



UnB

UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

RODRIGO ROCHA SILVEIRA

**DEUS E O MAL: UMA ANÁLISE DA RESPOSTA DE
PLANTINGA AO PROBLEMA DO MAL**

Monografia apresentada como requisito de
conclusão do curso de Graduação em
Filosofia da Universidade de Brasília.

Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal

Brasília
2011

SUMÁRIO

| | |
|---|-----------|
| INTRODUÇÃO | 2 |
| 1. O PROBLEMA DO MAL NAS OBRAS DOS ANOS 1960 E 1970..... | 4 |
| 1.1. <i>O Problema do Mal em God and Other Minds.....</i> | <i>4</i> |
| 1.2. <i>A defesa do livre-arbítrio em God and Other Minds.....</i> | <i>9</i> |
| 1.3. <i>O Problema do mal em The Nature of Necessity e em God, Freedom and Evil.....</i> | <i>18</i> |
| 1.4. <i>A defesa do livre-arbítrio em The Nature of Necessity e em God, Freedom and Evil.....</i> | <i>20</i> |
| 2. O PROBLEMA DO MAL E O PROJETO DA EPISTEMOLOGIA REFORMADA..... | 27 |
| 2.1. <i>A basicidade da crença em Deus e o problema do mal como anulador</i> | <i>27</i> |
| 2.2. <i>O argumento evidencial</i> | <i>32</i> |
| 2.2.1. <i>O argumento evidencial de William L. Rowe.....</i> | <i>36</i> |
| 2.2.2. <i>O argumento evidencial de Paul Draper</i> | <i>39</i> |
| 3. O IMPACTO DA DEFESA DO LIVRE-ARBÍTRIO: O DEBATE ATUAL E PERSPECTIVAS FUTURAS | 46 |
| 3.1. <i>A crítica de Otte.....</i> | <i>46</i> |
| 3.2. <i>Demais críticas</i> | <i>50</i> |
| 3.3. <i>Novas perspectivas</i> | <i>51</i> |
| CONCLUSÃO..... | 53 |
| BIBLIOGRAFIA..... | 55 |

INTRODUÇÃO

O mal tem sido considerado, ao longo de séculos, um problema para os teístas. A tentativa de harmonizar a existência de um Deus todo-poderoso com a ocorrência de mal no mundo é um tema que demandou bastante reflexão teológica e filosófica. Do ponto de vista teológico, o livro de Jó, que compõe o cânon do judaísmo e do cristianismo, se caracterizou pelo tratamento do problema do mal e inspirou um grande número de trabalhos. Na história da filosofia, filósofos como Agostinho, Tomás de Aquino e Leibniz se destacaram pelas suas respostas originais a esse problema. No século XX, essa questão voltou a ocupar os filósofos com reelaborações cada vez mais sofisticadas.

Enunciado pelos ateólogos naturais, o problema do mal se torna um argumento contra a racionalidade da crença em Deus. O objetivo do argumento ateológico é demonstrar contradição entre a existência de Deus - conforme as tradições judaica, cristã e islâmica, ou seja, que possui os atributos de onipotência, onisciência e perfeita bondade – e a ocorrência de mal no mundo, tornando, assim, a existência daquele logicamente impossível, considerando a evidente presença deste; ou, ainda, demonstrar que a ocorrência de mal em certas formas ou em certas quantidades tornam a existência de Deus improvável.

Um dos maiores interlocutores teístas do problema do mal na contemporaneidade é o filósofo americano Alvin Plantinga. Desde seu primeiro livro, publicado em 1967, Plantinga argumenta que os proponentes do argumento ateológico do mal falham em provar a existência da pretendida contradição ou em demonstrar a improbabilidade de Deus ante ao mal. Além disso, o filósofo americano elabora um argumento, baseado no livre-arbítrio, para mostrar que a existência de Deus é compatível logicamente com o mal.

O trabalho de Plantinga suscitou várias críticas e respostas entre os estudiosos e resultou, por um lado, no abandono de diversas versões do problema, bem como na criação de outras. O próprio Plantinga aperfeiçoou vastamente sua abordagem do tema ao longo de mais de trinta anos. Prova disso é que problema do mal é um dos únicos tópicos a estar presente em praticamente todas as obras do filósofo americano. Desde sua formulação original em *God and Other Minds*, sua refutação do problema do mal e sua defesa do livre-arbítrio foram modificadas para abarcar os avanços da lógica modal e para se inserirem no projeto mais

amplo da epistemologia reformada elaborada por ele em colaboração com William Alston, Nicholas Wolstertorff, entre outros. Pode-se dizer que a evolução do tratamento da questão na contemporaneidade, pelo menos no âmbito da filosofia analítica da religião, acompanha a evolução do pensamento plantinguiano.

O objetivo desta monografia é, portanto, examinar o problema do mal por meio da perspectiva oferecida pela obra de Alvin Plantinga. Com isso, pretende-se traçar um panorama preciso do estado atual da questão com indicação de novas perspectivas para trabalhos a serem desenvolvidos, bem como uma história recente do problema. Ademais, dada a presença constante do tema nos diversos momentos da carreira do filósofo americano, o presente trabalho poderá oferecer uma visão geral da filosofia plantinguiana.

Para tanto, a dissertação foi estruturada em três capítulos. No primeiro capítulo, descreve-se pormenorizadamente a refutação do argumento ateológico do mal e a defesa do livre-arbítrio empreendida nos anos sessenta em *God and other minds*. Em seguida, examina-se a versão modal da defesa do livre-arbítrio conforme apresentada na década seguinte em *The Nature of Necessity* e em *God Freedom and Evil*.

No segundo capítulo, expõe-se brevemente o projeto da epistemologia reformada e a inserção do tema nesse novo contexto. Então, apresentam-se duas influentes versões do problema evidencial do mal, formuladas respectivamente por William Rowe e Paul Draper, consideradas por Plantinga como as melhores elaborações nesse sentido. Por fim, apresenta-se a tentativa de refutação de ambos os argumentos presente em *Warranted Christian Belief*.

No terceiro capítulo, avalia-se a importância do trabalho de Plantinga e seu impacto sobre a comunidade filosófica, suas virtudes e suas falhas. A partir daí, descreve-se a situação atual dos estudos sobre o problema do mal, bem como diferentes formas de lidar com ele apresentadas paralelamente ou como alternativas ao trabalho de Plantinga.

A conclusão, finalmente, consistirá em descrever o estado atual das pesquisas sobre o assunto e na discussão de novas perspectivas para o estudo do problema.

1. O PROBLEMA DO MAL NAS OBRAS DOS ANOS 1960 E 1970

1.1. O Problema do Mal em *God and Other Minds*

God and Other Minds (1967) foi o primeiro livro publicado por Alvin Plantinga e em muitos aspectos foi o livro de vanguarda no renascimento dos estudos de filosofia da religião na tradição analítica. A popularidade do positivismo lógico na primeira metade do século XX acabou por reduzir a questão filosófica sobre Deus à discussão sobre o sentido, ou melhor, sobre a falta de sentido das proposições acerca de sua existência e de seus atributos. Era a época do triunfo do princípio verificacionista do sentido, segundo o qual uma proposição só tem sentido se for uma verdade analítica ou se puder ser verificada pela evidência empírica. CARNAP, HAHN e NEURATH (1929) no notável Manifesto Neopositivista chamado *A concepção científica de mundo – O Círculo de Viena* afirmam:

Se alguém afirma: “Deus existe”, “O fundamento último do mundo é o inconsciente”, “Há uma entelêquia como princípio diretor dos seres vivos”, nós não respondemos: “Aquilo que dizes é falso”, mas perguntamos: “O que queres dizer com essas sentenças?”. Então, mostra-se que há uma nítida separação entre dois tipos de sentenças. De um lado, estão aquelas, tais como se constituem nas ciências empíricas; o seu sentido verifica-se através da análise lógica, ou, mais precisamente, através da redução às sentenças mais simples sobre dados empíricos. De outro lado, estão as sentenças como as acima citadas, que mostram ser carentes de sentido caso se as tome como o metafísico as entende.¹

Contudo, nos anos sessenta, a popularidade do princípio verificacionista, bem como de sua reformulação mais sofisticada – o princípio falsificacionista -, já se encontrava em franca decadência dados os diversos problemas filosóficos envolvidos em suas formulações. Muitas razões, que não nos cabe analisar amiúde no presente trabalho, contribuíram para isso, entre elas o fato de que o próprio princípio verificacionista não tem sustentação em si mesmo, já que não se trata nem de uma verdade analítica e nem pode ser verificada por meio de uma experiência. Assim, o critério do empirismo positivista passou a soar demasiadamente arbitrário para ser um critério forte no sentido de conferir sentido às proposições da filosofia. Como conclui Taliaferro (2007; p. 491):

¹ Utilizo-me de tradução não publicada do Prof. Dr. Nelson Gonçalves Gomes

² Plantinga (1967; 119) acrescenta que não têm notícia de que algum teólogo tenha afirmado ou tentado demonstrar a necessidade lógica do mal.

³ A diferença entre defesa e teodicéia ainda não estava bem estabelecida em *God and Other Minds*. Conferir

Posto em questão o verificacionismo, a comporta pareceu abrir-se, e a filosofia da religião passou a incluir exposições altamente especulativas sobre a natureza, o poder, o conhecimento e a bondade de Deus. Além disso, o debate prosseguiu com a filosofia intercultural da religião (comparando concepções religiosas do *self*, da vida após a morte, da experiência do divino e do nirvana) de formas que pareceriam inteiramente desmerecedoras de atenção. O abandono do empirismo estrito limpou o caminho para o retorno de muitos projetos centrais na filosofia da religião Medieval (...) ou Antiga (...).

O primeiro livro de Plantinga, que inclui uma crítica ao verificacionismo, já se situa nesse contexto de contestação, com a consequente abertura a novas perspectivas e ressurgimento de antigas abordagens na filosofia da religião.

O objetivo de Plantinga em *God and Other Minds* é investigar a justificação racional da crença em Deus conforme ele é entendido na tradição abramica, que inclui o judaísmo, o cristianismo e o islamismo. Plantinga argumenta que a crença em Deus e a crença em outras mentes estão no mesmo barco epistêmico: a ambos falta evidência satisfatória e definitiva. Logo, se a crença em outras mentes é considerada racional, a crença em Deus também deve ser. Para tanto, Plantinga procura demonstrar que tanto a Teologia Natural, quanto a Ateologia Natural falham em concluir pela existência ou pela impossibilidade da existência de Deus. Nesse sentido, o problema do mal é abordado classicamente como uma tentativa de prova da impossibilidade da existência de Deus, ou como o caracteriza Plantinga (1967; p. 115), “argumento mais impressionante da ateologia natural”

A existência do mal constituiria um problema para o teísta por conta de uma suposta contradição entre o fato de Deus ser totalmente bom, onipotente e onisciente, atributos de Deus aceitos pela maioria das tradições teístas, e o fato de haver mal. A crença teísta seria logicamente inconsistente, portanto irracional.

Assim, o conjunto de proposições abaixo seria contraditório:

- (a) Deus existe
- (b) Deus é onipotente
- (c) Deus é onisciente
- (e) Deus é totalmente bom
- (e) O mal existe

Tais proposições, contudo, não constituem formalmente uma contradição, conforme ela é classicamente definida, ou seja, não contêm em si uma proposição e sua negação. Para obter formalmente uma contradição, o ateuólogo precisa adicionar, pelo menos, mais uma proposição ao conjunto (a)-(e): a essa proposição chamaremos (f). Todavia, (f) não pode ser uma proposição qualquer. Ela deverá ser uma verdade necessária, de modo que fique

configurada uma contradição em sentido logicamente amplo, isto é, que possa ser aceita por qualquer um; ou, ainda, uma proposição que constitua parte essencial do teísmo, de maneira que, mesmo que não haja contradição no conjunto (a)-(e), ela surja num conjunto mais amplo de crenças aceitas por qualquer teísta. Segundo Plantinga (1967; p. 170), é aí que se encontra a maior dificuldade do argumento, pois nenhum ateuólogo natural atentou-se para a necessidade de criar uma proposição tal ou formulou uma proposição que atingisse esses requisitos e gerasse uma contradição.

J. L. Mackie (1955; p. 200-201), proponente da versão do argumento atacado por Plantinga, reconhece a necessidade de adicionar uma ou mais proposições ao conjunto (a)-(e), a fim de gerar a contradição, assim ele afirma:

...a contradição não aparece imediatamente, para mostrá-la é preciso adicionar premissas, ou talvez algumas regras quase-lógicas conectando os termos “bom”, “mal”, e onipotente. Essas premissas adicionais são que o bom se opõe ao mal de tal maneira que uma coisa boa sempre elimina o mal tanto quanto ela pode, e que não há limites para o que uma coisa onipotente pode fazer.

Em relação à segunda premissa proposta por Mackie, Plantinga afirma que ela é imprecisa, uma vez que é preciso ressaltar que não há limites não-lógicos ao que um ser onipotente possa fazer, ou seja, Deus é onipotente somente se puder fazer qualquer coisa logicamente possível. E, finalmente, em relação à primeira premissa, Plantinga argumenta que não se trata de uma proposição verdadeira, quanto mais necessariamente verdadeira. Isso porque, tanto o teísta quanto o ateu concordariam que a dor é um mal; contudo, se um médico somente puder eliminar uma dor no joelho de alguém amputando sua perna e ele não o fizer, não estará falhando em sua obrigação de excelência moral. O médico não pode ser culpado nesse caso, porque ele não pode eliminar o mal em questão sem eliminar com ele um bem maior. Assim, poder-se-ia dizer que uma pessoa não é moralmente culpável por produzir um mal M, se ele justificadamente acredita que ele pode produzir um bem B que supera M, ao produzir M. É claro que o ateuólogo poderia objetar que Deus, sendo onipotente, não teria as dificuldades e limitações enfrentadas pelo médico na situação citada, e de fato, ele tem razão. O fato é, porém, que a proposição, na forma como apresentada por Mackie, não atende ao requisito de ser uma verdade necessária, razão por que deve ser revisada. Plantinga propõe a seguinte revisão, que tornaria mais precisa a premissa sugerida por Mackie e ao mesmo tempo conectaria a onipotência e a onisciência à bondade:

(f2) Uma pessoa onisciente P é totalmente boa somente se ela tenta eliminar todo estado de coisas mal que ela possa eliminar sem eliminar um bem maior.

Como um ser onipotente pode realizar qualquer coisa dentro dos limites da

lógica e não há motivos para acreditar que o mal é logicamente necessário². Então, é de se assumir que Deus possa eliminar qualquer mal que Ele queira. Por outro lado, não se pode afirmar que Deus pode eliminar qualquer mal sem eliminar um bem maior. Isso porque é possível que haja um mal M tal que M seja condição necessária de um bem B que o supere. Assim é necessário dar uma maior precisão a (f2), que poderá ser reformulada da seguinte maneira:

(f3) Uma pessoa onisciente e onipotente P é totalmente boa somente se ela elimina todo estado de coisas mal que não é a condição lógica necessária de um bom estado de coisas que o supera.

Porém, essa proposição é ainda muito liberal e não serve ao ateuólogo natural, uma vez que a onibenevolência de Deus fica estabelecida mesmo com uma enorme quantidade de mal somente ao se garantir que o bem gerado tem como condição necessária o mal causado e que a situação resultante tem um balanço positivo. Assim, Deus poderia criar tanto mal quanto quisesse contanto que, ao final, colocados na balança o bem e o mal, a balança favoreça o bem.

O problema com a formulação de (f3) é ignorar que possa haver um estado de coisas melhor que B e que não implique necessariamente M. Logo, para fortalecer a premissa, seria necessário incluir que um mal não precisa ser eliminado somente se há algum bem B que o implique tal que todos os estados de coisas melhores que B também o impliquem. Assim o ateuólogo poderia reformular sua premissa da seguinte maneira:

(f4) Uma pessoa onisciente e onipotente P é totalmente boa somente se ela elimina todo mal tal que, para cada bem que o implique, haja um bem maior que não o implique.

Mais uma vez, contudo, não ocorre a esperada contradição, pois o conjunto de proposições (a)-(e) e (f4) ao invés de implicarem a negação de (e) como era de se esperar, implicam somente que:

(g) Todo o mal M é implicado por um bem B tal que todo o bem maior que B também implica M.

O ateuólogo natural pode tentar adicionar mais uma proposição, atendidos os mesmos requisitos de (f4), que combinada com o conjunto (a)-(e) e (f4) gere a desejada contradição. Além do mais, essa proposição, conjugada com o conjunto proposto, deve

² Plantinga (1967; 119) acrescenta que não têm notícia de que algum teólogo tenha afirmado ou tentado demonstrar a necessidade lógica do mal.

também implicar a negação de (g), ou seja, que há ao menos um mal estado de coisas tal que, para cada bem que o implica, existe um bem superior que não. Essa é uma tarefa difícil afirma Plantinga, pois o ateuólogo teria de deduzir de (e) conjugado com alguma verdade necessária que:

(h) Se há algum mal, então há mal injustificado.

