom* por *tov*, tornando a afirmação explicitamente sobre o bem e o mal. Fredrik Lindström dedicou uma monografia a sustentar que o axioma erudito sobre a responsabilidade divina pelo mal no Antigo Testamento é insustentável e deve ser abandonado. Thomas Römer, por outro lado, lê o Segundo Isaías como uma tentativa de integrar o mal na teologia monoteísta, e sustenta que essa tentativa fracassou, resistindo os textos posteriores a atribuir o mal diretamente à divindade.⁶ Note-se a forma da tese de Römer: fracasso de um programa teológico, não intenção de indivíduos. É a formulação mais defensável, e é a que este artigo adota.

5. CRISTIANISMO: DA PRIVAÇÃO À PERMISSÃO

A tradição cristã é a que produziu o maior número de estratégias distintas e a que mais explicitamente tematizou a permissão. É também aquela em que a confusão entre os níveis é mais frequente, porque as estratégias circulam juntas e se apoiam umas nas outras. Reconstruo cada uma na sua forma mais forte antes de perguntar o que resta.

5.1. Agostinho e a Privação

A tese agostiniana é que o mal não é substância: é privação de um bem devido. Ela tem um alvo preciso — o dualismo maniqueu — e um trabalho preciso a fazer: 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.

Cumprido o seu ofício, o alcance é considerável. Ela estabelece que tudo o que é, enquanto é, é bom; que Deus não criou uma

substância má; e que a pergunta “quem fez o mal?” é, no seu registro mais literal, uma pergunta malformada. Nenhuma dessas afirmações é trivial, e é impreciso dizer, como às vezes se diz, que “Agostinho afirma que o mal não existe”. Ele afirma que o mal não é uma *natureza*, o que é outra coisa e é compatível com a afirmação de que males ocorrem.

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

A primeira é a objeção ontológica, e é hoje a mais discutida: a privação falha já como *análise* do mal, antes de chegar à teodiceia. A dor não parece ser a ausência de algo; é uma experiência fenomenológica positivamente má. E a crueldade deliberada envolve qualidades que o agente possui, não qualidades que lhe faltam. Há uma literatura analítica viva de ataque e defesa nesse ponto, e o artigo não a arbitra.⁷

Antes da segunda objeção, porém, é preciso conceder a Agostinho uma tese que não é a da privação e que se dirige exatamente ao quarto nível: a vontade má não tem causa eficiente, mas deficiente, e procurar a causa eficiente de uma vontade má seria como procurar ver as trevas. Isso estabelece que a defecção da vontade criada não remonta causalmente ao fundamento, sem negar a dependência ontológica do agente que deficiente. É mais do que a privação estabelece, e é a peça que Leibniz herdará.

A segunda objeção é a que interessa à grade. Mesmo concedida integralmente a tese da privação, ela responde ao nível do fundamento ontológico numa acepção estrita — o mal não é uma criatura — e não responde ao nível da estrutura permissiva. Que o mal seja privação não explica por que a ordem em que privações

ocorrem foi instituída e é conservada por quem poderia instituí-la de outro modo. A privação é uma tese sobre *o que* o mal é; a permissão é uma questão sobre *por que* há um mundo em que ele pode dar-se.

5.2. Aquino: Causalidade Primária e Secundária

Se há um autor que não desloca, é Tomás. A sua contribuição não é diluir a permissão, mas nomeá-la.

A estrutura é conhecida. Deus é causa primeira; as criaturas são causas segundas e verdadeiras. A conservação não é um ato distinto da criação continuada, e o concurso divino acompanha toda operação criatural. Sobre o mal, a distinção decisiva está em *Summa theologiae* I, q. 19, a. 9: Deus não quer o mal de culpa; quer o mal de defeito natural e o mal de pena ao querer os bens a que eles se anexam, e — na resposta à terceira objeção — nem quer que o mal se faça nem quer que o mal não se faça, mas *quer permitir que males se façam, e isto é um bem*.⁸

Três observações sobre esse texto.

Primeira: ele é uma resposta ao nível da estrutura permissiva, e não um deslocamento. Tomás não diz que a permissão elimina a pergunta; diz que a permissão é ela mesma querida e que é boa. Assume, portanto, o ônus.

Segunda: a resposta à primeira objeção do mesmo artigo é uma antecipação da crítica contemporânea à estratégia do bem superior. Tomás recusa a fórmula segundo a qual Deus quereria o mal porque ele serve a um fim bom, e a razão é que o mal não está ordenado ao bem *per se*, mas apenas *per accidens* — o tirano não pretende que a

virtude dos mártires resulte da perseguição. Quem quiser uma teodiceia instrumental encontrará em Tomás menos apoio do que supõe.

Terceira, e é a mais importante para o que se segue: a leitura tomista de Brian Davies sustenta que, ao falar da bondade divina, Tomás nunca menciona deveres ou obrigações da parte de Deus — a bondade divina significa ser desejável, e não possuir virtudes morais. Se isso for correto, a pergunta “como pode um Deus moralmente bom permitir os males que ocorrem?” repousa sobre pressupostos metafísicos que Tomás não aceitaria. É a réplica mais forte 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 reconstituir. O mal metafísico é a limitação inerente a toda criatura; o mal físico é o sofrimento; o mal moral é o pecado. Deus não quer o mal moral nem é seu autor: permite-o. A vontade antecedente inclina-se a cada bem tomado isoladamente; a vontade consequente é final e decisiva, e escolhe este mundo como a melhor integração possível de bens competitivos.

O mecanismo fino é o duplo concurso. O concurso físico é a participação ativa e imediata de Deus em toda ação criatural, mas estende-se apenas à perfeição ou positividade da ação; quanto ao pecado, há concurso com a dimensão positiva do ato e mera permissão do pecado enquanto tal, sendo as criaturas “causas deficientes” por limitação metafísica inerente. Note-se a dependência estrutural: a permissão leibniziana só funciona se a ontologia privativa for verdadeira, pois é ela que identifica no ato

aquilo com que Deus não concorre. A privação, que em Agostinho é tese antimaniqueia, faz em Leibniz trabalho teodiceico que não fazia ali.

A vantagem de Leibniz é converter a explicação funcional em justificação, e ele tem um meio explícito para isso: a premissa de otimalidade. Se este mundo é o melhor possível, então cada mal que ele contém é condição de um bem que não poderia obter-se de outro modo, e os testes de necessidade e proporcionalidade são satisfeitos por construção. O custo é que tudo passa a depender dessa premissa, que é atacável por si mesma — Robert M. Adams pôs em questão que a própria noção de um melhor mundo possível possa funcionar como exigência moral. E o teste da titularidade permanece intocado: a otimalidade global não diz a quem se destina o bem de um mal particular.