Entendido como injustificado um mal que não preencha o requisito especificado em (g).

Plantinga afirma que alguns defensores do argumento ateológico do mal procuram inverter a situação e afirmam que é o teísta que tem o dever de provar que todo mal é justificado, contudo, como se pode verificar do raciocínio até então, uma vez que se trata de demonstrar uma contradição, é preciso demonstrar que a proposição (h) é uma verdade necessária. Ademais, Plantinga ressalta que o filósofo Nelson Pike (1958; 119) sustentou que tal prova seria impossível:

Se a proposição “existe uma boa razão para o mal no universo teístico” (i.e., “existem motivos ou outras considerações fatuais que, se conhecidos, frustrariam a tentativa de culpar Deus pelo mal”) puder ser verdadeira, então a lógica da frase “pessoa perfeitamente boa” permite que as proposições “Deus é uma pessoa perfeitamente boa” e “Deus permite mal no mundo mesmo podendo evitá-lo” podem ser verdadeiras aos mesmo tempo. Essa tese é sustentada pelo fato de que uma pessoa perfeitamente boa pode permitir mal, contanto que tenha uma boa razão. Já que a primeira das proposições mencionadas é claramente consistente e, portanto, pode ser verdadeira, a conjunção das demais proposições é também livre de contradição e a alegação de que uma pessoa perfeitamente boa teria de evitar necessariamente o mal é irrefutavelmente demonstrada errônea.

Apesar disso, é possível pensar em outra proposição que poderia ser mais bem sucedida para o argumento do mal. O ateuólogo poderia contra-argumentar, por exemplo, que um mal não pode ser condição necessária de um bom estado de coisas. Isso, entretanto, não é verdadeiro. Para chegar a essa conclusão, basta pensar num estado de coisas B-e-M, ou seja, que contém B e contém M, tal que B supera M. Nesse caso, M é condição necessária para o estado B-e-M, pois a verdade dos conjuntos é condição necessária para a verdade da conjunção.

Outra tentativa, derivada da objeção do parágrafo anterior, poderia ser afirmar que:

(i) Qualquer bem B que implica um mal M é idêntico ou equivalente ao um estado de coisas conjuntivo, tal que um conjunto é M e o outro é um bem que:
(1) supera e é logicamente independente de M, e (2) é melhor que B.

A proposição (i) acarreta que:

(j) Todo mal estado de coisas é tal que para cada bem que o implique, existe um bem maior que não o implica

A proposição (j) implica a negação de (g) e a afirmação de (h), contudo não é uma verdade necessária, pois é possível pensar em um contra-exemplo para essa proposição: um homem, digamos, João, cuja coragem e nobreza demonstrada no sofrimento e na dor, supera o mal causado por esse sofrimento. Nesse caso, é impossível analisar a situação como um estado conjuntivo de coisas em que um dos conjuntos é “João suporta dor” e o outro conjunto é algum bem logicamente independente de “João suporta dor” e que o supere em bondade a nobreza da João ao suportara a dor. A esse contra-exemplo, o ateuólogo pode responder que suportar uma dor nunca pode ser um bom estado de coisas. Plantinga responde ao contra-argumento do ateuólogo da seguinte forma: uma proposição como “suportar uma dor nunca pode ser um bom estado de coisas”, envolve claramente um juízo moral que não é auto-evidente e sobre o qual pessoas racionais podem legitimamente discordar, portanto não é um bom candidato a gerar uma contradição.

Por fim, o ateuólogo pode argumentar que nenhum caso de dor severa, duradoura e involuntária pode ser superado por algum bem. Contudo, nesse ponto, o ateuólogo corre o risco de sair do debate lógico, *a priori*, e recair no debate, *a posteriori*, evidencial. E mesmo que isso não ocorra, se, por exemplo, o ateuólogo reclamar a analiticidade da proposição (j), ele deverá, para gerar uma contradição, recorrer a uma definição de “bom estado de coisas”, que não é auto-evidente. Nesse caso, o teísta provavelmente não estaria disposto a aceitar a definição proposta pelo ateuólogo, o que levaria a discussão a um impasse. Daí conclui Plantinga (1967) que o argumento lógico do mal pode dar subsídio ao ateu para sua crença na inexistência de Deus, mas não é bem sucedido no sentido de convencer o teísta ou mesmo de demonstrar uma contradição em sentido amplo.

1.2 A defesa do livre-arbítrio em *God and Other Minds*

A apologética teísta tradicional afirma que há, pelo menos, um bom estado de coisas que não pode ser criado por Deus sem que haja a permissão da ocorrência do mal. Esse estado de coisas seria aquele em que existem criaturas que podem livremente escolher entre o bem e o mal. Nesse caso, presume-se que um mundo composto por autômatos que somente são capazes de fazer o bem é menos valioso do que um mundo em que haja criaturas livres para o bem e para o mal. Para criar pessoas realmente livres, ou seja, capazes de agir

moralmente bem, é necessário que essas pessoas também sejam capazes de agir moralmente mal, mas Deus não poderia criar a possibilidade do mal e impedir de sua atualização. O que ocorreu foi que as criaturas acabaram por agir mal, o que não poderia ter sido evitado por Deus, a não ser pela negação do livre-arbítrio. Por isso, há o mal moral no mundo e a ocorrência desse mal de modo algum conta contra a onipotência ou contra a onibenevolência de Deus. Essa é a defesa do livre-arbítrio que Plantinga pretende defender³.

Plantinga afirma que são três as principais críticas contra a defesa do livre-arbítrio: a primeira nega a incompatibilidade entre determinismo e livre-arbítrio; a segunda afirma que é possível logicamente a criação de um mundo em que as pessoa sempre ajam livremente bem; e a terceira objeta que a defesa do livre-arbítrio só dá conta dos males morais, deixando inexplicados os males naturais.

A primeira crítica foi proposta por Anthony Flew (1955) e afirma que não existe incompatibilidade entre o livre-arbítrio e o determinismo causal, de modo que uma ação pode ser ao mesmo tempo determinada por causas e livremente escolhida pelo agente. Plantinga afirma que a determinação causal tem como consequência que uma ação A, causada por um certo conjunto de causas é tal que, presentes as causas, o agente não pode deixar de realizá-la. Plantinga afirma que parece paradoxal que uma ação seja livre e determinada ao mesmo tempo, pois quando dizemos que alguém agiu livremente isso geralmente significa que a ação naquela ocasião não era determinada ou, ao menos, que alguma outra ação anterior que determinou a presente foi realizada sem determinação. Contudo, essa é uma questão sujeita a debate, Flew acredita que o uso mais comum do termo “livre” é compatível com a determinação causal e Plantinga o contesta. De qualquer forma, a objeção de Flew poderia ser elidida simplesmente substituindo o termo em questão por “desimpedido”⁴ e definindo-o como quer o defensor do livre-arbítrio. A objeção de Flew seria, então, meramente verbal e sem consequência para a defesa do livre-arbítrio ao menos que fosse demonstrada a impossibilidade da liberdade no sentido afirmado por Plantinga.

A segunda crítica tem como principal formulador J. L. Mackie (1955; p. 209), que afirma o seguinte:

Se Deus fez homens tais que nas suas livres escolhas eles podem escolher algumas vezes o bem e algumas vezes o mal, ele não poderia tê-los criado de tal forma que

³ A diferença entre defesa e teodicéia ainda não estava bem estabelecida em *God and Other Minds*. Conferir pp. 19-20.

⁴ O termo utilizado por Plantinga (1967; p. 135) no argumento original é *unfettered*, sinônimo de *free*, cujo sentido literal remonta a alguém que foi desagrilhoado. Escolhemos a tradução por desimpedido por estar mais próxima da ideia expressa pelo autor sem ter de utilizar uma locução. De qualquer maneira, como a questão revolve sobre uma definição, ela pode prescindir um maior cuidado de ordem filológica.

eles sempre escolhessem livremente o bem? Se não há impossibilidade lógica em um homem escolher livremente o bem em uma ou várias ocasiões, não pode haver impossibilidade lógica em ele escolher livremente o bem em todas as ocasiões. Deus não estava, então, na situação de escolher entre criar autômatos inocentes e criar seres que ao serem livres agem algumas vezes mal; havia uma opção obviamente melhor aberta para ele, criar seres que são livres mas sempre fazem o certo. Claramente sua falha em criar essa última possibilidade é inconsistente com sua onipotência e onibenevolência.

Plantinga (1967) sugere a seguinte estrutura para o argumento de Mackie:

- (1) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom.
- (2) Se Deus é onipotente, Ele pode criar ou trazer à existência qualquer estado de coisas logicamente possível.
- (3) Deus pode criar qualquer estado de coisas logicamente possível. - De (1) e (2), *Modus Ponens*
- (4) “Todos os homens livres fazem o que é certo em todas as ocasiões” é um estado de coisas logicamente possível.
- (5) Deus pode criar homens livres que sempre fazem o que é certo – De (4) e (3), *Modus Ponens*
- (6) Se Deus pode criar homens livres tais que eles sempre façam o que é certo, e se Deus é totalmente bom, então quaisquer homens livres criados por Deus sempre fazem o que é certo
- (7) Quaisquer homens livres criados por Deus sempre fazem o que é certo – De (1) e (5), e (6), *Modus Ponens*
- (8) Nenhum homem livre criado por Deus realiza ações moralmente más – De (7).

O defensor do livre-arbítrio não teria problemas em aceitar a verdade de (4), afirma Plantinga, todavia não poderia aceitar (2) da forma com que foi formulada, uma vez que “existe um estado de coisas que não é criado por Deus” é um estado de coisas logicamente possível, mas implica, juntamente com (2), que se Deus é onipotente então pode criar um estado de coisas que não é criado por Deus, o que é claramente inconsistente. Por isso, é necessário revisar (2) e consequentemente (3), adicionando a condição de que Deus pode criar qualquer estado de coisas que seja consistente:

- (2') Se Deus é onipotente, então Deus pode criar qualquer estado de coisas S, tal que “Deus cria S” é consistente.
- (3') Deus pode criar qualquer estado de coisas S, tal que “Deus cria S” é

consistente.

Continuando as adaptações, (5) também teria de ser alterada para:

(5') "Deus cria homens livres tais que eles sempre fazem o que é certo" é consistente

Contudo, (5') possui duas interpretações possíveis que chamaremos (5a) e (5b):

(5a) "Deus cria homens livres e faz com que eles sempre façam o que é certo livremente" é consistente.

(5b) "Deus cria homens livres e esses homens livres sempre fazem o que é certo" é consistente.

Ocorre que (5a) claramente não é implicada por (4) e (3') via *modus ponens*. Além disso, ela seria inconsistente, pois, se Deus faz com que os homens livres criados somente façam o que é certo, então eles não podem fazê-lo livremente, pelo menos não no sentido de livre-arbítrio adotado, ou seja, de ausência de determinações. Já (5b) é, de fato, logicamente possível e consistente. Portanto, adaptando (6) às modificações realizadas para obter (7) e (8), ela ficaria assim:

(6') Se Deus é totalmente bom e a proposição "Deus cria homens livres e esses homens livres sempre fazem o que é certo" é consistente, então qualquer homem livre criado por Deus sempre faz o que é certo.

Para que a proposição (6') possa ser aceita, é preciso que ela seja necessariamente verdadeira. Mas, como afirma Plantinga, esse não parece ser o caso, pois o fato de os homens livres criados por Deus sempre fazerem o que é certo não depende dEle, senão dos homens que podem fazer tanto o certo quanto o errado, o que caracteriza a contingência da proposição. Logo, o argumento de Mackie falha em refutar a defesa do livre-arbítrio.

Plantinga (1967; p. 141), entretanto, propõe sofisticar um pouco mais o argumento de Mackie, introduzindo o conceito de pessoas possíveis, que pode ser assim definida: "x é uma pessoa possível = def. x é um conjunto consistente de propriedades H tal que para cada H-propriedade P, P ou o complemento de P é um membro de x." Sendo que o complemento de P deve ser entendido como a propriedade que x teria caso ela não tivesse a propriedade P. A ideia é que, para cada pessoa P que, de fato, realiza uma ação moralmente má, existe uma pessoa possível P' que é exatamente idêntica a P em todos os aspectos, exceto que ela não realiza a mesma ação moralmente má. Se Deus é onipotente, então ele poderia

criar essas pessoas em lugar de ter criado as pessoas que criou. E se ele é totalmente bom, por que então não o fez?

Não obstante a sofisticação, o novo argumento padece dos mesmos defeitos do argumento original, porque existem certas pessoas que Deus não pode criar consistentemente, por exemplo, pessoas com a propriedade de não serem criadas por Deus. Assim, há uma grande dificuldade em imaginar que Deus pode instanciar uma pessoa que simultaneamente tem a propriedade de ser livre em relação uma ação A e ao mesmo tempo fazer com que ela tenha a propriedade de não realizar A, pois, com isso, a pessoa não seria verdadeiramente livre em relação a A. Então, faz sentido dizer que existem certas propriedades de pessoas livres que são indeterminadas, sendo então verdadeiro que Deus não pode instanciar pessoas P tais que elas sejam livres em relação a certas ações e ao mesmo tempo fazer com que elas somente façam o que é certo. É possível, de fato, que Deus crie algumas pessoas que sejam livres e sempre façam o que é certo. Isso, no entanto, é uma contingência e não torna válido o argumento de Mackie.

Uma última tentativa de salvar o argumento de Mackie seria tentar redefinir o conceito de pessoa possível da seguinte forma, como afirma Plantinga (1967; p. 145): “x é uma pessoa possível = def. x é um conjunto consistente de propriedades determinadas H, tal que, (1) para cada H-propriedade P com relação a qual x não é livre, P ou o complemento de P é membro de x, e (2) x não implica nenhuma propriedade indeterminada” e incluir a seguinte definição “uma pessoa possível P tem a propriedade indeterminada I = def. se P fosse instanciado, a instância de P teria I”. Então, o ateuólogo pode afirmar que Deus, podendo instanciar qualquer conjunto de pessoas possíveis, instanciará somente o conjunto de pessoas em que todas elas tenham a propriedade indeterminada H de sempre fazer livremente o que é certo.

Nessa nova formulação, o defensor do livre-arbítrio não poderá apresentar as mesmas objeções apresentadas até agora, pois, se Deus pode instanciar qualquer pessoa possível, é certo que pode instanciar qualquer pessoa livre possível. Todavia, o defensor do livre-arbítrio pode afirmar que se trata do mesmo problema sob um outro disfarce, pois não é claro que exista uma pessoa possível, no sentido definido, que tenha a propriedade indeterminada de sempre fazer livremente o que é certo, pois a proposição “toda pessoa possível livre possui a propriedade de agir moralmente errado pelo menos uma vez” é possível. Mas, se cada pessoa livre que é criada realiza pelo menos uma ação moralmente errada, então Deus somente poderia criar um mundo sem o mal moral extirpando o livre-

arbítrio das pessoas. Por fim, basta o defensor do livre-arbítrio acrescentar que um mundo contendo livre-arbítrio e mal moral é superior a um mundo a que falta livre-arbítrio, e ele obtém um argumento logicamente válido.

Colocando o argumento de uma maneira mais formal, podemos dizer que o que o defensor do livre-arbítrio pretende demonstrar é a proposição (a) expressa abaixo é consistente.

(a) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom e Deus cria pessoas que realizam ações moralmente más.

Para mostrar a consistência dessa conjunção, uma boa estratégia é mostrar que o primeiro elemento da conjunção não implica a negação do segundo elemento, isto é:

(b) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom
não implica

(c) Deus não cria pessoas que realizam ações moralmente más.

Pode-se mostrar que uma dada proposição p não implica outra proposição q introduzindo uma terceira proposição r tal que a conjunção de p e r é consistente e implica a negação de q . O que é preciso, portanto, é uma proposição que seja consistente com (b) e seja uma condição suficiente para a negação de (c). O argumento proposto por Plantinga é o seguinte:

(b) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom

(r1) Deus cria algumas pessoas livres.

(r2) Toda pessoa possível livre age moralmente mal pelo menos uma vez.

(d) Toda pessoa existente livre age moralmente mal pelo menos uma vez. - De (r2).

(d) Deus cria pessoas que agem moralmente mal. - De (r1)-(d)

(e) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom e cria pessoas que agem moralmente mal. - Conjunção de (b) e (d).

O argumento é válido, pois a conjunção de (b), (r1) e (r2) é consistente, (r2) é possível, e as três proposições conjuntamente implicam (e), que é a negação de (c). Portanto, a consistência de (a) está demonstrada e a defesa do livre-arbítrio vencedora.

Agora, seria possível objetar que a defesa do livre-arbítrio não demonstra que Deus, sendo onisciente, onipotente e totalmente bom, poderia criar um mundo que contenha

tanto mal quanto esse mundo contém, ou seja, um mundo com uma quantidade tão grande de males quanto o que existe não seria compatível com os mencionados atributos de Deus. Plantinga afirma que é difícil imaginar um meio de medir a quantidade de males no mundo, de modo que essa objeção deixe de ser tão vaga. Mas deixando essa questão de lado, o defensor do livre-arbítrio teria de provar que:

(b) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom.