5.4. Hick e o Soul-Making

A teodiceia ireneana desloca o eixo do passado para o futuro. O mundo não é um paraíso avariado; é um ambiente de formação. A bondade humana lentamente construída através de histórias pessoais de esforço moral tem, aos olhos do Criador, um valor que justifica até o longo trabalho do processo, e a distância epistêmica em que os humanos existem — a possibilidade real de interpretar o mundo religiosa ou naturalisticamente — é condição do desenvolvimento moral genuíno, e não defeito. Reconstruída assim, a proposta responde a uma pergunta real: oferece ao mal uma função teleológica, e não apenas uma origem.

Os três testes aplicam-se com resultados diferentes. O da necessidade pergunta se aquele grau de sofrimento era necessário

para produzir aquele bem, e a dificuldade é conhecida: há sofrimentos que destroem a personalidade em vez de formá-la. O da proporcionalidade pergunta se o bem produzido é proporcional ao dano. O da titularidade pergunta quem recebe o bem e quem paga o custo — e é aqui que a objeção morde, porque uma criança que morre sob tortura não é formada por nada.

Hick tem uma resposta a isso, e ela é estrutural: a escatologia universalista. Sem a esperança de que Deus venha a alcançar todos, o argumento não fecha, porque o processo formativo precisa completar-se em cada um para que o custo tenha destinatário. Isso é uma virtude do sistema — ele sabe do que precisa —, e é também a sua exposição: quem não conceder o universalismo não pode conceder a teodiceia.

5.5. Plantinga: Defesa e Teodiceia

A *Free Will Defense* responde ao argumento de J. L. Mackie, e não é uma teodiceia. Não pretende explicar positivamente por que Deus permite os males que existem, nem cada um deles. Pretende bloquear a alegação de incompatibilidade *lógica* entre a existência de Deus e a existência do mal, e para isso basta exibir uma proposição possível que, conjugada com a existência de Deus, acarrete a existência do mal. É por isso que a depravação transmundoal não precisa ser verdadeira nem provável: precisa ser possível. Tratar Plantinga como alguém que explicou todo o mal é atribuir-lhe um projeto que ele explicitamente recusou.

Dito isso, uma correção à narrativa de manual é obrigatória. A afirmação de que a *Free Will Defense* resolveu o problema lógico é disputada na literatura especializada, e por defensores da própria

distinção. Daniel Howard-Snyder chama a esse consenso “mitologia corrente” e sustenta que o fracasso de Mackie não foi estabelecido por Plantinga, porque é razoável abster-se de crer na tese central da defesa. Richard Otte argumenta que, dada a definição canônica, é necessariamente falso que toda essência padeça de depravação transmundial — o que atinge a premissa possibilitante da defesa —, embora proponha definições corrigidas. Alexander Pruss oferece um contraexemplo sob molinismo padrão. Graham Oppy sustenta que há no argumento dedutivo mais do que se costuma admitir.⁹ A formulação segura é, portanto: estabeleceu-se que a estratégia da defesa é a estratégia correta para bloquear a incompatibilidade lógica, e que Mackie não a demonstrou; que a formulação de 1974 seja bem-sucedida é objeto de disputa técnica viva.

Convém registrar ainda o lance da defesa que mais diretamente interessa a este artigo: a extensão ao mal natural pela hipótese de que ele possa resultar da ação livre de seres não humanos decaídos. É o exemplo analítico contemporâneo mais puro da operação aqui estudada — deslocamento da agência do dano para um agente adversarial subordinado —, e a grade dá nele um resultado limpo: responde ao primeiro e ao segundo níveis, não responde ao terceiro nem ao quarto, e Plantinga não pretende que responda. O caso corrobora a tese central em vez de contrariá-la.

Passo agora à objeção que interessa à grade, e faço-o reconhecendo desde já que ela não é nova.

Liberdade de decisão não é o mesmo que eficácia causal ilimitada da decisão. Uma pessoa pode livremente querer matar; pode livremente apertar o gatilho. Disso não se segue logicamente que a arma precise funcionar, que a bala precise atingir a vítima e que a

vítima precise morrer. A escolha moralmente significativa esgota-se no ato de escolher e nas suas condições internas; o resultado no mundo é matéria de uma ordem causal distinta, cuja manutenção é ela mesma um ato. A pergunta que daí resulta não é por que Deus criou seres livres, mas por que preservar liberdade significativa exigiria preservar tamanha capacidade de causar dano a terceiros — e, sobretudo, por que a não intervenção nas *consequências* das escolhas más é parte necessária da concessão da liberdade.

Registro a precedência: a formulação de referência da teodiceia do livre-arbítrio já separa esses dois itens, exigindo que seja um grande bem, sobrepujante, tanto criar seres com liberdade moralmente significativa quanto *não intervir para prevenir as consequências das suas escolhas erradas*.¹⁰ O que aqui se faz é apenas explicitar que o segundo item é uma questão de nível distinto do primeiro — pertence à estrutura permissiva, e não à autoria moral.

A réplica mais forte do defensor é igualmente conhecida e deve ser concedida: um mundo em que as decisões não produzem efeito não é um mundo de liberdade significativa, mas de simulação; e um mundo em que a intervenção divina suspende seletivamente as consequências é um mundo massivamente irregular, no qual a agência prudencial se torna impossível. A objeção não é, portanto, vencedora; ela desloca o ônus, e volto a isso na seção 10.

5.6. Teísmo Cético

A resposta cética tem de ser reconstruída na sua forma mais forte, porque na forma fraca ela é uma evasiva e na forma forte é um argumento epistemológico sério.

A forma forte é esta: a incapacidade humana de ver uma razão divina não implica a ausência de razão. Formalmente — e é a condição que Stephen Wykstra formulou sob o nome de CORNEA —, a inferência de “não vejo um bem que justifique” para “não há bem que justifique” só é legítima se for razoável esperar que, havendo tal bem, nós o veríamos; e essa expectativa é precisamente o que está em causa quando se trata de um intelecto de capacidade incomensuravelmente maior. A inferência atacada é a do argumento evidencial de William Rowe. As teses céticas usualmente mobilizadas, na formulação de Michael Bergmann, afirmam que não temos boa razão para pensar que os bens possíveis que conhecemos sejam representativos dos bens possíveis que há, o mesmo quanto aos males, e o mesmo quanto às relações de acarretamento entre bens e permissão de males.

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

A tensão é outra, e é de escopo. As teses céticas não se deixam restringir ao caso da teodiceia. Aplicadas com consistência, elas desabilitam também as inferências que sustentam o juízo moral ordinário sobre o que devemos prevenir, a confiança na revelação e os argumentos teístas do *design*. Michael Almeida e Graham Oppy formularam isso como *reductio* sobre as consequências; Stephen Maitzen extraiu a consequência prática perversa de que, quanto mais extremo o sofrimento involuntário de um inocente, mais razão teríamos para crer que ele é para o bem líquido do próprio sofredor, e portanto menos razão para preveni-lo; Erik Wielenberg apontou o custo teológico interno de não se poder excluir o engano divino.¹¹

Em termos da grade, a formulação precisa é esta: quanto mais a defesa depende da nossa incapacidade de avaliar as razões de Deus, mais ela precisa explicar como ainda podemos predicar, de forma epistemicamente robusta, que Deus é perfeitamente bom. É uma tensão epistemológica, não uma incoerência, e o teísta cético tem respostas — que 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 pergunta 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 destino final bom não justifica retroativamente o percurso, a menos que se acrescente uma premissa que faça o trabalho — por exemplo, a de que o bem final não é apenas maior que o mal sofrido, mas o *derrota* no interior da vida de quem o sofreu, integrando-o em vez de compensá-lo. Essa premissa adicional é precisamente o que distingue compensação de derrota, e é a exigência que Marilyn McCord Adams formula contra as teodiceias genéricas: o bem que justifica precisa ser bem *para a vítima individual*.¹²

Onde a premissa é assumida — como em Hick, com o universalismo, ou no teísmo expandido que Adams defende —, a escatologia faz trabalho justificativo. Onde não é, ela responde ao destino e não à permissão.

6. ISLÃ: SOBERANIA, JUSTIÇA E AGÊNCIA

O islã é convocado aqui por uma razão estrutural, e não por completude: é a tradição em que a tensão entre soberania divina e responsabilidade criada foi tematizada com maior explicitude, e em que a estrutura permissiva é menos ocultada. Também é a tradição sobre a qual circulam as generalizações mais grosseiras, e convém desarmá-las antes de argumentar.

A afirmação de que “o islã é determinista” é insustentável sem qualificação, porque as posições principais são mutuamente incompatíveis e todas são islâmicas — e à mu‘ tazila e ao ash‘ arismo deve acrescentar-se o maturidismo, terceira escola sunita, que ocupa posição intermédia quanto ao ato humano. O debate é interno e antigo: já no primeiro século da hégira — Ma‘ bad al-Juhanī, morto em 80/699 — a *qadariyya* sustentava o poder humano sobre os atos, e a controvérsia sobre a criação dos atos organiza o *kalām* desde os seus começos.

A mu‘ tazila funda-se na justiça divina, ‘ *adl*, e sustenta que os seres humanos produzem os seus próprios atos — diretamente, quanto à escolha e ao movimento corporal, e por geração, *tawallud*, quanto aos efeitos.¹³ O mal é reformulado como sofrimento injustificado: sendo Deus justo, todo sofrimento imputável a ação divina exige razão justificadora, e as categorias disponíveis são a compensação, ‘ *iwaḍ*, a admoestação, a punição, o benefício, *maṣlaḥa*, e a assistência, *luṭf*. O padrão de bondade é objetivo e aplica-se igualmente a Deus e às criaturas — e é aqui que se dá a ruptura com o ash‘ arismo. A doutrina do *al-aṣḥāḥ*, segundo a qual Deus faz o que é mais salutar, é primariamente uma exigência de otimalidade dirigida a cada indivíduo responsável; a sua generalização em otimalidade cósmica é um passo adicional, e a extensão da doutrina para além da matéria religiosa é objeto de disputa entre as escolas.

O passo é dado por outra via, e é preciso não o atribuir indistintamente à *muʿtazila*.

O *ashʿarismo* faz o movimento inverso e paga o preço simétrico. Deus cria os poderes pelos quais os seres humanos executam os seus atos; o agente *adquire* o ato — *kasb* — e é por ele responsável; e a relação entre o poder criado e o seu objeto não é causal. Só Deus tem poder causal. No enquadramento ocasionalista, Deus é a causa imediata de toda mudança no mundo criado, e a conexão entre o que se crê ser causa e o que se crê ser efeito não é necessária.

A doutrina da aquisição é o lugar em que a tradição tenta ter as duas coisas ao mesmo tempo: soberania causal total e responsabilidade humana genuína. É também o lugar em que a dificuldade é reconhecida. Não é preciso repetir o veredicto polêmico de que o *kasb* seria fórmula vazia — basta registrar que a doutrina continua, até hoje, a ser objeto de reexame e reinterpretação, o que é sintoma suficiente.¹⁴ Tratá-la de modo caricatural seria, de todo modo, um erro: ela é uma posição intermédia deliberada, e não um expediente.

Al-Ghazālī extrai a consequência otimista com uma fórmula célebre — *laysa fī l-imkān abdaʿ mim mā kān*, não há no possível nada mais maravilhoso do que o que é — e o argumento tem a forma de um dilema: se um mundo melhor fosse possível, Deus ou podia criá-lo e não o fez, o que O tornaria avaro, ou não podia, o que O tornaria impotente. A convergência com Leibniz é evidente e foi estudada. Ibn Taymiyya, por sua vez, faz um movimento de localização que interessa diretamente à grade deste artigo: os humanos são agentes dos seus atos, e por isso passíveis de recompensa e castigo, *porque*

Deus cria os seus atos neles e não em Si mesmo. A criação do ato não é negada; é situada.

O contraste que daí resulta é o que justifica a presença do islã neste artigo. Quanto mais se protege a soberania causal divina, mais difícil se torna afastar Deus da estrutura causal do mal; quanto mais se fortalece a autonomia criada, mais difícil se torna preservar a causalidade divina total. Não é um defeito de uma escola: é a forma geral do problema, exibida com clareza incomum porque as duas posições foram desenvolvidas até o fim e em confronto direto.

Convém extrair daqui um resultado metodológico, e não registrá-lo como dificuldade incidental. No enquadramento ocasionalista, os níveis distinguidos na seção 2 deixam de se manter separados: sem causas segundas, a causalidade próxima colapsa no fundamento, e a distinção entre causar proximamente e permitir já não pode operar nos mesmos termos em que opera numa metafísica de causas segundas. A grade pressupõe causalidade secundária verdadeira, e o *ash'arismo* nega-a. Isso não invalida a comparação — mostra onde a grade deixa de funcionar, e por quê. E mostra também que a pergunta deste artigo não desaparece ali: muda de forma, deixando de ser uma pergunta sobre a permissão para ser uma pergunta sobre a justiça de um agente que é 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.

No relato corânico, Iblis recusa-se a prostrar-se, é expulso — e então *pede prazo*. Pede em 7:14, “concede-me prazo até o Dia em que forem ressuscitados”; e recebe em 7:15, “és dos que recebem prazo”.

A cena repete-se em 15:36-42, com o termo fixado “até o Dia do tempo determinado”, 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 quem puderes deles com a tua voz, e assalta-os com a tua cavalaria e a tua infantaria”. O limite é igualmente explícito, e está nos versículos imediatamente seguintes — 17:65, 15:40 e 15:42, 38:83: sobre os servos escolhidos não haverá autoridade.¹⁵

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

Registre-se, por fim, um paralelo estrutural que a erudição já estabeleceu e que liga esta seção à quarta: a cena da negociação corânica, em que a figura adversarial pede e recebe permissão para desencaminhar até um dia determinado, tem correspondência direta em Jubileus 10, onde Mastema pede e obtém que um décimo dos espíritos permaneça sob as suas ordens — ambas as figuras recebendo um mandato de autoridade circunscrita. O que se repete entre tradições não é um motivo narrativo qualquer; é precisamente a forma da permissão.