É consistente com:

(f) Deus cria um conjunto de pessoas livres que produzem ϕ mal moral.

Em que ϕ é a quantidade de mal moral presente no universo.

Com isso, é possível formular um argumento semelhante ao enunciado acima, da seguinte forma:

(b) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom.

(r3) Deus cria um conjunto S de pessoas livres tal que existe uma predominância de bem moral sobre mal moral com respeito aos membros de S.

(r4) Existe exatamente um conjunto compossível de pessoas livres S' tal que existe uma predominância de bem moral sobre mal moral com respeito a seus membros; e seus membros produzem ϕ mal moral.

(f) Deus cria um conjunto de pessoas livres que produzem ϕ mal moral. - De (b), (r3) e (r4).

S é uma instância de S', isto é, todo membro de S é a instância de algum membro de S' e todo membro de S' é instanciado por algum membro de S; daí os membros de S produzem ϕ mal moral. Como (a), (r3) e (r4) implicam (f) e a conjunção de (a), (r3) e (r4) é consistente, (b) e (f) são consistentes.

Finalmente, a terceira crítica é a de que a defesa do livre-arbítrio só dá conta dos males morais, deixando intocados os males naturais, ou, como Plantinga os denomina, físicos, e esses males seriam suficientes para demonstrar a inconsistência de um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom com o mundo existente. A falha dessa crítica, contra-argumenta Plantinga, é que ela ignora uma das crenças mais tradicionais do teísmo, pelo menos na tradição cristã, em relação à existência do mal natural, que é a de que existem seres espirituais livres e não-humanos que são capazes de gerar toda sorte de males naturais. Esses seres seriam Satã e seu exército de anjos decaídos, ou seja, anjos que se rebelaram contra Deus. Assim, um argumento muito semelhante ao já apresentado pode ser formulado para dar

conta do mal natural:

(r5) Deus cria um conjunto S de espíritos livres não-humanos tal que os membros de S fazem mais bem do que mal.

(r6) Existe exatamente um conjunto compossível S' de possíveis espíritos livres não-humanos tal que os membros de S' fazem mais bem do que mal.

(r7) Todo mal natural no mundo acontece por causa das ações dos membros de S .

Essas três proposições são consistentes individual e conjuntamente com a proposição (a) e (r5), (r6) e (r7) conjuntamente implicam que Deus cria um mundo que contém tanto mal natural quanto o mundo existente contém. Segue-se, portanto, que a existência de mal natural não é inconsistente com a existência de um Deus onisciente, onipotente e totalmente bom.

Plantinga reconhece que a sugestão de existência de seres espirituais e a noção de que eles possam causar males naturais não é muito popular numa cultura cientificista e que dificilmente poderia ser acolhida pelo ateólogo natural. O filósofo Anthony Flew, por exemplo, afirma que essa é só mais uma justificativa desesperada e *ad hoc* da apologética cristã para tentar evitar lidar com a irracionalidade da crença em Deus e que é necessário produzir uma outra proposição que se sustente independentemente de uma crença supernaturalista. Essa objeção contudo não tem muita substância, pois para garantir a validade do argumento não é necessário que o contra-exemplo seja provável ou verdadeiro, basta que seja possível, isto é, consistente com (a).

Até esse ponto, Plantinga tenta responder aos apelos de inconsistência lógica entre a existência de um Deus onipotente, onisciente e onipresente e a existência do mal no mundo. Mas, mesmo se o ateólogo acolher os argumentos pela inexistência de contradição, ele não poderia argüir que a existência de mal infirma a existência de um Deus com os atributos citados? Ou seja, a existência de males no mundo não é um desafio à crença em Deus do ponto de vista do raciocínio indutivo? Plantinga afirma que não.

Diz-se que uma proposição p confirma uma proposição q se e somente se q é mais provável que sua negação em p . E p infirma q se p confirma a negação de q . Considerando isso, o ateólogo afirmará que:

(E) Existe mal natural e moral e a quantidade total de mal no mundo é de ϕ .

infirma

(G) Deus existe.

Mas, quais são as bases que o ateuólogo tem para afirmar isso? Um dos meios possíveis seria afirmar que, por exemplo, 9 em 10 mundos criados por um ser onipotente, onisciente e totalmente bom não contém mal ou o contém numa quantidade bastante inferior a ϕ . Contudo, o conhecimento que temos em relação a isso é insuficiente, se não completamente inexistente. Deixando de lado essa dificuldade, poderíamos enunciar a hipótese do livre-arbítrio da seguinte maneira:

(F1) O mal no mundo ocorre por causa das ações livres de seres pessoais (espíritos inumanos e seres humanos); um mundo contendo predominância de bem sobre mal moral é melhor do que um mundo que não contenha bem moral; existe um predomínio de bem moral sobre mal moral no universo de um modo geral; e todo conjunto compossível S de pessoas possíveis livres é tal que os membros de S produzem mal numa quantidade ϕ , considerando que, com relação às ações dos membros de S, existe uma predominância de bem moral sobre mal moral.

Um princípio geralmente aceito para o raciocínio indutivo é que, se p confirma q , e q implica r , então p confirma r . Mas se segue dessa regra que, se p infirma q , então p infirma a conjunção de q com qualquer outra proposição. Nesse caso, (E) não infirma a conjunção de (E) com (F1), nem a conjunção de (E), (F1) e (G), pois, se (F1) fosse o caso, Deus não poderia criar o mundo sem permitir o mal. Logo, (E) não infirma (G).

Por fim, o ateuólogo natural pode afirmar que o famoso terremoto de Lisboa, por exemplo, ou outros males naturais, não podem ser atribuídos a homens ou a outros seres pessoais e que nos temos razões físicas boas o suficiente para explicar o terremoto sem a necessidade de recorrer a demônios ou seres que tais. Assim, a nossa evidência infirma um dos conjuntos de (F2) e, por consequência, sua conjunção com (G) e (E). Em outras palavras, nossa *evidência total*⁵, ou seja, tudo aquilo para que temos boas razões para acreditarmos ser verdade, infirmaria a existência de Deus, pois nossa *evidência total* infirma a existência de pessoas não-humanas responsáveis por catástrofes. Contudo, é difícil imaginar provas que confirmem a inexistência de anjos caídos. O fato de que eles não sejam necessários à explicação do terremoto não conta contra a sua existência. Ademais, a definição de *evidência total* é tão vaga⁶ que é difícil dizer o que ela de fato confirma ou infirma. Por essas duas

⁵ Conceito expresso na língua original pela expressão *total evidence*.

⁶ É muito difícil estabelecer um conjunto bem definido de crenças para as quais temos, em comum, boas

razões, o argumento do ateuólogo resta, se não falso, pelo menos inconclusivo, conclui Plantinga.

1.3 O Problema do mal em *The Nature of Necessity* e em *God, Freedom and Evil*

The Nature of Necessity e *God, Freedom and Evil* foram ambos publicados pela primeira vez em 1974 e refletem um novo conjunto de preocupações filosóficas na obra de Alvin Plantinga. Essas novas questões emergem especialmente do desenvolvimento por Saul Kripke da semântica relacional dos mundos possíveis e dos ganhos que esse trabalho trouxe para o desenvolvimento do raciocínio metafísico e da lógica filosófica.

A semântica dos mundos possíveis foi apresentada por Kripke em um artigo publicado no *Journal of Symbolic Logic* em 1959, chamado *A completeness theory in modal logic*, quando Kripke tinha apenas 18 anos de idade. Inicialmente recebida com desconfiança, a semântica desenvolvida por Kripke passou a ser largamente utilizada em lógica modal na primeira metade dos anos 1960. Contudo, seu uso como instrumento para a metafísica foi obstaculizado, em parte, pela imensa influência de filósofos como Willard Van Orman Quine, que sempre tratou a lógica modal com considerável desconfiança⁷.

Somente no princípio dos anos 1970 é que surgiram as primeiras grandes obras que fizeram uso filosófico dos avanços em lógica modal propostos por Kripke. Em 1972, foi publicado *Naming and Necessity* do próprio Saul Kripke. Em 1973, foi publicado *Counterfactuals* de David Lewis. *The Nature of Necessity* segue a tendência do interesse filosófico no estudo das modalidades. O propósito desse livro seria tentar localizar e conceituar a necessidade metafísica, distinguindo-a da necessidade lógica - que é um conceito mais amplo -, explorar as diferenças das necessidades *de re* e *de dicto* e aplicar esses conceitos a alguns tópicos clássicos da metafísica. Um desses tópicos é exatamente o problema do mal.

Por outro lado, *God, Freedom and Evil* é um livro que aproveita boa parte dos resultados de *The Nature of Necessity*, mas tem o propósito de atingir também o leitor leigo, o teólogo e o novato em filosofia. No prefácio de *God, Freedom and Evil*, Plantinga (1977; pp. 3-4) afirma:

razões. O conceito de evidência total pode ser entendido como uma instância de Conhecimento Comum (*Common Knowledge*) desenvolvido em lógica epistêmica por Lewis (1969). A imprecisão do conceito, portanto decorre da indefinição dos agentes epistêmicos e do conjunto de crenças em comum. Isso sem contar a vagueza na determinação de quais seriam “boas razões” para uma crença.

⁷ Para uma história do desenvolvimento da semântica dos mundos possíveis cf. COPELAND (2002)

...eu concentrarei meus comentários sobre somente dois dos tradicionais argumentos: o argumento ontológico como um exemplo de teologia natural e o problema do mal como o representante mais importante da ateologia natural. (...). Eu acredito que alguns dos ganhos recentes em filosofia da lógica – particularmente aqueles centrados na ideia de mundos possíveis – genuinamente iluminaram esse tópicos clássicos; uma característica moderadamente inovadora desse livro, portanto, é minha tentativa de mostrar como esse ganhos iluminam essas questões. (..)

Eu tentei colocar o que eu tenho para dizer de uma maneira que é filosoficamente precisa e responsável; mas eu tentei especialmente colocá-lo do modo mais claro e simples que o assunto permite. Esses grandes tópicos são de interesse e preocupam a muitos – não só a filósofos profissionais e a teólogos. Então, eu espero que esse livro seja útil aos novatos em filosofia e ao público geral.

Por isso, dada a similaridade das problemáticas dos dois livros e dos instrumentos usados na resolução dos problemas, abordaremos as referidas obras em conjunto, utilizando-nos de trechos de uma e de outra, quando for necessário, sem, contudo, prejudicar a unidade do argumento.

A primeira parte do argumento formulado em *God and Other Minds* (exposto na primeira seção do capítulo 1 desta monografia), que tem por objetivo mostrar que as proposições ou regras quase-lógicas formuladas por J. L. Mackie não conseguem gerar uma contradição no conjunto de premissas que engloba as proposições sobre a onipotência, onisciência e bondade perfeita de Deus e sobre a existência do mal no mundo; bem como mostrar a grande dificuldade existente em gerar uma proposição ou grupo de proposições que o façam, conseguiu bastante adesão por parte de filósofos ateus e teístas. William L. Rowe (1969; p. 272) , que viria a ser o grande interlocutor de Plantinga com relação ao assunto nas décadas seguintes, admitiu em resenha que:

Muitos teístas aceitariam a seguinte proposição como uma verdade necessária:

d) Um ser onipotente, onisciente, e perfeitamente bom, evitaria a ocorrência de qualquer mal que não seja necessário para um bem maior.

Mas se adicionarmos a (a)-(d) a seguinte proposição:

e) Existem casos de dor humana severa, prolongada e involuntária que não são necessários para nenhum bem maior.

a contradição é derivável. Então, o teísta deve rejeitar (e). (e), é claro, não é uma verdade necessária. Plantinga pensa que o teísta e o ateólogo chegam a um impasse em proposições como (e), e é razoável discordar sobre proposições que tais. Eu acredito que (e) é verdadeira. Mas eu devo confessar que não sei como provar que (e) é verdadeira ou mostrar como alguém é irracional em acreditar que (e) é falsa. Então, embora não me sinta confortável com a conclusão de Plantinga, não consigo agora ver o que está errado com ela, se algo de fato está.

Por isso, em *God, Freedom and Evil*, Plantinga basicamente repete o argumento formulado, em *God and Other Minds* e em *The Nature of Necessity* ele sequer aparece.

A questão que se coloca nessas obras é, portanto, a seguinte: é possível demonstrar que não há contradição? Para Plantinga (1977), haveria duas formas de responder a essa questão e ambas tem a ver com a ideia de que, se existe mal, Deus tem uma boa razão

para isso. A primeira forma de resposta seria a teodicéia: ela afirma por que Deus permite o mal. A segunda forma de resposta seria a defesa: ela mostra qual seria uma razão possível pela qual Deus permitiria o mal. Dessa forma, a teodicéia é mais ambiciosa, pois tem a pretensão de dizer quais foram as razões que levaram Deus a permitir o mal, portanto tem um compromisso ontológico. Já a defesa, é mais modesta, não possui um compromisso ontológico, se dá num plano meramente lógico, apenas sugere quais seriam os possíveis motivos de Deus. Cumpre ressaltar que, embora essa diferença entre defesa e teodicéia só apareça nas obras dos anos setenta, sua intuição já está presente em *God and Other Minds*.

Plantinga escolhe oferecer uma defesa do livre-arbítrio em vez de uma teodicéia, pois para a defesa é somente necessário apresentar uma proposição possível que apresente um motivo para que Deus tenha permitido o mal. O teodicista precisaria ir além de apresentar uma tal proposição e mostrar evidência para crer que ela é o caso. Uma teodiceia seria preferível do ponto de vista da teologia filosófica, mas, do ponto de vista da refutação do problema do mal, a defesa possui o mesmo efeito, demanda uma argumentação mais simples e premissas mais fracas.

1.4 A defesa do livre-arbítrio em *The Nature of Necessity* e em *God, Freedom and Evil*

Apresentado de um ponto de vista modal, o desafio do ateuólogo quando propõe o problema do mal pode ser entendido da seguinte maneira:

- (1) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom
- (2) Existe mal no mundo

A conjunção de (1) e (2), se realmente contraditória, é necessariamente falsa, ou seja, falsa em todos os mundos possíveis. O método argumentativo clássico para demonstrar a negação de uma contradição em lógica modal é apresentar um contramodelo, ou seja, um modelo em que valem as premissas para todos os mundos do modelo e em que há pelo menos um mundo em que a conclusão é falsa. Para fazê-lo, então, é preciso mostrar que é possível que Deus não pudesse ter criado um universo contendo bem moral (ou, pelo menos, a quantidade de bem moral que esse universo contém) sem criar um universo desprovido de mal moral. Esse é, segundo Plantinga (1974), o coração da defesa do livre-arbítrio.

Apesar da nova apresentação, o esquema geral do argumento permanece o mesmo, cabe ao defensor do livre-arbítrio apoiar a tese de que um mundo contendo criaturas significativamente livres tem mais valor do que um mundo contendo criaturas sem nenhuma

liberdade. Porém, nesse caso, Deus não poderia determinar que essas criaturas façam somente o que é certo, sob pena de que elas deixem de ser significativamente livres. Em outras palavras, para criar um mundo que contenha bem moral, é necessário permitir que as criaturas também pratiquem mal moral e se, porventura, as criaturas agem mal, isso não diminui em nada a onipotência, onisciência e perfeita bondade de Deus.

O que significa dizer que alguém é significativamente livre? Plantinga (1974; p. 165) define liberdade da seguinte forma: “Se uma pessoa S é livre com respeito a uma dada ação, então ela é livre para realizar uma ação e livre para deixar de realizar essa ação; nenhuma lei causal ou condições antecedentes determinam se ela vai agir ou deixar de agir.” E alternativamente: “Está no seu poder, num determinado tempo, realizar uma ação e em seu poder deixar de realizá-la”. Plantinga também define ação moralmente significativa: “uma ação é moralmente significativa, para uma dada pessoa em dado tempo, se é errado realizar uma ação e certo deixar de realizá-la ou vice-versa.” Assim, o conceito de significativamente livre emerge da união desses dois conceitos. Significativamente livre é uma pessoa que é livre para realizar uma ação moralmente significativa.

A objeção mais promissora contra a defesa do livre-arbítrio é aquela que afirma que é possível a existência de um mundo em que há criaturas livres e elas somente fazem o que é certo, portanto a falha de Deus em atualizá-lo conta contra sua onipotência e/ou contra sua perfeita bondade. Essa questão ressoa a antiga tese de Leibniz, segundo a qual Deus antes de criar o mundo tinha acesso a uma grande quantidade de mundos possíveis e resolveu atualizar um deles. Como Leibniz cria na existência de um Deus onipotente, onisciente e totalmente bom, concluiu, com base no princípio da razão suficiente, que o mundo que Deus efetivamente criou só poderia ser o melhor dos mundos possíveis. Mas o que faz não ser possível um mundo com criaturas livres em que não haja mal moral? Afinal, um mundo contendo somente bem moral seria melhor do que este em que vivemos. Leibniz não oferece uma resposta a essa questão. Mackie concorda com Leibniz em que Deus, se existente, deveria ter criado o melhor mundo possível, mas como afirma que melhor mundo possível é aquele em que as criaturas livres sempre fazem o que é certo, então conclui Deus não existe.