7. COMPARAÇÃO FILOSÓFICA

Reunidos os materiais, a comparação pode ser feita estratégia por estratégia, e não tradição por tradição — porque as estratégias

migram entre tradições e as tradições contêm mais de uma.

A matriz abaixo registra, para cada estratégia, o que ela resolve, o que custa, qual é a objeção principal, qual a melhor réplica disponível e o que fica por responder.

Estratégia	O que resolve	Custo	Principal objeção	Melhor réplica	Resíduo
Independência ontológica do princípio maligno	A origem: o mal não remonta ao princípio bom	Unidade metafísica e soberania última	A assimetria exigida pela esperança escatológica reintroduz a escolha	Um princípio limitado não permite, apenas resiste	O destino de Ahrima que as fontes i fixam

⚠ Esta tabela possui muitas colunas e foi cortada para impressão. Para visualizá-la completa, acesse o artigo original em: <https://revistatopicos.com.br/artigos/deslocar-o-mal-e-explica-lo-agencia-dependencia-ontologica-e-permissao-divina-nas-respostas-religiosas-ao-problema-do-mal?noblockage>

Nenhuma dessas estratégias é vazia, e nenhuma é subterfúgio: cada uma responde a alguma coisa, e o que responde é diferente em cada caso. A leitura segundo a qual as religiões “inventaram o Diabo para fugir do problema” é falsa não por generosidade interpretativa, mas por imprecisão descritiva — ela não distingue o que foi respondido do que não foi.

Note-se ainda que as estratégias se distribuem de modo desigual pelos quatro pontos da grade. A independência ontológica é a única que tenta operar simultaneamente sobre os quatro pontos. A redistribuição e a liberdade criada operam sobre os dois primeiros. A

privação opera sobre o quarto num sentido estrito. O *soul-making*, a escatologia e a permissão operam sobre o terceiro. O teísmo cético é o único cujo alvo é a inferência e não o fato: o seu sucesso é compatível com a permanência integral da pergunta, o que é diferente de não a tocar. Confundir uma resposta sobre o que podemos concluir com uma resposta sobre o que é o caso é 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 justificativas — uma dirigida à estrutura permissiva, outra ao fundamento ontológico —, que nenhuma delas é respondida por nenhuma das estratégias examinadas quando tomadas isoladamente, e que ambas sobrevivem à concessão integral de tudo o que essas estratégias efetivamente estabelecem.

Formulo-a em duas partes, rotuladas pelos níveis que a grade distingue, para não amalgamar aquilo que sete seções serviram para separar. A pergunta permissiva, de terceiro nível: mesmo concedendo que o princípio supremo não é o autor moral do mal, por que, conhecendo infalivelmente as ações futuras dos agentes e podendo intervir, decide não intervir? A pergunta fundacional, de quarto nível: por que instituir e conservar uma ordem em que existem agentes defectíveis, dotados de poderes causais, e vítimas vulneráveis a esses poderes, mantendo as leis que tornam o dano eficaz? A primeira é sobre uma omissão; a segunda, sobre atos — criar, conferir, conservar, manter. E convém separar, dentro da

segunda, duas operações que a palavra “fundamento” reúne: saber de que depende a ordem é uma coisa, e justificar por que essa ordem foi instituída é outra. O quarto ponto da grade identifica o destinatário metafísico da pergunta; a questão justificativa dirigida a ele é posterior à identificação do fundamento e não deve ser confundida com ela. É por isso que devem ser formuladas à parte, e é por isso que a segunda não se resolve pela distinção entre fazer e permitir.

Sete elementos ao todo, e a observação decisiva é que nenhum deles é afetado pelos deslocamentos examinados. A razão é estrutural: todos eles pertencem à relação de fundação, e os deslocamentos operam sobre a relação próxima. Transferir a autoria moral para Iblis não altera quem lhe concedeu prazo. 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 em que privações ocorrem. Um deslocamento perfeitamente bem-sucedido nos dois primeiros níveis deixa os dois últimos exatamente onde estavam.

Há mais. O deslocamento bem-sucedido não apenas deixa a pergunta intacta: ele a torna mais nítida. Quanto mais completamente se exonera o agente próximo — quanto mais claramente se mostra que a malícia é dele e só dele —, mais nitidamente se destaca a pergunta dirigida a quem autorizou. A independência do executor não transfere culpa para quem autoriza; elimina o destinatário alternativo da pergunta. É por isso que os textos que encenam a autorização, como o prólogo de Jó e as passagens corânicas sobre o prazo de Iblis, são mais transparentes quanto à estrutura do que as teodiceias que a evitam nomear.

Uma precisão sobre a categoria “obrigação”. A palavra é usada aqui no sentido mais fraco disponível: a existência de uma pergunta que pede resposta, e não a existência de um dever correlativo a um direito. Exige-se uma justificação, e não se pressupõe uma culpa. Essa distinção é necessária porque a réplica mais forte à seção inteira ataca exatamente a categoria.

A réplica é a de Brian Davies e, na sua versão analítica mais rigorosa, a de Mark C. Murphy: Deus não está sujeito às normas morais a que nós estamos sujeitos; um ser absolutamente perfeito não está sob razões *exigentes* para prevenir o sofrimento mundano; e o argumento do mal pressupõe indevidamente que esteja.¹⁶ Convém dizer com todas as letras que essa réplica, se correta, não responde à pergunta desta seção: dissolve-a. E convém dizer também que ela tem um custo, que os seus defensores assumem: 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 ela tem na boca de quem pergunta. O preço da dissolução é a distância entre o predicado tecnicamente defendido e o predicado efetivamente professado. Isso não é uma objeção decisiva — é a identificação do que está em jogo.

Há ainda uma questão prévia que a literatura recente abriu e que é preciso registrar, sob pena de tratar como pacífico aquilo que não é. A distinção entre fazer e permitir, sobre a qual repousa toda a estratégia da permissão, foi analisada com extremo cuidado na filosofia moral — em termos de relevância comportamental, de sequências causais, de direitos negativos e positivos —, e essas análises dependem sistematicamente de limitações do agente que não se aplicam a um agente onipotente e onipresente: o custo da intervenção, a indisponibilidade de alternativas, a imobilidade, a

distância. É um dado documentável que a literatura ética canônica sobre fazer e permitir praticamente não aplica a distinção ao caso divino, e que as duas literaturas correm em paralelo. Entre as aplicações diretas localizadas nesta pesquisa, duas são recentes e opostas entre si: Daniel Lim sustenta que as dificuldades das análises padrão se agravam no caso divino, a ponto de quem afirma que Deus faz o mal não estar em pior situação do que quem afirma que Deus o permite; Ryan Kulesa propõe uma análise contrafactual própria para o contexto divino e sustenta que as objeções válidas no caso humano não a atingem.¹⁷ O artigo não arbitra a disputa. Registra que ela existe, que é recente, e que a estratégia da permissão não pode invocar a distinção como se ela fosse um dado pacífico transferível do caso humano para o divino.

Resta a formulação da tensão comparativa com que este artigo trabalhou, agora testada e não pressuposta.

Quanto maior a independência ontológica concedida ao princípio maligno, mais fácil é afastar a sua origem do princípio bom, e maior o custo para uma metafísica de unidade e soberania absoluta. Quanto maior a dependência ontológica do agente maligno, mais forte permanece a unidade metafísica, e maior o ônus de explicar por que o fundamento último cria, conserva e permite as condições de possibilidade do mal.

Os quatro eixos confirmam a direção da tensão, mas o zoroastrismo mostra que ela não é uma lei, e a razão é instrutiva: a independência não elimina a pergunta, apenas a redistribui, porque as assimetrias que as fontes pahlavi de fato exibem, e sem as quais a escatologia ali atestada seria incoerente, reintroduzem uma escolha de cenário — e uma escolha de cenário é uma decisão sobre quem suporta o custo.

A tensão é real e documentada; universal, não se demonstrou que seja.

9. O LIMITE DO DESLOCAMENTO

Resta dizer em que condições um deslocamento é explicação legítima e em que condições apenas muda o nível do problema. O critério decorre da grade.

Um deslocamento constitui explicação legítima quando a pergunta a que responde é uma pergunta do nível em que ele opera. Dizer que Iblis quis a queda do homem é uma resposta correta e informativa à pergunta pela autoria moral. Dizer que o mal não é substância é uma resposta correta e informativa à pergunta pela natureza do mal. Dizer que a liberdade criada localiza a autoria é uma resposta correta à pergunta pela localização da autoria. Nenhuma dessas afirmações é evasiva, e tratá-las como evasivas é erro de leitura.

Um deslocamento apenas muda o nível quando é apresentado — ou recebido — como resposta a uma pergunta de outro nível. O caso típico é o da resposta que identifica o autor moral e é oferecida como resposta à pergunta pela permissão. Não há má-fé necessária nisso: as perguntas usam as mesmas palavras, e a distinção entre “quem fez?” e “por que foi permitido?” é fácil de perder de vista quando ambas se formulam como “por que o mal?”.

Daí decorre a razão pela qual respostas em níveis diferentes não devem ser contadas como respostas à mesma pergunta, e ela é mais forte do que a mera exigência de rigor. É que a soma de respostas parciais em níveis distintos produz a *aparência* de uma resposta completa. Uma tradição que disponha simultaneamente

de uma tese sobre a natureza do mal, de uma tese sobre a autoria moral e de uma tese sobre o destino final parecerá ter coberto o terreno inteiro, quando pode não ter tocado no terceiro nível. A completude aparente resulta da justaposição, e não da cobertura.

Falta enunciar o que contaria como resposta suficiente ao terceiro nível, sob pena de o resultado ser garantido pela forma da pergunta. O critério não é neutro, e convém declará-lo como adotado e não como dado: segundo o critério justificativo aqui adotado — inspirado na literatura da restrição de benefício ao sofredor, de Stump a Marilyn Adams e ao individualismo teodiceico —, uma resposta permissiva é suficiente quando satisfaz, para o mal em questão, necessidade, proporcionalidade e titularidade. Quem recusar a terceira condição recusará também o resultado que dela se extrai, e isso deve ser dito antes de o extrair.

Aplicado, o critério obriga a separar duas coisas que a linguagem corrente confunde. Responder à pergunta permissiva é uma coisa, e várias tradições o fazem: Tomás responde, ao declarar a permissão querida e boa; Leibniz responde, ao articulá-la com o duplo concurso e com a premissa de otimalidade; a mu‘tazila responde, ao elaborar categorias justificadoras do sofrimento. Satisfazer o critério aqui adotado é outra, porque ele 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 derrotado no interior da vida da vítima o enfrentam explicitamente, ao preço de premissas escatológicas determinadas. A tese do artigo não é, pois, que o terceiro nível seja inalcançável, nem que ninguém o responda; é que as respostas não decorrem dos deslocamentos de agência, exigem argumento próprio, e só 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 o duplo concurso; de Hick, que a subordina a uma função formativa e a uma escatologia. Nesses autores não há deslocamento no sentido criticado, e é por isso que são os interlocutores sérios da seção anterior — não os seus alvos.

10. OBJEÇÕES À PRÓPRIA TESE DO ARTIGO

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

Primeira: dependência ontológica não implica responsabilidade moral. Que os agentes existam e persistam por obra de outrem não os torna instrumentos dele. Pais geram filhos sem serem autores dos atos deles; a sustentação não transfere a malícia. Se o artigo faz o percurso do quarto nível ao terceiro, comete precisamente o erro que denuncia na direção inversa.

Resposta. Concede-se integralmente, e a concessão não custa nada, porque o artigo nunca fez essa inferência — declarou-a inválida na seção 2 e manteve a declaração. A dependência ontológica não estabelece culpa; estabelece apenas que existe um destinatário para a pergunta. Sem ela, a pergunta “por que foi permitido?” não teria a quem ser dirigida. É condição de endereçamento, não premissa de imputação. A analogia dos pais, aliás, ilustra a diferença em vez de apagá-la: os pais não conhecem infalivelmente os atos futuros dos filhos, não conservam a sua existência a cada instante, não mantêm as leis que tornam os seus atos eficazes e não podem intervir sem

custo. Cada uma dessas diferenças é um dos sete elementos da seção 8.

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

Resposta. Concede-se a força do argumento contra qualquer afirmação de que *não há* justificação — afirmação que este artigo não faz. O que se afirma é que existe uma questão, e a existência da questão não é infirmada pela possibilidade de uma resposta que não conhecemos; ao contrário, pressupõe-na. Mas a objeção tem um custo que é preciso registrar, e ele é o da generalização de escopo tratado em 5.6: segundo a objeção de generalização global, as teses céticas, aplicadas sem restrição, desabilitam também inferências morais ordinárias, e há quem extraia daí a consequência prática de que quanto mais extremo o sofrimento menos razão teríamos para preveni-lo. Esta objeção é, portanto, *parcialmente vitoriosa*: ela bloqueia com sucesso a passagem da questão para uma conclusão negativa, e não bloqueia a questão.

Terceira: a liberdade significativa pode requerer risco real. Uma liberdade cujas escolhas más nunca produzissem efeito não seria liberdade, mas encenação. O dano a terceiros é o preço de uma agência que conta.

Resposta. Concede-se, e mais do que se pretendia conceder. O artigo sustentou que decidir e produzir efeito são coisas distintas, e isso é verdade quanto à análise; mas não se segue que se possa fixar o grau de eficácia causal que a liberdade significativa requer.