O defensor do livre-arbítrio está em desacordo tanto com Leibniz quanto com Mackie. Primeiramente, é problemático afirmar que Deus deve atualizar o melhor mundo possível. Talvez exista, segundo Plantinga, para cada mundo dado um melhor do que ele. Nesse caso, não estaria no poder de Deus criar o melhor dos mundos possíveis, pois simplesmente não haveria maximalidade na escala dos melhores mundos possíveis. Em

segundo lugar, talvez existam mundos possíveis que Deus, mesmo sendo onipotente, não pode criar.

Plantinga afirma que existe um grande número de exemplos de mundos que Deus não pode criar. Mas, antes, é preciso explorar uma diferença apontada por Plantinga entre criar e atualizar. Algo é criado se antes de um momento não existia e depois desse momento passou a existir. Dessa forma, a tradição cristã afirma que Deus criou os céus e a terra. Há, todavia, coisas que existem sem tempo, ou seja, que não houve um tempo em que elas passaram a existir. Tais coisas seriam, por exemplo, números, estados de coisas, propriedades, proposições, que estariam fora da atividade criativa de Deus, que somente poderia atualizá-las ou não.

Por isso, podemos dizer, mais precisamente, que Deus atualiza um mundo. Mas, mesmo que Deus atualize um mundo W, isso não significa que ele atualize todos os estados de coisas contidos em W. Deus não atualiza, por exemplo, sua própria existência ou suas propriedades. Isso seria válido também com relação a todas as verdades necessárias. Nesse caso, dizer que Deus atualiza W, significa dizer que Deus atualiza todos os estados de coisas contingentes de W. Reformulando, portanto, a questão que interessa ao defensor do livre-arbítrio tem-se: Deus pode atualizar todo e qualquer mundo possível?

Plantinga afirma que não é possível que Deus atualize um mundo possível em que Melquisedeque não encontra Abraão, pelos menos não é *mais* possível, uma vez eles já se encontraram e não é possível, nem a um ser onipotente, mudar o passado. Mas, ainda que esse seja o caso e Deus não possa mais criar um mundo em que Melquisedeque não encontra Abraão, ou, para colocar de um modo geral, que contenha um estado de coisas contraditório com um estado de coisas passado, o ateuólogo pode afirmar que Deus *poderia ter atualizado*, no momento inicial da criação, qualquer mundo possível. Mas será que, de fato, Deus poderia ter atualizado qualquer mundo possível?

Novamente a resposta é negativa. Por exemplo, se Deus for contingente, então não é verdade que ele poderia ter atualizado qualquer mundo possível, pois ele não poderia atualizar um mundo em que ele não existe. Novamente, porém, o ateuólogo pode restringir sua premissa de modo a salvar a validade de seu argumento, ele pode afirmar: Deus poderia ter atualizado qualquer mundo possível em que ele exista.

No entanto, mesmo essa premissa enfraquecida é bastante duvidosa. Considere-se que Deus cria agentes livres. Tomando a noção de liberdade defendida por Plantinga e exposta acima, se Deus cria um agente S livre com relação a uma ação A e S realiza A, não é

verdade que Deus causa que S realiza A, pois nesse caso S não seria livre com relação a A. Assim, num mundo em que há agentes livres, há um grande conjunto de estados de coisas que Deus não poderia atualizar, e, portanto, existe um grande número de mundos possíveis que Deus não poderia atualizar. Porém, o ateuólogo ainda poderia argumentar que Deus, embora não possa atualizar que S é livre com relação a A e causar que S realize A, ele pode atualizar que S é livre com relação a A e A livremente realizar A, nesse caso Deus atualiza, num sentido fraco ou indireto, o estado de coisas em que S é livre com relação a A e que S realiza A. Talvez Deus possa providenciar as situações fáticas em que ele saiba que S, ou qualquer outro agente moral, agirá certo livremente. Assim Deus poderia ter atualizado (fracamente) um mundo em que dadas as condições certas (um estado de coisas propício), as criaturas sempre agem livremente de forma moralmente boa. Reformulando novamente a premissa do argumento ateológico teríamos: Deus pode atualizar fracamente qualquer mundo possível em que ele exista. Será que agora finalmente o ateuólogo possui uma boa premissa?

Plantinga (1974; p. 173) oferece um exemplo para para tentar resolver essa questão que adaptaremos a seguir. O prefeito do Rio de Janeiro, Olegário, se opôs a um projeto de lei que propõe a criação de um trem bala que passará no lugar onde hoje ficam os arcos da Lapa e outras construções históricas da cidade. O secretário de transportes, insatisfeito com a objeção de Olegário, oferece a ele uma propina de R\$ 35.000,00. Para não quebrar a tradição política carioca, o prefeito aceita a propina para deixar de se opor ao projeto. Mais tarde, na noite daquele mesmo dia, o secretário de transportes não consegue dormir imaginando:

(3) Se tivesse oferecido R\$ 20.000,00, Olegário teria aceitado a propina
ou

(4) Se tivesse oferecido R\$ 20.000,00, Olegário teria rejeitado a propina?

Inicialmente, parece claro que uma dessas proposições é verdadeira, mas elas não podem ser, naturalmente, ambas verdadeiras; então uma delas é verdadeira e a outra é falsa⁸.

Com base nesse exemplo, a resposta de Plantinga para a questão sobre se Deus pode atualizar fracamente qualquer mundo possível que inclua sua existência é não. A razão é a seguinte: Existe um mundo possível W onde Deus atualiza fortemente uma totalidade T de

⁸ É possível que, dada uma certa semântica para os condicionais contrafatuais, ocorre de nenhuma das duas proposições serem verdadeiras ou falsas. Contudo, é de se presumir que Deus, sendo onisciente, saiba qual das duas proposições seja verdadeira e qual seja falsa. Uma discussão mais precisa e detalhada da questão pode ser observada em Plantinga (1974; pp. 173-180)

estados de coisas, incluindo Olegário ser livre com respeito a aceitar a propina, e ele aceita a propina. Mas também existe um outro mundo possível W^* onde Deus atualiza os mesmos estados de coisas e onde Olegário rejeita a propina. Agora suponha que é verdade que se Deus tivesse atualizado T, Olegário teria aceitado a propina: então Deus não teria podido atualizar W^* . E se, por outro lado, Olegário teria rejeitado a propina, se Deus tivesse atualizado T, então Deus não poderia ter atualizado W. Então, de uma forma ou de outra, existem mundos que Deus não poderia ter atualizado. Ou seja, existe um grande número de mundos possíveis em que o poder de Deus de atualizá-lo depende do que o prefeito faria caso fosse livre em uma determinada situação.

Portanto, a presunção de que Deus pode atualizar, ainda que fracamente, qualquer mundo possível em que ele mesmo exista é falsa. Desse modo, a intuição de Leibniz de que Deus tem à sua disposição todos os mundos possíveis no momento anterior à criação, que é compartilhada pelo ateuólogo, não se sustenta. A esse erro que é cometido tanto pelo ateuólogo quanto por Leibniz, Plantinga dá o nome de Lapse de Leibniz.

Identificar o Lapse de Leibniz, embora aponte para um defeito no raciocínio do ateuólogo, ainda não demonstra a tese da defesa do livre-arbítrio, qual seja, é possível que Deus seja onipotente e não possa criar um mundo contendo bem moral e sem mal moral. Para tentar demonstrar essa tese, Plantinga cria o conceito de depravação transmundoal que ele define da seguinte maneira:

DTM: Uma pessoa P sofre de depravação transmundoal se e somente se para cada mundo W tal que P é significativamente livre em W e P faz somente o que é certo em W, existe um estado de coisas T e uma ação A tal que:

- (1) Deus atualiza fortemente T em W e T inclui todos os estados de coisas que Deus atualiza fortemente em W;
- (2) A é moralmente significativa para P em W; e
- (3) Se Deus tivesse atualizado T, P teria agido errado com respeito a A

Para ilustrar esse conceito, basta imaginar a seguinte situação: Deus pode criar Olegário em um sem-número de estados de coisas que incluem ele ser significativamente livre com respeito a alguma ação A. Ademais, Deus sabe previamente o que Olegário faria se colocado nesses estados de coisas. É possível que Deus saiba que, se criar Olegário livre com respeito a A e atualizar fortemente um certo estado de coisas S, então Olegário agirá mal com respeito a A. Mas também é possível que para qualquer estado de coisas S que Deus atualize, e crie nele Olegário significativamente livre com uma ação A, ele aja mal com relação a A. Se

esse fosse o caso, Olegário sofreria de depravação transmundial.

Dizer que uma pessoa sofre de depravação transmundial implica, portanto, que Deus não pode atualizar um mundo em que aquela pessoa é significativamente livre, mas não realiza nenhuma ação errada. Mas não é suficiente ser possível que uma pessoa sofra de depravação transmundial para chegar à conclusão pretendida pelo defensor do livre-arbítrio. Afinal, Deus poderia simplesmente não atualizar aquela pessoa. Plantinga, contudo, amplia o argumento e afirma que é possível que todas as pessoas que existem sofram de depravação transmundial. Se essa possibilidade fosse a atual, então Deus não poderia ter criado um mundo que inclui a existência e a liberdade significativa das pessoas que de fato existem e que contenha somente bem moral sem mal moral. Mas isso ainda não resolve a questão em favor do defensor do livre-arbítrio, pois talvez Deus possa criar outras pessoas, além das que ele de fato criou e elas não sofram de depravação transmundial. Por isso, Plantinga afirma que é possível que todas as essências sofram de depravação transmundial.

Plantinga (1974; p. 187) define essência da seguinte forma: “Uma essência *simpliciter* é uma propriedade P tal que existe um mundo W no qual existe um objeto x que tem P essencialmente e é tal que em nenhum mundo W* existe um objeto que tenha P e é distinto de x”. Desse modo, Olegário possuiria uma propriedade, digamos a Olegariedade, que seria sua essência individual em todos os mundos possíveis. A Olegariedade seria o que faria possível distinguir o indivíduo Olegário em todos os mundo em que ele de fato existe, apesar das inúmeras diferenças de propriedades acidentais que inevitavelmente ocorrem de mundo para mundo.

Se Olegário sofre de depravação transmundial, como já vimos, então não existe um mundo W tal que Olegário é significativamente livre, mas nunca faz o que é errado. Então, se Olegário sofre de depravação transmundial, sua essência tem a seguinte propriedade: Deus não pode atualizar um mundo W tal que a Olegariedade contém a propriedade de ser significativamente livre em W e sempre fazer o que é certo. Assim, a depravação transmundial pode se aplicar não só a pessoas, mas também a essências. É possível que todas as essências de criaturas também sofram de depravação transmundial. Se todas as essências de criaturas sofrem de depravação transmundial, então não existe um mundo que Deus possa atualizar que contenha bem moral e não contenha mal moral. Isso porque todas as pessoas possíveis são instâncias de essências que tais.

Resumindo, o objetivo da defesa do livre-arbítrio é mostrar que:

- (1) Deus é onipotente, onisciente e totalmente bom

(2) Existe mal no mundo

são consistentes. Isso pode ser realizado mostrando que existe uma ou mais proposições que são consistentes com (1) e que conjuntamente com (1) implicam (2). O que Plantinga tentou demonstrar é que:

(5) Todas as essências de criaturas sofrem de depravação transmundial

é consistente com a onipotência de Deus e, portanto, com (1).

Ademais, a conjunção de (1), (5) e:

(6) Deus atualiza um mundo contendo bem moral.

também é consistente. A conjunção de (1), (5) e (6) implica:

(2) Existe mal no mundo.

Logo, a defesa do livre-arbítrio demonstra que não há a inconsistência apontada pelo ateuólogo no proposto problema do mal. Além disso, Plantinga acredita que ainda existem outras boas possibilidades para mostrar a consistência de (1) e (2). Talvez, afirma Plantinga (1974), Deus possa atualizar um mundo com bem moral e sem mal moral, mas talvez Deus não tenha podido atualizar um mundo contendo tanto bem moral quanto o mundo atual contém sem que ele contivesse mal moral. Assim, a criação de um mundo contendo tanto bem moral quanto o atual tornaria consistente (1) e (2).

A conclusão de Plantinga (1974), após tratar detidamente das questões postas pelo problema do mal, é que ele não é de fato um problema no sentido de conseguir demonstrar que a crença em Deus é irracional por ser contraditória ou extremamente improvável. Porém, o problema do mal pode, de fato, ser um problema para o teísta quando o mal afeta mais diretamente a sua existência ou a existência das pessoas ao seu redor. Pode ser que o teísta que sofre o mal seja tentado a se revoltar contra Deus ou a se desesperar. Mas esse segundo sentido do problema do mal não requereria um tratamento filosófico, mas um tratamento pastoral.

2. O PROBLEMA DO MAL E O PROJETO DA EPISTEMOLOGIA REFORMADA

2.1 *A basicidade da crença em Deus e o problema do mal como anulador*

A partir do final da década de 1970 até o final da década de 1990, os projetos filosóficos de Plantinga novamente mudam de foco e passam a tratar prioritariamente de epistemologia. Os esforços do filósofo americano sobre o assunto culminaram com a conhecida trilogia sobre o aval epistêmico, composta pelas obras: *Warrant: the current debate* (1993), *Warrant and Proper Function* (1993) e *Warranted Christian Belief* (2000).

No que se refere especificamente à epistemologia da crença religiosa, esse período da obra de Plantinga se caracterizou pela rejeição do fundacionismo clássico, posição dominante na epistemologia, pelo menos, desde o Iluminismo, e pela defesa de que a crença teísta pode ser crida de forma básica, tese central da escola de pensamento em teoria do conhecimento que ficou conhecida como epistemologia reformada, capitaneada por William Alston, Nicholas Wolterstorff, além, é claro, do próprio Plantinga.

O fundacionismo clássico, segundo o filósofo americano, é caracterizado por duas teses básicas. A primeira tese consiste em uma ética da crença segundo a qual não se deve crer em algo sem suficiente evidência para tanto. Sua defesa mais enfática encontra-se na obra de W. K. Clifford, muito embora esteja presente na filosofia ocidental desde Descartes e sua busca pelo conhecimento apodítico. A segunda tese, por sua vez, consiste em que o sujeito epistêmico está justificado em crer em algo somente se essa crença é propriamente básica - ou seja, autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos do sujeito epistêmico -, ou se ela pode ser inferida dedutiva, ou indutivamente de outras crenças que são básicas ou inferidas de crenças básicas.

Alguns dos problemas do fundacionismo clássico aparecem imediatamente da leitura de suas duas teses principais. A primeira tese, que pode ser chamada de deontologismo, estabelece um critério para a adesão a uma crença, mas não leva em consideração que: (i) a maioria de nossas crenças não são cridas com base na adesão voluntária, por exemplo, por mais que tente me convencer de que eu não estou escrevendo este texto, muito provavelmente não terei sucesso; (ii) os critérios para a adesão a uma crença

são vagos - o que é evidência suficiente? -; (iii) seu conteúdo dá mais valor para evitar o erro do que para crer no maior número de verdades, o que faz do cético radical o deontologista ideal, uma vez que ele leva tão a sério a necessidade de evitar o erro que não dá assentimento a nenhuma crença. Já a segunda tese, o evidencialismo fundacionista, tem o problema de que se aplicado a si mesmo ele não subsiste, afinal a crença de que “alguém está justificado em crer em algo somente se essa crença é propriamente básica - ou seja, autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos do sujeito epistêmico -, ou se ela pode ser inferida dedutiva, ou indutivamente de outras crenças que são básicas ou inferidas de crenças básicas” não é uma crença básica nem pode ser inferida evidencialmente a partir de outras crenças⁹.

Contudo, a imagem clássica da justificação baseada no fundacionismo serviu de parâmetro para o pensamento sobre a epistemologia da crença religiosa durante toda a primeira metade do século XX até os anos 1970. As conhecidas teses de Flew sobre a presunção de ateísmo e a discussão de J. L. Mackie sobre os argumentos em favor e contra a existência de Deus baseiam-se na ideia de que a crença teísta não possui evidência suficiente para ser crida. Com isso, restaria ao crente deixar a sua crença e aderir à crença ateuísta ou, ao menos, suspender o juízo sobre a questão. Semelhantemente, o projeto clássico da Teologia Natural era exatamente fornecer argumentos que pudessem servir como prova suficiente para conceder racionalidade à crença teísta. O próprio tratamento da questão da racionalidade da crença em Deus feita por Plantinga nas obras dos anos 1960 e 1970 pressupõe o evidencialismo. Basta lembrar que, em *God and Other Minds*, o argumento analógico pretende mostrar que a crença em Deus, assim como a crença em outras mentes, constitui exceção à exigência de evidência suficiente para a crença racional, pois ambas teriam justificação evidencial insuficiente, mas poderiam ser racionalmente cridas. A afirmação da existência de exceções confirma a anuência à regra.