Determinar que o grau atual é excessivo exigiria uma medida que não temos. A objeção permanece, portanto, *parcialmente vitoriosa*: o artigo não demonstrou que a liberdade significativa poderia obter-se com menos capacidade de dano. O que subsiste é menos, e é isto: a exigência de que a não intervenção nas consequências seja tratada como item justificativo autônomo, e não como corolário automático da concessão de liberdade. Essa exigência não é satisfeita por uma teodiceia que se limite a justificar a criação de seres livres.

Quarta: um mundo causalmente estável exige consequências reais. Suspende seletivamente os efeitos das más escolhas produziria um mundo massivamente irregular, no qual nenhum agente poderia deliberar, planejar ou assumir responsabilidade — o que destruiria as condições da própria agência moral.

Resposta. Concede-se, e esta é a objeção mais forte do conjunto, porque explica a permanência das leis causais sem recorrer a nenhum bem obscuro: a regularidade não é um bem entre outros, é a condição de possibilidade da vida moral. Mas note-se o que ela explica e o que não explica. Ela explica por que *há* consequências; não explica a sua *distribuição*. O teste da titularidade permanece de pé: a regularidade é um bem comum, e o custo, nos casos que constituem o problema, é suportado por indivíduos determinados que não o escolheram. A objeção converte uma pergunta sobre a existência das leis causais numa pergunta sobre a distribuição dos seus efeitos — o que é um progresso, e não uma resolução. E o defensor tem ainda uma réplica a essa conversão, que convém registrar: 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 assim for, a pergunta pela distribuição não é uma pergunta separada, mas a mesma pergunta sob outro nome — e esta objeção, que já era a mais forte, fica mais forte ainda.

Quinta: a análise confunde explicação metafísica com justificação moral — mas na direção inversa da que supõe. A objeção é a do próprio instrumento do artigo, virada contra ele. Talvez as tradições nunca tenham oferecido justificação moral; talvez oferecessem explicação metafísica, e o artigo esteja exigindo delas aquilo que jamais se propuseram dar. Nesse caso o resíduo não é um fracasso das tradições, mas um efeito da pergunta importada.

Resposta. Concede-se para uma parte do material e recusa-se para outra, e a divisão é precisamente aquela que a seção 8 já identificou. Para o teísmo clássico na leitura de Davies e Murphy, a objeção procede: ali não se pretendeu justificação moral no sentido exigido, e cobrá-la é anacronismo conceitual. Mas Leibniz argumenta que Deus é justificado; Hick sustenta que o processo *justifica* o seu custo; a mu‘tazila funda a sua posição inteira na justiça divina como padrão objetivo aplicável a Deus; e a literatura analítica contemporânea, desde a formulação evidencial, está redigida em termos de *justificação moral da permissão*. Para todos esses, a exigência não é importada: é interna. O artigo não cobra de uma tradição o vocabulário de outra; cobra de cada uma aquilo que ela própria propõe.

Acrescento uma sexta, mais breve, porque é metodológica e diz respeito ao próprio gesto comparativo. **A comparação entre quatro tradições metafisicamente incompatíveis achataria diferenças reais, tratando como variantes de um mesmo problema o que são**

problemas distintos. Concede-se que o risco existe e é sério, e é por isso que a comparação foi feita estratégia por estratégia e não tradição por tradição. A defesa possível é limitada: não se afirma identidade entre as tradições nem continuidade histórica entre as suas soluções. Afirma-se que mundos incompatíveis, com teologias e cosmologias inconciliáveis, se defrontaram com uma condição comum — a de que agentes capazes de dano existam numa ordem que alguém instituiu — e que as respostas dadas a essa condição podem ser comparadas quanto à forma, sem que se lhes atribua conteúdo comum.

11. CONCLUSÃO

As principais estratégias religiosas aqui examinadas não são equivalentes entre si nem são meros subterfúgios: cada uma esclarece uma dimensão real do problema. O dualismo afasta a origem do mal do princípio bom ao preço de maior independência metafísica, e paga esse preço com uma tensão escatológica que as suas próprias fontes resolvem apenas escolhendo entre aniquilar e incapacitar. A redistribuição documental da iniciativa aumenta a distância moral imediata sem eliminar a dependência ontológica última — e encena a autorização em vez de escondê-la. A privação distingue ser e defeito; a liberdade criada localiza a autoria moral; o *soul-making* oferece ao mal uma função teleológica, ao preço de uma escatologia que precisa alcançar cada um; a categoria da permissão distingue causar de não impedir e põe explicitamente em primeiro plano o terceiro elemento da grade; a escatologia responde ao destino; e o teísmo cético limita, com bons argumentos, o que podemos inferir da nossa incapacidade de ver.

Contudo, uma mudança de nível causal não constitui automaticamente a solução de uma pergunta pertencente a outro nível. Enquanto um princípio perfeitamente bom permanecer fundamento ontológico da ordem, conservar agentes e estruturas e possuir poder de intervenção, permanece uma questão justificativa sobre as condições permissivas do mal. Deslocar o mal pode explicar quem o pratica, como ele surge ou para onde se dirige; não se segue daí, sem argumento adicional, que se tenha explicado por que essa ordem deveria ser permitida.

A pergunta do título não precisa, portanto, receber um simples “não”. A resposta mais precisa é que depende de qual dimensão do mal está sendo explicada. A tese que sobrevive é esta: deslocar a autoria ou a causalidade do mal pode ser uma explicação legítima, mas não fornece, sem argumento adicional, nem uma justificação da permissão nem uma explicação do fundamento da ordem em que o dano é possível. Deslocar a agência explica a autoria. Deslocar a causalidade explica a execução. Nenhum dos dois, por si, explica a permissão, e nenhum dos dois toca a sustentação. Quem quiser responder ao terceiro e ao quarto níveis precisa de um argumento próprio para eles — e a tradição que mais explicitamente forneceu esse argumento, a tomista, é também aquela que não se limita ao deslocamento da agência, mas tematiza diretamente a permissão.

Resta o que não se demonstrou, e convém dizê-lo. Não se demonstrou que não exista justificação para a estrutura permissiva; demonstrou-se que ela não decorre das estratégias examinadas. Não se demonstrou que a liberdade significativa pudesse obter-se com menor capacidade de dano; a objeção correspondente permanece de pé. Não se demonstrou que a exigência de justificação moral seja legítima contra o teísmo clássico na leitura

que nega a Deus obrigações morais; para essa leitura, a questão deste artigo não é respondida, é dissolvida — e o que aqui se pôde fazer foi identificar o preço dessa dissolução.