Segundo Plantinga, uma das falhas mais graves do fundacionismo clássico, além daquelas já citadas, está na estipulação de quais crenças podem ser cridas basicamente. Existem várias crenças que parecem ser cridas basicamente, mas que não se encaixam nas hipóteses de basicidade do fundacionista clássico (v.g., incorrigibilidade, autoevidência ou evidência aos sentidos), como a crença na existência de outras mentes além da minha, a crença no mundo exterior e a crença na existência do passado. Assim, para podermos crer racionalmente nelas, seria necessário produzir evidência suficiente para cada uma delas. Ocorre, porém, que, após diversas tentativas de vários dos mais competentes filósofos, não foi

⁹ Uma discussão mais elaborada da questão pode ser encontrada em Plantinga (1983).

produzida prova cabal para qualquer uma dessas crenças. Com isso, boa parte da estrutura noética de qualquer ser humano em estado mental não-patológico basear-se-ia em crenças tidas por irracionais pelo fundacionista clássico.

Plantinga, portanto, desafia os critérios de basicidade do fundacionismo clássico. Segundo ele, a noção de crença básica envolveria principalmente o modo como chegamos a ela. Por exemplo, a crença de que hoje eu almocei comida chinesa é básica para mim porque não preciso recorrer a nenhuma crença por meio da qual eu obtenho justificação através do raciocínio dedutivo, indutivo ou probabilístico, ela é crida de forma imediata. Do mesmo modo, a minha crença a respeito da existência de outras mentes ou do passado. Não há problema em dizer, a partir dessa noção, que eu tenho crenças básicas a respeito do meu almoço, da existência de outras mentes e do passado.

Assim, também a crença na existência em Deus poderia ser crida de forma básica pelo crente, muito embora não seja autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos. Plantinga (1983) afirma que vários teólogos da tradição reformada como Herman Bavinck, Abraham Kuyper, João Calvino e Karl Barth defendem a posição de que a crença cristã é básica para o cristão. Calvino, segundo Plantinga, afirma que todos os seres humanos possuem uma espécie de conhecimento natural e confuso de Deus que é produzido neles por espécie de senso da divindade (*sensus divinitatis*), através do qual o cristão pode crer em Deus sem a mediação de argumentos.

Porém, afirmar que a crença em Deus pode ser básica nesse sentido não significa dizer que qualquer crença, por mais absurda que possa parecer, pode ser tida como básica? Plantinga (1983) afirma que não é possível afirmar quais crenças são básicas *ex cathedra*, mas podemos testar caso a caso analisando como o crente veio a obter a crença, até porque o que é uma crença básica para um agente epistêmico pode não ser para outro e o que é uma crença básica para uma comunidade pode não ser para outra. Por isso, uma crença qualquer, amplamente considerada absurda, como a crença de que a Grande Abóbora aparece sempre que é Dia das Bruxas, não será considerada básica pelo cristão apesar de ele considerar sua crença cristã como básica. Isso porque, como Calvino, o cristão pode reconhecer uma tendência natural para enxergar a mão de Deus no mundo ao seu redor, mas não reconhecer a mesma tendência para a Grande Abóbora.

Nesse sentido, Plantinga afirma que, embora básica, a crença cristã e teísta não pode ser considerada infundada ou gratuita. Ela é provocada por uma experiência ou uma disposição especial, assim como a crença no passado, por exemplo. Como já mencionado,

Calvino afirma a existência de um senso da divindade que atua naturalmente nos seres humanos dispondo-os a crer na atuação divina no mundo ou nas verdades do evangelho. Mas além disso, é possível imaginar alguém lendo a Bíblia pode ter a sensação de que Deus está falando com ele; ou ainda, alguém que acabou de fazer algo errado pode sentir que Deus desaprova sua ação. Essas experiências impulsionam ou provocam a crença em Deus sem que elas sejam consideradas premissas para um argumento que pretenda demonstrá-la. Logo, a crença em Deus, embora básica, não pode ser considerada gratuita ou arbitrária.

Com isso, Plantinga afirma que a crença em Deus pode ser propriamente básica com relação à sua formação, contudo isso não significa automaticamente que ela também seja básica em relação ao aval¹⁰ epistêmico, entendendo-se aval como aquilo que adicionado à crença verdadeira constitui conhecimento. Para poder afirmar a basicidade da crença teísta quanto ao aval, Plantinga elaborou uma teoria do conhecimento alternativa ao fundacionismo clássico e às demais teorias contemporâneas do aval, chamada teoria da função própria. Essa teoria é caracterizada por sua defesa do externalismo epistêmico, ou seja, a visão de que o aval está ligado não à consciência do agente epistêmico (internalismo), mas à confiabilidade dos mecanismos cognitivos que o formaram e pela ideia de que essa confiabilidade só é defensável a partir da noção de função própria (*proper function*).

A vantagem teórica do externalismo sobre as diversas versões do internalismo pode ser explorada, segundo Plantinga, a partir dos famosos contra-exemplos de Gettier. Em sucinto artigo publicado em 1963, intitulado *Is Justified True Belief Knowledge?*, Gettier formula dois contra-exemplos ao conceito clássico de conhecimento como crença verdadeira justificada. Nas situações propostas por Gettier o agente epistêmico possui crenças verdadeiras e justificadas, mas não tem conhecimento, pois a veracidade da crença ocorre acidentalmente por uma estranha coincidência. Os exemplos de Gettier mostram um problema difícil de ser superado pelo internalista porque, sugere Plantinga, a simples consciência da justificação das crenças não é suficiente para gerar o conhecimento.

Plantinga (1993b) propõe que o aval de uma crença ocorre não pela consciência da justificação, mas quando é produzida por faculdades cognitivas que estejam funcionando apropriadamente, num ambiente favorável ao seu funcionamento, ou seja, no ambiente para o qual elas foram projetadas, e que estejam voltadas à produção de crenças verdadeiras. O conceito de aval proposto por Plantinga tem a vantagem de explicar melhor o que falta aos

¹⁰ Traduzo por “aval” o termo do inglês “*warrant*”. Na bibliografia especializada, o termo já apareceu como garantia. Embora entenda que essa é uma boa opção de tradução, alinhado-me, para efeito de uniformização, à escolha do Prof. Dr. Roberto Hoffmeister Pich.

agentes epistêmicos de Gettier para que eles obtenham conhecimento. Em todos os vários contraexemplos de tipo Gettier, afirma Plantinga, a bibliografia em epistemologia os produziu às dezenas, falha algum dos critérios de aval propostos, contudo quando eles ocorrem os agentes não estão conscientes deles. Com isso, o filósofo americano conclui que o problema de Gettier constitui um sério entrave para todas as versões do internalismo, mas deixa incólume a teoria externalista da função própria.

Para poder afirmar que a crença teísta é básica com relação ao aval, ou seja, para poder afirmar que o teísta tem o direito de dizer que conhece a existência de Deus, caso ela for verdadeira, é preciso providenciar um modelo que comporte a produção dessa crença por faculdades cognitivas que estejam funcionando apropriadamente, num ambiente favorável ao seu funcionamento, ou seja, no ambiente para o qual elas foram projetadas, e que estejam voltadas à produção de crenças verdadeiras, e essa é a principal tarefa de *Warranted Christian Belief*.

Plantinga (2000), nesse sentido, propõe um modelo baseado nas ideias de Tomás de Aquino e João Calvino. Segundo esse modelo, todos os seres humanos são dotados de um mecanismo cognitivo chamado *sensus divinitatis* que os impulsiona em determinadas ocasiões a formar crenças a respeito de Deus. Por exemplo, quando vemos a grandeza e glória de certas paisagens e fenômenos naturais ou contemplamos a beleza de uma pequena flor de jardim ou o brilho do sol suave no quintal de casa, ou quando nos sentimos culpados por algo que fizemos mesmo quando ninguém tenha conhecimento de nossa ação. Várias seriam as ocasiões propícias para a atuação do *sensus divinitatis*. Esse mecanismo seria natural aos seres humanos, o que significa que a sua capacidade para crer na existência de Deus seria universal, muito embora possa não haver algo como a ideia inata de Deus. O *sensus divinitatis* produziria a crença em Deus de forma básica, de modo que o crente não precisa utilizar inferências ou argumentos para obtê-la assim como aquele agente já mencionado que acredita que almoçou comida chinesa. Ademais, é possível que o *sensus divinitatis* seja uma faculdade cognitiva funcionando apropriadamente num ambiente favorável ao seu funcionamento e voltada à produção de crenças verdadeiras. Se Deus existe e é o produtor inteligente desse mecanismo é provável que ele tenha sido produzido segundo um plano de desígnio e que esteja em condições de produzir crenças verdadeiras no ambiente em que vivemos.

Por isso, Plantinga conclui que é possível que a crença teísta seja básica com relação ao aval, ou seja, é possível que a crença teísta constitua conhecimento. Isso não quer dizer que ela seja conhecimento. Significa que, se Deus de fato existe, então muito

provavelmente a crença em Deus é avalizada. A tese de Plantinga é a de que determinar o que pode ser crido racionalmente depende de qual são os nossos conceitos sobre o que são os seres humanos e de que capacidades cognitivas eles são providos. Por isso, cada posição sobre a epistemologia pressuporia uma visão específica sobre a ontologia. Uma ontologia que não admite a existência de Deus, provavelmente não concede a racionalidade da crença nele¹¹. Já uma ontologia que inclui a existência Deus, provavelmente a concede.

O ateu, afirma Plantinga (2000), pode até concordar com ele que, *prima facie*, a crença em Deus pode ser básica em relação ao aval conforme propõe Plantinga, se desconsideramos os anuladores, mas o fato é que existem anuladores que não podem ser desconsiderados, dentre eles o problema do mal. O conceito de anulador é apresentado por Plantinga (2000; p. 362) da seguinte maneira: “A ideia, *grosso modo*, é que a crença D é um anulador de B para você se a função própria requer o abandono da crença B quando você adquire D.”.

O problema do mal nessa fase da obra plantinguiana é, portanto, apresentado em termos de anuladores. O teísta, portanto, que adquiriu sua crença de forma básica pode, quando confrontado com a grande quantidade de males que ocorrem no mundo ou com ocorrências aparentemente gratuitas ou despropositadas do mal, deixar sua crença original na existência de Deus em razão de novas crenças que ela veio a formar, como a de que é extremamente improvável ou mesmo logicamente incompatível que Deus coexista com o mal ou com certa quantidade ou com certas ocorrências especiais do mal. Vários ateus afirmam que o problema do mal é, de fato, um anulador da crença teísta para qualquer adulto inteligente e intelectualmente sofisticado. Muitos teístas acabam por deixar de sê-lo por conta do problema do mal. A pergunta que se coloca, portanto, é: seria o problema do mal um anulador da crença teísta para qualquer “adulto inteligente e intelectualmente sofisticado”?

2.2 O argumento evidencial

Em fins da década de 1970, grande parte dos filósofos que trabalhava com o problema do mal já estava cética com relação à possibilidade de demonstrar contradição entre a existência de Deus e do mal devido ao impacto da obra de Plantinga. Isso resultou na

¹¹ Segundo Plantinga, Freud e Marx propuseram um modelo que, pressupondo a inexistência de Deus, explica a crença em sua existência com base em um aparato cognitivo em mal-funcionamento (Marx) ou não direcionado para a formação de crenças verdadeiras (Freud).

elaboração de uma nova estratégia argumentativa. O que está em questão agora não é a incompatibilidade em termos de contradição, mas em termos de probabilidade. A nova estratégia, portanto, consiste em afirmar que, dadas determinadas ocorrências do mal ou dado o fato de que o mal no mundo ocorre muitas vezes de forma horrenda, aparentemente gratuita, e em grandes quantidades, a probabilidade da existência de Deus é muito pequena e, por isso, a crença nele, irracional.

O surgimento dessa nova estratégia gerou a classificação dos argumentos ateológicos do mal em lógicos e evidenciais. Os de tipo lógico seriam exemplificados pelo argumento de J. L. Mackie apresentado na primeira parte deste trabalho e os de tipo evidencial serão tratados neste capítulo e sua feição corresponde à nova estratégia, cujas elaborações mais influentes foram oferecidas por William L. Rowe e Paul Draper¹².

A terminologia utilizada para a classificação, contudo, pode levar a equívocos. Embora chamados lógicos ou dedutivos, os argumentos desse tipo não deixam de ter um aspecto indutivo ou evidencial, por exemplo, a existência do mal não é dada *a priori*, precisamos recorrer à nossa experiência no mundo para constatá-la. Por outro lado, os argumentos indutivos ou evidenciais se valem de vários raciocínios dedutivos em várias de suas etapas e certamente não se pode dizer que eles não lançam mão de instrumentos lógicos.

Daniel Howard-Snyder (1996) sugere que a diferença entre os dois tipos de argumentos está em que os argumentos lógicos partem de um fato conhecido sobre o mal (sua existência) para concluir pela sua incompatibilidade com a existência de Deus. Já aos argumentos evidenciais, falta essa premissa. Eles partem de fatos paradigmáticos sobre o mal que podem ser considerados prováveis para, então, concluir pela improbabilidade da crença em Deus (Rowe) ou ainda postulam alternativas inconsistentes com a existência de Deus que teriam melhor probabilidade de explicar fatos sobre o mal do que o teísmo e concluem pela rejeição deste (Draper).

Antes de partir para a análise de cada argumento em particular, Plantinga afirma que existem algumas dificuldades comuns a todos os argumentos de tipo evidencial. Segundo Plantinga (2000), os argumentos ditos evidenciais são muito menos elegantes do que os lógicos. Isso porque estes possuíam um objetivo claro, mostrar ao teísta que sua crença é

¹² O primeiro artigo de Rowe sobre o assunto, intitulado “The problem of evil and some varieties of atheism”, foi publicado no periódico **American Philosophical Quarterly**, volume 16, número 4, de outubro de 1979. O artigo em que Draper apresenta o seu argumento foi publicado originalmente com o título “Pain and Pleasure: an evidential problem for theists” no periódico **Noûs**, volume 23, número 3 de junho 1989. Ambos foram republicados em HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996. Citaremos a partir desta fonte.

irracional dados os fatos sobre o mal, de modo que, se o teísta deseja ser racional, precisa abandonar sua crença. Já os argumentos evidenciais não têm um objetivo tão claro. Imediatamente, é possível perceber que eles defendem a improbabilidade da existência de Deus, mas que tipo de força isso tem sobre o teísta? Ele deve abandonar sua crença sob pena de ser considerado irracional? Aparentemente, a improbabilidade de um fato não constitui razão suficiente por si só para deixar de crer em algo nem para tornar essa crença irracional.

Imaginemos a seguinte situação: estou saindo da universidade em direção a minha casa após uma empolgante, porém cansativa, aula de Filosofia da Religião. Para chegar ao meu destino é necessário atravessar vários terrenos baldios e mal iluminados. Em uma dessas travessias, ouço gritos desesperados. Alguém havia sido brutalmente esfaqueado. Procuro ajudar a vítima em agonia, mas ela acaba falecendo antes que pudesse chamar uma ambulância. Na tentativa de ajudá-la, minha roupa e minhas mãos acabam ficando manchadas de sangue e a primeira pessoa além de mim que chega à cena do crime me vê sair correndo. Naturalmente, corria em busca de socorro, mas a testemunha, com boa razão, assumiu que fugia. Após investigar o crime, a polícia descobre várias provas que indicam que eu cometi o crime, mas eu sei que não o cometi. Dadas as diversas provas, a probabilidade de que eu tenha cometido o crime é muito alta. Eu, contudo, creio, de forma básica, que não o cometi, com base na minha percepção. Deveria abandonar a minha crença de que não cometi o crime com base nessa probabilidade? Parece que não, a não ser, é claro, que venha a crer que minhas facultadas cognitivas não estão funcionando apropriadamente. Do mesmo modo, se for o caso que é possível ter crença perceptual avalizada de Deus, por exemplo, via *sensus divinitatis*, como propõe Plantinga, não parece ser o caso que o teísta deva abandonar a crença em Deus com base na improbabilidade de sua existência, dados os fatos do mal.

Ademais, é possível que a existência de Deus seja, de fato, improvável dados os fatos do mal, mas que ela seja provável dada, por exemplo, a delicada ordem natural que permitiu a existência de um planeta capaz de conter vida. Assim, talvez em um conjunto maior de dados que temos acerca do mundo, a existência de Deus seja mais provável do que deseja admitir o ateuólogo.

A fim de ilustrar essa dificuldade, Plantinga (1983) sugere a seguinte situação: precisamos analisar a seguinte proposição quanto à sua probabilidade:

(1) Feike sabe nadar

É sabido que:

(2) Feike é frísio; e

(3) Nove em cada dez frísios não sabem nadar.

Dados (2) e (3) a probabilidade de (1) é baixa. Porém, além de (2) e (3), é sabido que:

(4) Feike é um salva-vidas;

(5) Noventa e nove em cem salva-vidas frísios sabem nadar

Com isso, podemos dizer que dados (2)-(5), a probabilidade de (1) é muito alta. Daí, vê-se que a probabilidade de uma proposição pode ser baixa com relação a um conjunto limitado de evidências, mas alta com relação a um conjunto mais abrangente.

Para determinar a probabilidade da existência de Deus dadas as evidências que temos, seria necessário levar em conta não somente os fatos do mal, mas também um grande número de informações. Seria necessário levar em conta, por exemplo, as dezenas de argumentos teístas e ponderá-los com os argumentos ateológicos. Esse cálculo, entretanto, está ameaçado pela vagueza do que significa nossa *evidência total* e pela profunda discordância sobre o peso que os argumentos da teologia natural possuem. Os teólogos naturais proponentes da defesa cumulativa (*cumulative case*) afirmam que a conjunção dos vários argumentos teístas forma um bom conjunto de indícios para a existência de Deus. Em contrapartida, a maioria ateólogos naturais defende que a conjunção de vários argumentos ruins, não faz um bom argumento. Com isso em mente, o teísta, afirma Plantinga (2000) pode simplesmente concluir que o argumento evidencial é inconclusivo, portanto inconsequente.

Além disso, o teísta pode utilizar-se, com as devidas adaptações, de uma estratégia de defesa muito interessante formulada por Daniel Dennett contra o argumento teísta do ajuste fino (*fine tuning*). Esse argumento alega que a existência de um planeta capaz de desenvolver vida inteligente como o nosso depende de um número enorme de variáveis físicas que a impossibilitariam se fossem ligeiramente diferentes. Por isso, a probabilidade de um planeta como o nosso ter vindo a existir sem a intervenção de um criador inteligente seria ínfima. Dennett (1995; p. 177) afirma, por hipótese: “houve uma evolução de mundos (no sentido de universos inteiros) e o mundo em que nos encontramos é simplesmente um dentre incontáveis outros que existiram através da eternidade”. Ele conclui, então, que todas as distribuições possíveis de valores cosmológicos foram testadas e o fato de que o mundo em que nós vivemos é um dos que possuem valores favoráveis à vida inteligente não contribui para a afirmação de que existe um projetista.

Semelhantemente, o teísta pode afirmar que Deus, por hipótese, criou uma vasta quantidade de mundos e que a distribuição de bem e mal nesses mundos é, no final das

contas, muito mais tendente ao bem do que ao mal. Do que se conclui que o fato de que o mundo em que vivemos contém uma grande quantidade de males horrendos e aparentemente gratuitos não contribui para afirmação de que não existe um Deus bondoso, onisciente e onipotente.

Todos esses problemas mostram, segundo Plantinga, que, mesmo se os argumentos evidenciais forem válidos, eles serão irremediavelmente fracos.

2.2.1 O argumento evidencial de William L. Rowe

A forma geral do argumento de Rowe (1996a) é a seguinte:

- (a) Existem instâncias de sofrimento intenso que o ser onipotente, onisciente e totalmente bom poderia ter impedido sem, com isso, eliminar um bem maior ou permitir um mal igualmente intenso ou pior.
- (b) Um ser onipotente, onisciente e totalmente bom impediria a ocorrência de qualquer sofrimento intenso que ele pudesse, ao não ser que ele não pudesse fazê-lo sem, com isso, eliminar um bem maior ou permitir um mal igualmente intenso ou pior.
- (c) Não existe um ser onipotente, onisciente e totalmente bom.

O argumento, afirma Rowe, é válido. Contudo, o que determinará seu peso é a capacidade de convencimento de suas premissas. A segunda premissa, (b), pode ser aceita pelo teísta e pelo ateu sem muitos problemas. Mas o que dizer sobre a primeira premissa, (a)? Rowe argumenta que, embora não possamos dizer que ela é verdadeira (muito menos necessariamente verdadeira, como exigiria o argumento lógico), temos ótimas bases racionais para crê-la. Para fundamentar essa alegação, ele propõe duas situações:

(M1) Um gamo que vive em uma floresta isolada é queimado num incêndio florestal e morre após muitos dias de sofrimento e agonia.

(M2) Uma criança de cinco anos e estuprada, espancada e assassinada por estrangulamento.

Não há nenhum motivo aparente que justifique o terrível sofrimento do gamo ou da criança. Nenhum bem maior que consigamos perceber depende da ocorrência desses males e nenhum mal de igual intensidade ou pior parece ter sido evitado em ambos os casos. Assim, o argumento para (a) pode ser expresso por:

(P) Nenhum bem de que temos notícia justifica um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom permitir M1 e M2.

Então, provavelmente:

(Q) Nenhum bem justifica um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom permitir M1 e M2.

(Q) implica (a). Portanto, provavelmente:

(c) Não existe um ser onipotente, onisciente e totalmente bom. - De (a) e (b)

Rowe (1996a) não acredita que o argumento proposto por ele resulta na impossibilidade de crer racionalmente na existência de Deus, mas dá subsídio para o ateu possa justificar sua crença na inexistência dele e é nisso que residiria sua força. Plantinga (2000), contudo, defende que o argumento sequer cumpre esse papel.

Um dos problemas do argumento, segundo Plantinga, é a passagem de (P) para (Q). Certamente há alguns casos em que o fato de eu não perceber algo em determinadas situações me autoriza a afirmar que este algo provavelmente não está lá. Imagine a que alguém está numa pequena barraca de acampamento e não está percebendo um cachorro São Bernardo. Essa pessoa pode afirmar que é muitíssimo provável que não haja um São Bernardo em sua barraca. Isso porque, dadas as proporções de uma barraca e o tamanho de um São Bernardo é muito improvável que não o percebamos. Todavia, imagine que a mesma pessoa esteja na barraca e não esteja percebendo um mosquito. Nem sempre é tão fácil perceber um mosquito numa tenda. Assim, não posso partir do fato de que eu não percebo o mosquito para concluir que provavelmente ele não está lá. A questão é, portanto, saber se as razões pelas quais Deus permite a ocorrência dos males tais como (M1) e (M2) são como o São Bernardo ou como o mosquito.

Plantinga acredita que filósofos como William Alston, Peter van Inwagen e Stephen Wykstra, apresentam razões conclusivas para pensar que as razões de Deus são mais como o mosquito do que como o São Bernardo. A razão principal para isso é a enorme diferença epistêmica entre Deus e os homens. Estes têm uma capacidade epistêmica absolutamente limitada e aquele é onisciente. Não seria razoável acreditar que deveríamos saber de todas, ou, mesmo, boa parte das razões de Deus. Por isso, não é surpreendente que não saibamos das razões que justificam a permissão divina da ocorrência de um grande número de males¹³.

¹³ Essa estratégia de refutação do argumento evidencial ficou conhecida como teísmo cético.

Diante dessas objeções, Rowe (1996b) admite que seu argumento original é fraco e propõe uma reelaboração. A nova versão do argumento propõe passar diretamente de (P) para (c) sem passar por (Q). Plantinga (2000) afirma que a nova versão do argumento é, na verdade, mais fraca do que a original. Ele argumenta que a premissa (P), pode ser entendida da seguinte maneira, pois a intenção de Rowe é que P seja implicada por (3):

(P') Não existem um ser onipotente, onisciente e totalmente bom e um bem conhecido tal que o último justifica o primeiro em permitir (M1) e (M2).

Rowe toma a probabilidade $P(D/k)$ e $P((P)/D\&k)$ como 0,5, em que: D corresponde à “Existe um ser onipotente, onisciente e totalmente bom”; e k à intercessão do que é conhecido pelo teísta e pelo ateu. Disso segue pela aplicação do Teorema de Bayes que $P(D/(P)\&k)$ é consideravelmente menor que $P(D/k)$, do que se conclui que (P) infirma D¹⁴.

Plantinga (2000) afirma que o novo argumento de Rowe possui dois problemas. O primeiro é que ele pode ser contrabalançado por outros argumentos da mesma estrutura. A idéia por trás do cálculo de probabilidade empregado por Rowe é que, se uma proposição A implica uma proposição B, então B confirma A, no sentido de que probabilidade de A em B conjugado às informações que já temos, k, é maior do que a probabilidade de A em k, *simpliciter*. Assim, qualquer consequência contingente de não-D confirma não-D com respeito a qualquer conjunto de informações anterior k. Do mesmo modo, qualquer consequência contingente de D confirmará D com respeito a qualquer conjunto de informações anterior k. Plantinga propõe as seguintes premissas para gerar um argumento contrabalançador:

(P*) Nem (M1), nem (M2) são tais que nós saibamos que nenhum bem justifica um ser onipotente, onisciente e totalmente bom em permiti-los; ou

(P**) Nenhum mal conhecido é tal que saibamos que não é o caso que um ser onipotente, onisciente e totalmente bom é justificado por algum bem em permiti-lo; ou ainda

(P***) Nenhum mal conhecido é tal que nós saibamos que não é o caso que um ser onipotente, onisciente e totalmente bom o permitiria.

¹⁴ O cálculo de probabilidade foi obtido dessa forma (PLANTINGA, 1998: p. 532-533):

(1) $P(D/(P)\&k) = (P(D/k) * P((P)/D\&k)) / P((P)/k)$ – Aplicação do Teorema de Bayes

(2) $P(D/P\&k) = (1/4) / P((P)/k)$ – De (1) aplicando os valores estipulados

(3) $P((P)/k) = P((P)/D\&k) * P(D/k) + P((P)/\sim D\&k) * P(\sim D/k)$ – Média ponderada em que $P(\sim D/k) = 1/2$ e $P((P)/\sim D\&k) = 1$, pois (P) é consequência de $\sim D$.

(4) $P((P)/k) = 3/4$ – De (3)

(5) $P(D/(P)\&k) = 1/3$ – De (2) e (4).

Pelo mesmo raciocínio utilizado por Rowe, portanto, é possível produzir um argumento de mesma força que torna a existência de Deus mais provável do que improvável e contrabalança o argumento original, o que leva a concluir que não é possível derivar a improbabilidade da existência de Deus dados os males (M1) e (M2).

O segundo problema identificado por Plantinga é o que o leva a considerá-lo um argumento de “evidência degenerada”, ou seja, um argumento em que o que é tomado por nova evidência não é a proposição aprendida, mas uma consequência mais fraca dela. Plantinga propõe que a premissa (P) é equivalente a:

(P'') Não-D ou nenhum bem conhecido é tal que saibamos que ele justifica (M1) e (M2).

Mas o que concluímos quando refletimos sobre a relação entre (M1), (M2) e um ser onipotente, onisciente e totalmente bom é que:

(~J) Nenhum bem conhecido é tal que saibamos que ele justifica (M1) e (M2).

A proposição (~J) implica e é mais forte que (P''), o que faz do argumento de Rowe um argumento de “evidência degenerada”. O problema desse tipo de argumentação é que sempre será possível providenciar argumentos contrabalançadores.

Suponha que eu ganhe na loteria (L). A probabilidade de L em k é muitíssimo pequena. Agora suponha que eu use como nova evidência, em vez de “L”, “L ou não-D”. Usando o Teorema de Bayes chegaremos à conclusão de que a probabilidade de “não-D” é significativamente alta em L e k. Mas, igualmente, se tomarmos como nova evidência “L ou D”, que é derivada de “L” assim como “L ou não-D”, podemos produzir um argumento pelo mesmo procedimento para a alta probabilidade de D.

Com isso, Plantinga (2000) conclui que o argumento de Rowe não cumpre o objetivo a que se propõe.

2.2.2 O argumento evidencial de Paul Draper

O argumento de Draper é mais sofisticado do que o de Rowe porque envolve, além do cálculo bayesiano, a adição das noções de explicação e de hipóteses rivais. A idéia central do argumento é mostrar que existência de uma hipótese inconsistente com o teísmo que explica melhor a distribuição de prazer e de dor nos seres humanos e nos animais do que o teísmo dá ao ateu, ao menos *prima facie*, razão para rejeitá-lo. Para tanto, Draper (1996; p.

13) propõe que seja “O” a afirmação que relata todas as observações que uma pessoa tenha feito com relação à seres humanos e animais experimentando dor ou prazer, bem como do testemunho de outras pessoas com quem ela tenha tido contato a respeito desse mesmo tipo de experiência, entendendo dor como qualquer tipo de sofrimento físico ou mental. Ele propõe ainda a seguinte hipótese, denominada hipótese da diferença:

HI: nem a natureza, nem a condição dos seres sencientes na Terra é resultado de ações boas ou más realizadas por pessoas não-humanas.

Segundo Draper, HI possui a virtude de não implicar a existência de seres sobrenaturais, por isso é consistente com o naturalismo ontológico, e, também, de não implicar a inexistência de seres sobrenaturais. Porém, HI é inconsistente com o teísmo porque afirma que, caso existam seres sobrenaturais, eles não agem tendo em vista o bem-estar dos seres humanos (nem o mal-estar). Ademais, HI, segundo Draper, explica melhor O do que o teísmo. Mas o que significa explicar nesse caso? Apesar de reconhecer que o conceito de explicação ainda carece de análise filosófica mais apurada, Draper assume uma noção probabilística do conceito. Segundo ele, uma hipótese h explica melhor um fato se a probabilidade antecedente desse fato é maior em h do que a probabilidade desse fato em uma hipótese rival. Nesse caso, a probabilidade antecedente de “O” deve ser entendida como a probabilidade de “O” independentemente das observações e relatos a que “O” se refere. Assim, a premissa principal do argumento pode ser enunciada da seguinte forma:

C: $P(O/HI)$ é muito maior do que $P(O/\text{teísmo})$

Draper afirma que a probabilidade a que está referindo é epistêmica e não física, estatística ou lógica e propõe que probabilidade epistêmica seja entendida da seguinte maneira: tomando K como uma situação epistêmica e p e q como proposições, p terá mais probabilidade epistêmica que q se uma pessoa totalmente racional tem um grau maior de crença em p do que em q dado K. Nesse caso, K incluirá as várias crenças de uma pessoa como o que ela se lembra e o que ela experimentou, ressaltando que tanto O quanto K são sensíveis aos agentes epistêmicos envolvidos. A segunda premissa do argumento parece ser uma regra epistêmica, conforme propõe Plantinga (2000):

(I) Para quaisquer proposições P e Q e uma pessoa S, se S crê que P e Q e há uma hipótese séria R^{15} que é incompatível com P tal que a probabilidade epistêmica antecedente de Q com respeito a R para S é muito maior que a

¹⁵ Segundo Draper (1996), uma hipótese pode ser considerada séria se não for *ad hoc* e se for ao menos tão plausível quanto a tese com a qual ela rivaliza.

probabilidade epistêmica antecedente de Q com respeito a P para S, então S tem, *prima facie*, boa razão para rejeitar P.

Logo, de C e (I), é possível inferir que S tem, *prima facie*, boa razão para rejeitar o teísmo.

Draper (1996) fala em boa razão *prima facie* para rejeitar o teísmo, porque, a menos que se possa encontrar bons argumentos em favor do teísmo, então a ação mais racional é rejeitá-lo. Em outras palavras, problema do mal só constitui um anulador para o teísmo na ausência de boas razões em favor deste.

Ocorre, porém, que “C” está longe de ser óbvia. A segunda tarefa de Draper, portanto, é fornecer um argumento convincente para sua primeira premissa. Nesse sentido, ele afirma que dor e prazer muitas vezes participam na consecução de objetivos biológicos. Quando, por exemplo, um gato pisa numa superfície extremamente quente, a dor o impulsiona a deixar aquela superfície o mais rápido possível, desse modo poupando sua pata de um dano mais grave. Segundo Draper, a idéia de que os organismos estão direcionados a certos objetivos biológicos não pressupõe a existência de um projetista divino e é largamente reconhecida pelas ciências. Logo, dor e prazer possuem uma utilidade biológica, entendida como uma contribuição não-acidental para a consecução de um objetivo biológico. Por outro lado, dor e prazer podem não possuir essa utilidade em alguns casos, como, por exemplo, numa prática sadomasoquista. Assim, “O” pode ser subdivida em três tipos:

O1: agentes morais experimentando dores ou prazeres que sabemos ter utilidade biológica

O2: seres sencientes que não são agentes morais experimentando dores ou prazeres que sabemos ter utilidade biológica

O3: seres sencientes experimentando dores ou prazeres que não sabemos ter utilidades biológica

Assim, a probabilidade de O em uma hipótese *h* qualquer pode ser expressa:

$$P(O/h) = P(O1 \& O2 \& O3/h) = P(O1/h) * P(O2/h \& O1) * P(O3/h \& O1 \& O2)$$

A probabilidade de O em HI:

$$P(O1 \& O2 \& O3/HI) = P(O1/HI) * P(O2/HI \& O1) * P(O3/HI \& O1 \& O2)$$

Semelhantemente, a probabilidade de “O” em *teísmo*:

$$P(O1 \& O2 \& O3/teísmo) = P(O1/teísmo) * P(O2/teísmo \& O1) * P(O3/teísmo \& O1 \&$$

Draper argumenta, então, que cada um dos fatores do produto da probabilidade de O em HI é mais provável do que cada um dos fatores correspondentes no produto da probabilidade de O em *teísmo*:

$$(P1) P(O1/HI) > P(O1/teísmo)$$

$$(P2) P(O2/HI \& O1) > P(O2/teísmo \& O1)$$

$$(P3) P(O3/HI \& O1 \& O2) > P(O3/teísmo \& O1 \& O2)$$

Logo:

$$C: P(O/HI) \text{ é muito maior do que } P(O/teísmo)$$

Em favor de (P1), Draper argumenta que HI implica que, se dor e prazer existem, eles não são resultado de ações boas ou más de pessoas não-humanas. Explicações biológicas de dor e prazer são exatamente o tipo de explicação que se esperaria em HI. Por isso, $P(O1/HI)$ é significativamente alta. Em contrapartida, o teísmo implica que Deus é responsável pelas ocorrências de prazer e dor no mundo. Um ser totalmente bom, como se admite que Deus seja, não deveria permitir a ocorrência de dor sem ter uma razão moral para tanto, além de uma razão simplesmente biológica. Por outro lado, um ser onipotente poderia criar sistemas orgânicos orientados à consecução de objetivos sem a necessidade de dor e prazer úteis. As razões morais que Deus tem para permitir a ocorrência de dor, portanto, podem ser, inclusive, inconsistentes com a contribuição sistemática que prazer e dor oferecem para consecução de objetivos biológicos nos organismos.