O que se pode sustentar, ao fim, é uma tese estreita e resistente: as quatro tradições examinadas, separadas por milênios e por metafísicas inconciliáveis, produziram deslocamentos formalmente comparáveis; apenas um deles, o dualista, tenta desvincular o princípio bom dos quatro pontos da grade ao mesmo tempo, e ao custo de assimetrias que fazem ressurgir, sob outra forma, a pergunta pela distribuição do dano. Quanto às demais, o resultado é mais fino do que um veredicto de fracasso: onde há respostas ao terceiro e ao quarto níveis — e há, em Tomás, em Leibniz, na mu‘tazila —, elas não decorrem dos deslocamentos de agência, exigem argumento próprio, e apenas duas enfrentam, no seu ponto mais exigente, o critério justificativo adotado na seção 9. Isso não é um veredicto contra elas. É a identificação do lugar onde o problema efetivamente está — o que é menos do que resolvê-lo, e a condição para tentar.

	Zoroastrismo	Judaísmo (Segundo Templo)	Cristianismo	Islã
Origem do mal	Princípio maligno primordial, com estatuto disputado na erudição	Reconfiguração causal: iniciativa atribuída a agentes adversariais; causalidade divina mantida em textos como Is 45:7	Defecção da liberdade criada; privação de um bem devido	Debate interno: atos criados pelo homem (mu‘tazila) ou criados por Deus e adquiridos (ash‘arismo)

Estatuto ontológico do agente maligno	Incriado segundo Boyce; derivado ou restrito ao antagonismo com o Espírito Benfazejo segundo Hintze e Gnoli; sem criação material nas fontes pahlavi	Criatura subordinada, membro do conselho divino, sem existência independente	Criatura rebelde; o mal não é substância	Criatura subordinada de estatuto disputado na exegese — jinn (Q 18:50) ou anjo decaído (leitura de Q 2:34) —, com prazo concedido e limite fixado
Relação com o princípio supremo	Oposição; assimetria epistêmica, ontológica e temporal a favor de Ohrmazd	Subordinação explícita: propõe, é autorizado, executa	Subordinação; causalidade segunda sob concurso e conservação o divinos	Subordinação com autorização textualmente expressa (Q 7:14-15; 15:36-42; 17:61-65; 38:79-83); no enquadramento ocasionalista, porém, não há causa segunda e a categoria da permissão não se aplica
Solução proposta	Independência do princípio maligno e derrota escatológica	Diferenciação o crescente entre Deus e agentes adversariais	Privação, liberdade, permissão, bens superiores, soul-making, escatologia,	Justiça divina como padrão objetivo (mu‘ tazila) ou aquisição sob soberania total (ash‘ arismo);

			teísmo cético	otimismo teodiceico
Custo filosófico	Unidade metafísica e soberania última	Custo metafísico não articulado nas fontes; o ganho quanto à autorização é nulo, porque os próprios textos a encenam	Necessidad e de justificar a permissão e a não intervenção	Soberania causal reduzida (mu‘ tazila) ou obscuridade da aquisição (ash‘ arismo)
Problema residual	Tensão entre a incriação de Ahriman e a sua eliminação escatológica; as fontes oscilam entre aniquilação e incapacitaçã o perpétua	A autorização, que os próprios textos encenam	O estatuto da predicação “perfeitame nte bom” quando se nega a Deus obrigações morais	Por que o prazo foi concedido, e a quem se destina o bem do teste

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAHAMOV, Binyamin. A re-examination of al-Ash‘ arī's theory of *kasb* according to *Kitāb al-Luma‘*. *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. (org.). *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.

AGOSTINHO. *A cidade de Deus*. [Livro XII, caps. 6-7.]

AGOSTINHO. *Confissões*. Trad. J. G. Pereira. Lisboa: Livraria Apostolado da Imprensa, [s.d.]. [Livro VII.]

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

ALCORÃO. [Texto árabe ‘uthmānī. Suras 2:34; 7:11-18; 15:26-42; 17:61-65; 18:50; 38:71-83.]

ALEXANDER, Philip S. The demonology of the Dead Sea Scrolls. In: FLINT, Peter W.; VANDERKAM, James C. (orgs.). *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.

AQUINO, Tomás de. *Summa contra gentiles*. Livro III, caps. 70-73, especialmente cap. 71.

AQUINO, Tomás de. *Summa theologiae*. I, q. 19, a. 9; q. 22; q. 48-49; q. 103.

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: šāṭān 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 (orgs.). *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-Ash'arī. *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. (orgs.).

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*, terceira série, v. 24, n. 2, p. 225-249, 2014.

HOOVER, Jon. God's wise purposes in creating Iblīs: Ibn Qayyim al-Ġawziyyah'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 (orgs.). *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. Mu'tezile'nin Hüseyiniyye 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. *Ensaio de teodiceia sobre a bondade de Deus, a liberdade do homem e a origem do mal*. [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 (orgs.). *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.

PUC CETTI, 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 (orgs.). *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. (org.). *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*. Trad. Rodrigo Adem. Leiden: Brill, 2015.

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

SCHMIDTKE, Sabine (org.). *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 (orgs.). *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.* (orgs.). *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 (orgs.). *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. Oxford: Wiley-Blackwell, 2013, p. 363-376.

- 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.
- VANDERKAM, James C. *Jubilees: A Commentary in Two Volumes*. Minneapolis: Fortress Press, 2018.
- 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 (orgs.). *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. (org.). *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*. 2. ed. rev. 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.

¹ Fundação Universidade Regional de Blumenau – FURB. Bacharel em Direito e Acadêmico de Pós-Graduação em Ciências da Religião e Filosofia e Sociologia pela Faculdade Líbano. Acadêmico de Teologia e Filosofia pela Faculdade Estácio de Sá. Currículo Lattes: <http://lattes.cnpq.br/2467496149913328>. ORCID: <https://orcid.org/0009-0003-5447-0550>. E-mail: [acesse o artigo original para visualizar o e-mail](#).

² A distinção aparece nomeada em Laura W. Ekstrom, “Theodicies”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2024: “há uma diferença entre uma proposta de explicação causal do mal e uma justificação divina para permitir o mal”. A exigência de benefício ao sofredor está 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, *The Problem of Evil and the Problem of God* (2004), e é discutida como tal por Marilyn McCord Adams, “Ignorance, Instrumentality, Compensation, and the Problem of Evil”, *Sophia*, v. 52, n. 1, 2013. Registro a precedência para que o que se segue seja lido como sistematização, e não como novidade.

³ Para o estado da questão sobre datação, historicidade e estatuto do corpus, ver os verbetes de William W. Malandra na *Encyclopaedia Iranica* (“Zoroaster ii. General Survey” e “Gathas ii. Translations”). A estimativa de Gershevitch citada adiante consta do segundo. Devo à distinção entre o que a iranística estabelece e o que dela se costuma extrair em filosofia da religião o essencial da cautela desta seção.

Para um tratamento recente do dualismo zoroastrista com instrumentos de filosofia analítica, ver Daniel Nolan, *Zoroastrianism and Contemporary Philosophy*, Cambridge Elements, 2025, cujo capítulo 2 distingue duas respostas da tradição ao sofrimento: a limitação do poder divino e o mérito adquirido na luta.