Em favor de (P2), Draper argumenta que, pelo que sabemos independentemente dos relatos de O, agentes morais e seres sencientes amorais são biologicamente muito semelhantes, o que dá uma alta probabilidade antecedente para O2 em HI e O1. Contudo, o mesmo não se dá para a probabilidade de O2 em *teísmo* e O1. Isso porque, dados *teísmo* e O1, segue-se que Deus tem uma razão moral para permitir a ocorrência de dor e prazer biologicamente úteis, porque eles têm um papel moral na vida dos seres humanos que os experimentam. Contudo, não se pode generalizar esse papel aos seres sencientes amorais.

Em favor de (P3), Draper argumenta de dado o teísmo, O1 e O2, seria mais provável esperar que os seres senciente fossem felizes em geral, enquanto dado HI, O1 e O2, a felicidade dos seres sencientes seria indiferente. Ocorre, porém, que muitos seres sencientes experimentam dor aparentemente gratuita e prolongada e não são em geral felizes. Além disso, dado teísmo, O1 e O2 era de se esperar que houvesse alguma conexão mais

significativa entre bens morais e prazer e dor biologicamente gratuitas, que, de fato, não ocorre. Por fim, teríamos muito mais probabilidade antecedente em HI, O1 e O2 para acreditar que o papel fundamental da dor e do prazer em nosso mundo é biológico e que a presença de dor e prazer gratuitos é epifenomenal, isto é, um acidente biológico decorrente da falta de ajuste fino nos organismos. O papel biológico fundamental da dor e do prazer é confirmado por O3, porque a maioria das observações e testemunhos incluídos em O3 seria de prazer ou dor patológicas, ou seja, decorrente de falha no funcionamento de algum sistema orgânico, ou biologicamente apropriados, isto é, dor ou prazer que é biologicamente útil numa situação específica, por exemplo, a dor sentida por um homem morto num incêndio não é biologicamente útil, mas é biologicamente apropriada, porque é útil biologicamente sentir dor quando exposto ao fogo.

A estratégia de Plantinga para refutar o argumento de Draper é mostrar a falsidade das duas premissas: C e (I). A segunda premissa aponta para um defeito epistêmico de certas teses com relação a hipóteses rivais que possuem mais probabilidade epistêmica antecedente, a esse defeito Plantinga chama desafio evidencial. Mas será que a única escolha de um agente epistêmico racional diante de uma crença evidencialmente desafiada é realmente abandoná-la em favor de uma hipótese rival? Plantinga argumenta que não. Segundo ele, boa parte das crenças que agentes racionais têm são evidencialmente desafiadas. Por exemplo:

(6) George é um acadêmico não-católico

(7) George é um professor da Universidade de Notre Dame

(8) George é um acadêmico católico

(6) e (7) são crenças de um sujeito S e (8) é uma hipótese rival séria de (6). S sabe ainda, que a Universidade de Notre Dame tem uma proporção muito maior de acadêmicos católicos do que não-católicos, temos que a probabilidade de (8) em (7) é muito maior do que a probabilidade de (6) em (7). Logo, (6) é uma crença evidencialmente desafiada para S. Porém, S é colega de George e frequenta a mesma igreja protestante que ele e ouviu George se declarar protestante em várias ocasiões. S deve abandonar a sua crença (6) e passar a acreditar que, na verdade, George é católico? Aparentemente não é esse o caso. Um outro exemplo seria o seguinte:

(9) Estou no meu escritório

(10) Estou a dois metros de um cachorro

(11) Estou no canil

(9) e (10) são as crenças iniciais de S e (11), a hipótese rival. A probabilidade de (10) em (11) é muito maior que a probabilidade de (10) em (9). Então, (9) é evidencialmente desafiada para S. No entanto, é possível que (10) também seja evidencialmente desafiada para S:

(12)Estou a dois metros de um cachorro

(13)Não escuto nenhum som costumeiramente emitido por cachorros

(14)Não estou perto de nenhum cachorro

Praticamente para todas as crenças que não sejam logicamente impossíveis é possível imaginar uma situação em que elas sejam evidencialmente desafiadas para um agente S. Se esse desafio evidencial não possui o peso assumido por Draper para um enorme conjunto de crenças cotidianas, por que teria para o teísmo? Por outro lado, Plantinga afirma que estar evidencialmente desafiado é um obstáculo mais sério para as crenças que têm como propósito fornecer uma explicação para determinados fenômenos, como são as crenças científicas, mas não é esse o caso da crença teísta. Embora o teísmo possa ter uma função explicativa, ele não deriva seu aval do fato de que explica bem um conjunto de fenômenos. Se o teísmo obtém seu aval de um conjunto de percepções (*sensus divinitatis*, testemunho interno do Espírito Santo, entre outras) como propõe Plantinga, a crença no teísmo é mais semelhante à crença de que George é um acadêmico não-católico ou de que S está em seu escritório, do que às crenças científicas. Portanto, o desafio evidencial não seria suficiente para que o crente abandonasse a crença no teísmo e (I) seria falsa com relação a ele.

Por fim, Plantinga procura negar a primeira premissa do argumento de Draper. Em relação a (P1), Plantinga (1996) argumenta que, embora seja de se esperar que no teísmo haja ocorrências de dor e prazer que nada tenham a ver com a consecução de objetivos biológicos, isso também acontece em HI. Vários fenômenos humanos são aparentemente destituídos de utilidade biológica, por exemplo o altruísmo de Madre Teresa de Calcutá; de vários missionários jesuítas do século XVI, que se sacrificaram em defesa e povos indígenas; dos missionários metodistas do século XIX, enfim, de uma grande lista de pessoas que, à custa da sobrevivência e da reprodução, dedicaram suas vidas ao serviço de outras pessoas que nem conheciam; a luta incansável de vários indivíduos ao longo da história por justiça social, igualdade e outros ideais; a própria religião dificilmente pode ser explicada em termos exclusivamente biológicos, apesar haver de algumas tentativas nesse sentido. Já que uma grande parte dos fenômenos humanos não tem utilidade biológica, porque admitir, em HI, que a probabilidade de dor e prazer terem utilidade biológica para os agente morais é maior do

que em *teísmo*? Nesse sentido, a probabilidade de O1 em HI não é maior do que a probabilidade de O1 em *teísmo*.

Em relação a (P3), Draper afirma que ao contrário do que era de se esperar no *teísmo*, a maioria dos seres sencientes não é feliz. Plantinga contra-argumenta que é difícil afirmar algo a respeito da felicidade dos seres sencientes em geral: o que sabemos sobre a vida interior de uma mosca caseira ou de uma ave de rapina. Será que poderíamos afirmar que elas são infelizes? Dificilmente. Quanto aos seres humanos, em relação a eles parece que temos um melhor acesso a suas vidas interiores, eles são em geral felizes ou infelizes? Sabemos que na vida de um ser humano há momentos de felicidade e de tristeza, de prazer e de dor, muitas vezes alternadamente. Muitas pessoas afirmam ter vivido em penosa infelicidade, outras cantam suas felicidades. Não é possível dar assentimento a uma afirmação tão categórica quanto a de Draper. Ademais, o que faz crer que é de se esperar que no *teísmo* os seres sencientes em geral sejam felizes? Certamente, a maioria dos teístas - cristãos, muçulmanos e judeus - acredita que Deus deseja a felicidade dos seres humanos, mas também é verdade que eles acreditam que o mundo se encontra numa situação decaída, decorrente do pecado, que tem por efeito afastar os seres humanos do que Deus desejou. Portanto, não é mais surpreendente no *teísmo* que haja seres humanos infelizes do que em HI.

Finalmente, Plantinga argumenta que não temos boas razões para acreditar que o principal papel da dor e do prazer é biológico. Vários prazeres parecem não ter finalidade biológica, como o prazer artístico ou o prazer religioso, o prazer de uma conversa agradável, de um debate filosófico estimulante, de terminar uma monografia, de aprender coisas novas, de admirar a natureza, entre muitos outros. Várias dores também parecem não ter finalidade biológica como a dor de observar o sofrimento alheio, de ser desconsiderado moralmente, de se sentir culpado por uma ação má, de não conseguir alcançar os objetivos traçados, entre outras. As tentativas de descobrir uma finalidade puramente biológica oculta nessas ocorrências de dor e prazer, argumenta Plantinga, estão longe de ser completas ou satisfatórias. Considerando que essas ocorrências de dor e prazer são as mais comuns na vida cotidiana de um grande número de pessoas, não é possível concluir que o seu principal papel é biológico, nem mesmo em HI.

Plantinga (2000), então, conclui, diante das respostas apresentadas contra os argumentos de Rowe e Draper, consideradas as melhores formulações do argumento evidencial, que não há aí um anulador da crença teísta para qualquer “adulto inteligente e intelectualmente sofisticado”

3. O IMPACTO DA DEFESA DO LIVRE-ARBÍTRIO: O DEBATE ATUAL E PERSPECTIVAS FUTURAS

A defesa do livre-arbítrio de Plantinga alcançou uma adesão que poucos argumentos em filosofia já vieram a conseguir. Durante pelo menos três décadas e meia, a maioria absoluta dos filósofos, ateus e teístas, concordaram que o argumento formulado por Plantinga resolve o chamado problema lógico do mal. Nesse sentido, Alston (1996; p. 97) afirmou: “Agora há o reconhecimento por (quase) todas as partes de que argumento lógico [do mal] está falido...”; Howard-Snyder (1996, p. xii) afirmou: “Assim como o positivismo lógico, o argumento de Mackie teve como destino a lixeira das modas filosóficas.”; Draper (1996b; p. 176), semelhantemente: “Argumentos lógicos do mal são uma espécie em extinção (extinta?).”; do mesmo modo, Meister (2009; p. 134): “A maioria dos filósofos aceita a defesa do livre-arbítrio de Plantinga e, portanto, vêem o problema lógico do mal como suficientemente refutado”; e por fim, Adams (1985, p. 226): “Eu penso que é justo dizer que Plantinga resolveu esse problema. Isto é, ele argumentou convincentemente pela consistência [de Deus e o mal].”. A lista de afirmações de concordância é ainda mais extensa, mas o conjunto citado já suficiente para se ter uma idéia do impacto causado pelo trabalho de Plantinga. Uma vez que o argumento lógico do mal foi considerado durante muito tempo como o mais forte dentre os argumentos ateológicos, é difícil sobrestimar a importância dessa contribuição para a filosofia da religião.

Contudo, recentemente a defesa do livre-arbítrio recebeu algumas críticas que atacam pontos centrais de sua argumentação. Dentre essas críticas, a mais importante foi elaborada por Richard Otte em artigo intitulado “Transworld Depravity and Unobtainable Worlds” (2009).

3.1 *A crítica de Otte*

Otte (2009) argumenta que um dos pontos centrais da defesa do livre-arbítrio é o conceito de depravação transmundial. Se toda a essência de criatura sofre de depravação transmundial, então não é possível que Deus crie um mundo em que há criaturas significativamente livres e não há mal moral, afirma Plantinga. Como é possível que todas as essências de criaturas sofram de depravação transmundial, temos um modelo para a

consistência de Deus e o mal. Porém, é, de fato, possível que todas as essências sofram de depravação transmundoal? Plantinga não argumenta em favor dessa possibilidade, apenas a assume. Como não há contradição aparente nessa afirmação e é possível conceber *prima facie* que assim seja, muitos filósofos admitiram esse pressuposto. Otte, entretanto, argumenta que não é possível que todas as essências de criaturas sofram de depravação transmundoal.

Para tanto, Otte fornece o seguinte exemplo em que há um mundo possível e uma pessoa nesse mundo e não é possível que ela seja transmundoalmente depravada: considere-se um mundo W1 em que só existe Adão e a única escolha livre que ele pode fazer é entre se matar ou não, sendo o suicídio um ato moralmente condenável. Nesse mundo W1, Adão decide não se matar e como recompensa de sua ação Deus anuncia a correção da escolha de Adão e decide torná-lo o soberano do Éden. Se Adão tivesse escolhido se matar, Deus não poderia ter atualizado que Adão seria o soberano do Éden e muito menos o anúncio de que Adão fez a coisa certa, porque essas ações por parte de Deus seriam inconsistentes com a escolha livre de Adão. Como Adão é um agente livre, então há um mundo W2 em que Adão escolhe se matar. Seguindo a definição de depravação transmundoal de Plantinga, sejam TW1 e TW2 o estado de coisas total que Deus atualiza fortemente respectivamente em W1 e em W2.

Para Adão ser transmundoalmente depravado, é preciso ser o caso que se Deus atualizasse TW1, Adão se mataria. Ocorre, porém, que Adão se matar é inconsistente com TW1, pois TW1 inclui a recompensa pela ação moralmente correta. Posto de uma outra maneira, Deus não pode atualizar fracamente W2 ao atualizar fortemente TW1, pois se TW1 for verdadeira então W2 não poderia ter sido atual. Então, se Deus atualiza fortemente TW1, Adão escolheu não se matar. Logo, não é possível que Adão sofra de depravação transmundoal. Ademais, se Deus atualiza fortemente TW1, então temos um mundo com bem moral, mas sem mal moral.

O exemplo de Otte coloca um problema para a hipótese da depravação transmundoal universal porque contém a situação em que Deus atualiza fortemente estados de coisas que dependem da ação moralmente livre e boa dos agentes em um determinado mundo. Se levarmos em conta a ideia de que Deus interage com suas criaturas e responde a elas conforme as suas ações, como supõem praticamente todas as religiões teístas, então essa situação deve ser muito comum. Logo, a hipótese da depravação transmundoal, conforme enunciada por Plantinga, é falsa.

Otte, em seguida, oferece tentativas de corrigir a hipótese da depravação

transmundial. Uma das formas possíveis é considerar somente os estados de coisas atualizados por Deus antes da ação. Reformulando o conceito de depravação transmundial de acordo com essa proposta teremos:

DTM1: Uma essência E sofre de depravação transmundial se e somente se para todo mundo W tal que E acarreta as propriedades de ser significativamente livre e sempre fazer o que é certo em W, existe um estado de coisas T e uma ação A tal que:

- (1) T é o maior estado de coisas que Deus atualiza fortemente em W até e incluindo o tempo em que A ocorre;
- (2) A é moralmente significativa para a instanciação de E em W; e
- (3) Se Deus tivesse atualizado fortemente T, a instanciação de E teria agido errado em relação A.

Essa alteração salva a depravação transmundial do exemplo original, mas recai em outros contra-exemplos. Considere-se um mundo W3, similar a W1, em que Adão só tem uma escolha: se matar ou não. Só que em W3, como Deus tem presciência das ações humanas livres e sabe que Adão vai agir corretamente, Ele anuncia aos anjos, antes da escolha de Adão, que este não vai se matar. Adão, como previsto, age corretamente em W3. Contudo, não é possível para Adão se matar em W3, pois o estado de coisas atualizado por Deus antes de sua escolha é incompatível com essa ação. Portanto, a hipótese da depravação transmundial universal, mesmo nessa nova formulação, não é possível, já que não possível para Adão em W3 se transmundialmente depravado.

Uma solução possível para a nova formulação é pensar que os estados de coisas anteriores a A não podem incluir afirmações do passado sobre o futuro (DTM2). Mas essa reformulação ainda não resolve o problema, segundo Otte. Isso porque, se Deus tentasse criar um mundo moralmente perfeito, más ações de agentes anteriores poderiam evitar agentes posteriores de existir e portanto de agir moralmente errado. Imagine um mundo W4 em que Deus atualiza somente a existência de Adão e Eva. Num mundo moralmente perfeito, Adão escolhe não se matar e tem um filho, Abel, que terá também de fazer sua única escolha em um momento posterior. Contudo, em W4 Adão se mata e consequentemente não tem um filho. O estado de coisas que Deus atualiza antes da ação de Adão em W4 é exatamente o mesmo que ele atualiza em um mundo perfeito. Ocorre porém que, em W4, Abel não age moralmente mal e portanto não sofre de depravação transmundial. Esse exemplo gera um problema para a hipótese da depravação transmundial universal por que implica que se Adão é

transmundialmente depravado, então Abel não é.