⁴ Shaul Shaked, “Eschatology i. In Zoroastrianism and Zoroastrian Influence”, *Encyclopaedia Iranica*, v. VIII, fasc. 6. A formulação do dilema é dele; a leitura que aqui se faz dela — como sendo a forma zoroastrista do problema do mal — é do presente artigo. Almut Hintze, no verbete “Frašō.kərēti”, registra a mesma divergência entre aniquilação e incapacitação permanente.

⁵ 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 do artigo definido, isoladamente, não decide a questão. A posição contrária — a de que o Cronista introduziu um intermediário precisamente para resolver o problema de Deus ordenar um ato e depois puni-lo — é defendida por Louis C. Jonker, “Satan Made Me Do It!”, *Old Testament Essays*, v. 30, n. 2, 2017. Registro a divergência porque ela é decisiva: a tese deste artigo não depende de qual dos dois esteja certo, mas seria enfraquecida se se apresentasse a leitura exoneratória como pacífica.

⁶ A hipótese de influência iraniana sobre a diferenciação judaica é sustentada, entre outros, por Philip Alexander para a 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 no plano metodológico. Jason Silverman registou ainda o passivo ideológico da erudição mais antiga sobre o tema. O presente artigo não toma partido: a sua tese é sobre a estrutura das respostas, e não sobre a sua genealogia.

⁷ A crítica ontológica à privação é sintetizada por Todd Calder no verbete “The Concept of Evil” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, e desenvolvida em “Is the Privation Theory of Evil Dead?”, *American Philosophical Quarterly*, v. 44, n. 4, 2007. A defesa contemporânea está 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 “tipo agostiniano” e não à privação enquanto análise, é a de John Hick em *Evil and the God of Love*: se as criaturas existem diante da plenitude infinita, a rebelião torna-se inexplicável; se não existem, as circunstâncias estão desde logo pesadas contra elas.

⁸ *Summa theologiae* I, q. 19, a. 9, ad 3: “vult permittere mala fieri, et hoc est bonum”. Foram conferidas também as localizações relevantes em I, q. 22 (providência), q. 48-49 (natureza e causa do mal) e q. 103 (governo divino), bem como *Summa contra gentiles* III, caps. 70-73, especialmente o cap. 71, sobre a providência não excluir inteiramente o mal e a operação das causas segundas. Sobre a taxonomia conservacionismo/concurrentismo/ocasionalismo, ver Alfred J. Freddoso, “God's General Concurrence with Secondary

⁹ Daniel Howard-Snyder, "The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga", in McBrayer e Howard-Snyder (orgs.), *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. 1-21; 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.

¹⁰ Ekstrom, "Theodicies", cit.: para servir como razão justificante de Deus para permitir aqueles males, é preciso que seja um grande bem sobrepujante criar seres com liberdade moralmente significativa e não intervir para prevenir as consequências das 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 via aparentada, formulando exigências de prevenção do mal moral.

¹¹ 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", in McBrayer e Howard-

Snyder (orgs.), 2013. Nenhum destes autores alega autorrefutação, e é por isso que a objeção se formula como generalização indevida de escopo. Registre-se que ela atinge certas formulações do teísmo cético — as que mobilizam ST1-ST3 sem restrição — e que versões moderadas recusam expressamente a extensão às inferências morais ordinárias; o que se sustenta no corpo é a objeção de generalização global, e não uma consequência que todo teísta cético devesse aceitar. Respostas em Michael C. Rea, “Skeptical Theism and the ‘Too Much Skepticism’ Objection”, no mesmo volume.

¹² 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 contrabalançar e derrotar 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.

¹³ Sobre a doutrina mu‘tazilita do ato humano e sobre a *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 justificadoras do sofrimento. A obra transversal de referência sobre a teoria do ato humano em todas as escolas é Daniel Gimaret, *Théories de l'acte humain en théologie musulmane* (1980). A diferença de alcance do *al-aṣḥāḥ* está documentada em Orhan Şenel Koloğlu, “Mu‘tezile'nin Hüseyiniyye Ekolünün Dünyevî Aslah Konusuna Yaklaşımı”, *İslâm Araştırmaları Dergisi*, n. 39, 2018, p. 7-27: a escola de Basra restringia a obrigação às matérias religiosas, enquanto a de Bagdá a estendia também aos assuntos mundanos; a Ḥusayniyya basriana posterior adotou a extensão bagdadina.

¹⁴ Binyamin Abrahamov, “A Re-examination of al-Ash‘arī’s Theory of *Kasb* according to *Kitāb al-Luma‘*”, *Journal of the Royal Asiatic Society*, v. 121, n. 2, 1989, p. 210-221, apresenta o *kasb* como posição intermédia deliberada e traça a influência de al-Najjār. O argumento aqui não é que a doutrina seja vazia — tese polêmica que não se verificou —, mas que a sua reinterpretação continuada é um dado sobre a dificuldade da posição.

¹⁵ Os versículos foram conferidos no texto árabe: 7:14-15 (*anzir nā/innaka mina l-munzarīn*), 15:36-38, 17:62-64, 38:79-81, além de 18:50 quanto ao estatuto de Iblis como *jinn*. Q 2:34, que dirige a ordem de prostração aos anjos, é o principal argumento da leitura contrária, angélica, e não deve ser alegado em apoio da primeira; a disputa é antiga e não é indiferente à grade, pois a leitura angélica faz de Iblis um caso de defecção intracriatural análogo ao anjo decaído cristão.

Registre-se a precisão filológica: o substantivo *inẓār*, corrente na literatura teológica, não ocorre como tal nessas passagens, que empregam o imperativo e o particípio passivo. Sobre a leitura da cena como mandato de autoridade circunscrita, e sobre o paralelo com Mastema em Jubileus, ver Tommaso Tesei, “The Fall of Iblīs and Its Enochic Background”, in Houtman *et al.* (orgs.), *Religious Stories in Transformation*, Leiden: Brill, 2016, p. 66-81. Sobre os propósitos divinos na criação de Iblis, ver Jon Hoover, “God’s Wise Purposes in Creating Iblīs”, *Oriente Moderno*, v. 90, n. 1, 2010, p. 113-134.

¹⁶ 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 há exigências de prevenção do mal moral que vinculariam Deus — é

sustentada por James P. Sterba, *Is a Good God Logically Possible?*, 2019.

¹⁷ 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 Distinction in the Divine Context”, *Religious Studies*, v. 60, n. 2, 2024, p. 302-312. Quanto ao achado negativo, ele é verificável no verbete “Doing vs. Allowing Harm” da *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, cuja bibliografia — que cobre Bennett, Foot, Quinn, Kamm, Woollard, Scheffler, McMahan e Rickless — não contém aplicação ao caso divino, mencionando o problema do mal uma única vez e a título de curiosidade linguística.