Otte, apesar disso, acredita que é possível resolver o problema e propõe a seguinte formulação:

DTM3: Uma essência E sofre de depravação transmundial se e somente se para todo mundo W tal que E acarreta as propriedades de ser significativamente livre e sempre fazer o que é certo em W, existe um tempo t e uma ação A em t tal que:

- (1) A é moralmente significativa para a instanciação de E em W em t; e
- (2) Se Deus atualizasse fracamente o segmento inicial de W até t, a instanciação de E teria agido errado com respeito a A.

Essa terceira reformulação resolve o problema porque o condicional contrafactual (2) pode ser verdadeiro em relação a Abel, mesmo se Adão é transmundialmente depravado. Assim, com essa nova formulação, o argumento de Plantinga permaneceria em pé.

Além disso, Otte afirma que não é necessário ir tão longe para obter o resultado esperado da defesa do livre-arbítrio. Para mostrar que é possível que Deus, mesmo onipotente, não é capaz de criar um mundo em que haja bem moral, mas não mal moral, é preciso mostrar apenas que é possível que ao menos uma pessoa agiria moralmente errado sempre que Deus tentasse atualizar um mundo moralmente perfeito. Otte (2009; p. 172) propõe um outro modelo para a defesa do livre-arbítrio baseado no conceito de mundo inalcançável (*inobtainable world*):

MI1: Um mundo W em que há escolhas livres e todas elas são moralmente boas é inalcançável se e somente se:

- (1) Se existe uma ou mais primeiras escolhas livres em W e um tempo t, então é verdade que se Deus tivesse atualizado o segmento inicial de W até t, alguém teria agido errado em t; e
- (2) Se não existe primeira escolha em W, então para qualquer escolha livre no tempo t, existe uma escolha livre em um tempo anterior t' tal que é verdade que se Deus tivesse atualizado o segmento inicial de W até t', alguém teria agido errado em t'.

O contrafactual (2) contempla a possibilidade de existirem agentes com infinitas escolhas e o (1) retrata o caso, mais intuitivo, em que há as primeiras escolhas de agentes morais em um mundo W. Se é possível que todos os mundos moralmente perfeitos

sejam inalcançáveis, então Deus tem uma razão para permitir a ocorrência de mal no mundo.

Otte vai ainda mais longe e propõe um modelo para a defesa do livre-arbítrio que não dependa da verdade dos contrafactuais da liberdade, uma vez que esse é um assunto bastante controverso e é objeto da maior parte das críticas contra a defesa do livre-arbítrio de Plantinga:

MI2: Um mundo W em que há escolhas livres e todas elas são moralmente boas é inalcançável se e somente se:

(1) Se existe uma ou mais primeiras escolhas livres em W e um tempo t, então é falso que se Deus tivesse atualizado o segmento inicial de W até t, todas as pessoas teriam agido certo em t; e

(2) Se não existe primeira escolha em W, então para qualquer escolha livre no tempo t, existe uma escolha livre em um tempo anterior t' tal que é falso que se Deus tivesse atualizado o segmento inicial de W até t', todas as pessoas teriam agido certo em t'.

Otte então conclui que é possível e preferível basear a defesa do livre-arbítrio em proposições mais fracas do que a hipótese da depravação transmundial universal, embora seja possível manter o modelo proposto por Plantinga, contanto que o conceito seja reformulado conforme DTM3.

Plantinga (2009; p. 183), em resposta as críticas de Otte, afirmou que não poderia fazer nada além de dizer “sim e amém”. Em relação a existência de outros modelos que cumpram os objetivos da defesa do livre-arbítrio, Plantinga já havia admitido em *The Nature of Necessity* que poderiam ser construídos e que esse fato só contribui para a afirmação de que não existe contradição entre a existência de Deus e a ocorrência de mal no mundo.

3.2 *Demais críticas*

Várias outras críticas foram formuladas contra a defesa do livre-arbítrio, entre elas destacam-se a de Lewis (1993), Sobel (2004) e Oppy (2006). Todas elas apontam para o fato de que o compromisso de Plantinga com o incompatibilismo e com a liberdade no sentido libertário (conforme definida em *The Nature of Necessity*) enfraquecem o argumento, uma vez que essa é uma posição francamente minoritária entre os filósofos que escrevem sobre a

metafísica da liberdade.

Lewis (1993) afirma que, mesmo se for possível que todas as essências sejam transmundialmente depravadas, Deus poderia retirar a liberdade dos agentes no momento em que se eles fossem agir errado, uma vez que ele sabe quando isso ocorrerá. Porém, conforme é possível observar em Otte (2009), uma das consequências da depravação transmundial é a de que a pessoa que dela sofre sempre age errado em sua primeira escolha, de modo que se Deus fosse retirar a sua liberdade sempre que ela fosse agir errado, ela nunca seria livre.

Por sua vez, Oppy (2006) aponta que há uma tensão entre o incompatibilismo e a veracidade dos condicionais contrafactuais. Se a verdade desses condicionais é determinada pela escolha dos agentes, não parece razoável que eles tenham valor de verdade antes que o antecedente seja satisfeito. Por outro lado, se os contrafactuais são verdadeiros no momento em que Deus decide atualizar o mundo, então aparentemente a ação dos agentes está determinada. Se, no exemplo de Plantinga, é verdade que se fosse oferecido \$20.000,00, Olegário teria aceitado a propina, então Olegário não poderia ter feito outra coisa, senão aceitar a propina, o que contradiz a liberdade no sentido libertário. Oppy, porém, reconhece que Plantinga poderia afirmar que Deus sabe que a probabilidade de Olegário aceitar a propina é de 99% ou mais, mas, nesse caso, o que estaria em questão é se isso é suficiente para estabelecer a verdade do contrafactual.

Por fim, muitos argumentam que a defesa do livre-arbítrio assume o molinismo quanto à presciência e providência de Deus e com ele todos os seus problemas, discutidos independentemente pela bibliografia especializada. Infelizmente, porém, não há tempo nem espaço para discutir todas essas objeções aqui. Plantinga, embora não tenha respondido a todas as críticas, poderia admitir que, de fato, seu argumento se compromete com várias premissas que são objeto de controvérsia filosófica (e quais não são?), mas isso não torna o seu argumento inválido, afinal, para uma defesa, basta estabelecer a possibilidade lógica e ninguém, que se saiba, provou a impossibilidade ou mesmo a improbabilidade de nenhuma dessas premissas.

3.3 *Novas perspectivas*

O estudo do problema do mal no princípio do século XXI continua a produzir frutos. Embora nos anos 2000 o interesse pelo argumento lógico tenha aumentado, o argumento evidencial do mal continua recebendo mais atenção. Novas e cada vez mais

criativas versões deste argumento têm sido produzidas para tentar superar as dificuldades apontadas por Plantinga, bem como por outros filósofos. As repostas teístas também têm sido aprimoradas e sofisticadas. Contudo, as principais tendências com relação ao problema do mal na atualidade são, por um lado, tentar enquadrar a questão no interior das principais religiões teístas e, por outro, explorar novas consequências que a existência do mal traz para a filosofia da religião.

No âmbito da primeira tendência, Plantinga (2004), em livro organizado por Peter Van Inwagen intitulado *Christian Faith and the Problem of Evil*¹⁶, argumentou que o problema do mal pode ajudar a entender algumas doutrinas cristãs como a Encarnação, a Expição e a doutrina calvinista do supralapsarianismo. Ele afirma que a encarnação e o sacrifício de Jesus Cristo podem ser vistos como o bem maior que justifica o fato de que Deus permitiu o mal, providenciando, portanto, uma teodicéia cristã: se o homem não tivesse pecado, Jesus não teria incarnado e se sacrificado pelos nossos pecados, o que pode ser considerado o maior bem possível, que excede em valor todos os males ocorridos e a ocorrer.

No âmbito da segunda tendência, Plantinga (2000) sugere que os filósofos da religião teístas explorem uma inversão do papel do mal, isto é, tentem mostrar como o mal pode ser contado em favor, e não contra, a crença teísta. Jó, ao fim de seus sofrimentos, acaba por se aproximar de Deus e Plantinga acredita que nossa atitude frente ao mal deve ser como a de Jó. Plantinga insinua que nossa insatisfação e inconformidade com o mal e, sobretudo, nossa aversão e horror à crueldade podem ser usados em favor do teísmo. Como essa nossa reação diante do mal moral pode ser explicada de um ponto de vista naturalista? Aparentemente, não há uma explicação óbvia do ponto de vista naturalista. O teísta, pelo contrário, teria boas razões para supor um Deus legislador que estabelece um padrão moral que nos é de alguma maneira acessível, racionalmente ou talvez até instintivamente, pelo qual se pode justificar o horror diante da crueldade e da injustiça, mesmo quando não se é, nem remotamente, afetado por ela.

¹⁶ Alguns livros publicados recentemente ilustram essa tendência: COPAN, Paul (ed). **Is God a moral monster: making sense of the old testament**. Grand Rapids: Baker, 2009; e BERGMANN, Michael; MURRAY, Michael; REA, Michael. **Divine Evil?: the moral character of the God of Abraham**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.

CONCLUSÃO

O problema do mal, enquanto desafio à crença racional na existência de Deus, pode ser dividido em argumentos de dois tipos: lógico e evidencial. O argumento lógico do mal tem por objetivo demonstrar que há uma contradição entre a existência de Deus e a ocorrência de mal no mundo. Já o argumento evidencial do mal tem objetivo mostrar que as ocorrências de mal no mundo tornam a existência de Deus improvável.

Em relação ao primeiro tipo de argumento, Plantinga argumentou que ele possui um defeito grave: como não há contradição explícita entre a existência de Deus e os fatos do mal, seria necessário produzir uma proposição necessariamente verdadeira ou, ao menos, deduzida a partir da existência de Deus e/ou do mal, que demonstrasse essa contradição; contudo, nenhuma tentativa nesse sentido foi bem sucedida. Por outro lado, Plantinga defendeu que é possível demonstrar a consistência entre a existência de Deus e do mal e para tanto ofereceu um modelo que ficou conhecido como defesa do livre-arbítrio.

A defesa do livre-arbítrio de Plantinga teve duas versões. Em *God and Other Minds*, o modelo baseia-se no conceito de *pessoa possível* e consiste no seguinte: Se é possível que todas as pessoas possíveis ajam mal pelo menos uma vez, então é possível que Deus não possa criar um mundo contendo bem moral, mas sem mal moral. Como um mundo contendo bem moral é superior a um mundo que não o contenha e é possível que todas as pessoas possíveis ajam mal pelo menos uma vez, então Deus está justificado em permitir o mal. Em *The Nature of Necessity* e em *God, Freedom and Evil*, o modelo segue o mesmo padrão, todavia baseia-se no conceito de *depravação transmundial*: Se é possível que todas as essências sofram de depravação transmundial, então é possível que Deus não possa criar um mundo contendo bem moral, mas sem mal moral. As vantagens da segunda versão sobre a primeira são que a segunda incorpora conceitos consagrados em filosofia como o de essência em substituição ao incomum conceito de pessoa possível e utiliza de forma mais ampla os avanços da lógica modal ocorridos a partir do final da década de 1950.

Em relação ao segundo tipo de argumento, Plantinga afirma que nenhuma de suas versões conseguiu demonstrar adequadamente que a ocorrência do mal torna improvável a existência de Deus. Para tanto, analisa suas duas versões mais consagradas. Além disso, ele defende que, mesmo que o teísmo fosse improvável dados os fatos do mal, isso não seria um

obstáculo grave para o teísta, uma vez que este pode obter o aval de sua crença por meio da percepção (*sensus divinitatis*, instigação interna do Espírito Santo). Por fim, para avaliar a probabilidade da existência de Deus dado o conjunto total de nossa evidência seria preciso levar em consideração vários outros fatos além do mal, inclusive as conhecidas provas da teologia natural. Nesse sentido, o argumento evidencial do mal parece ser contrabalançado pelo argumento do *fine tuning*, por exemplo.

Embora não tenha ficado imune às críticas, a defesa do livre-arbítrio conseguiu resultados que poucos argumentos filosóficos chegam a alcançar. A maioria dos filósofos da religião hoje concorda que o argumento lógico do mal foi devidamente resolvido por Plantinga. Entretanto, Richard Otte, em artigo publicado em 2009, demonstrou que a hipótese da depravação transmudial universal proposto em *The Nature of Necessity* é impossível, e propôs uma maneira de consertá-lo, que foi prontamente acolhida por Plantinga.

A contribuição da presente monografia consiste em apresentar um panorama do tratamento da questão do mal na filosofia da religião nos últimos anos por meio da obra de um de seus mais importantes interlocutores. Além disso, o leitor deste trabalho terá uma boa perspectiva da obra Plantinga como um todo. Finalmente, são apresentadas as principais tendências acerca do problema do mal, que devem animar os debates filosóficos nas próximas décadas e que já estão presentes e alguns dos escritos mais recentes de Plantinga.

Bibliografia

ADAMS, Robert M. Plantinga on the problem of evil. In.: TOMBERLIN, James E.; VAN INWAGEN, Peter. **Alvin Plantinga**. Dordrecht: Reidel, 1985

ALSTON, William. The inductive argument from evil. In.: HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996, pp. 97-125

BERGMANN, Michael; MURRAY, Michael; REA, Michael. **Divine Evil?: the moral character of the God of Abraham**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2011.

COPAN, Paul (ed.). **Is God a moral monster: making sense of the old testament**. Grand Rapids: Baker, 2009

COPELAND, Jack. The genesis of possible worlds semantics. **Journal of Philosophical Logic**, n. 31, pp. 99-137, 2002

DENNETT, Daniel. **Darwin's dangerous idea**. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1995.

DRAPER, Paul. Pain and Pleasure: an evidencial problem for theists. In.: HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996a, pp. 12-19

_____. The skeptical theist. n.: HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996b, pp. 175-192

FLEW, Anthony. Divine omnipotence and human freedom. In.: FLEW, Anthony; MCINTYRE, Alasdair. **New Essays in Philosophical Theology**. Nova Iorque: Macmillan, 1955.

HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996

LEWIS, David K. **Convention**. Oxford: Blackburn, 1969.

_____. Evil for freedom's sake? **Philosophical Papers**. Vol. 22, n. 3, pp. 149-172, nov. 1993.

MACKIE, J. L. Evil and Omnipotence. **Mind**, nova série, v. 64, n. 254, pp. 200-212, abr. 1955.

MEISTER, Chad. **Introducing philosophy of religion**. Nova Iorque: Routledge, 2009.

NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf; HAHN, Hans. **Wissenschaftliche Weltauffassung: Der Wiener Kreis**. Arthur Wolf Verlag: Viena, 1929.

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

OTTE, Richard. Transworld Depravity and Unobtainable Worlds, **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 78, n. 1, pp. 165-177, jan. 2009.

PLANTINGA, Alvin. Degenerate evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil. **Noûs**, vol. 32, n. 4, pp. 531-544, dec. 1998.

_____. Faith and Rationality. In: PLANTINGA, Alvin (ed.); WOLTERSTORFF, Nicholas (ed.). **Faith and Rationality**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

_____. **God and Other Minds: a study of the rational justification of belief in God**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

_____. **God, Freedom, and Evil**. 2ª edição. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1977.

_____. On being evidentially challenged. In: HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996, pp. 244-261.

_____. Supralapsarianism, or 'O, Felix Culpa. In: VAN INWAGEN, Peter. **Christian Faith and the Problem of Evil**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 2004.

_____. **The Nature of Necessity**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1974

_____. Transworld Depravity, Transworld Sanctity and Uncooperative Essences. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 78, n. 1, pp. 178-191, jan. 2009

_____. **Warrant: The Current Debate**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1993a

_____. **Warrant and Proper Function**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1993b

_____. **Warranted Christian Belief**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2000.

PIKE, Nelson. God and Evil: a reconsideration. **Ethics**, Chicago, v. 68, n. 2, pp. 116-124, jan. 1958.

ROWE, William L. God and Other Minds. **Noûs**. v. 3, n. 3, pp. 259-284, set. 1969.

_____. The problem of evil and some varieties of atheism. In: HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996a, pp. 1-11.

_____. The evidential argument from evil: a second look. In: HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana

University Press, 1996b, pp. 262-285.

SOBEL, Jordan Howard. **Logic and Theism: Arguments for and against beliefs in God**. Nova Iorque: Cambridge University Press, 2004.

TALIAFERRO, Charles. Filosofia da Religião. In.: BUNNIN, Nicholas; TSUI-JAMES, E. P. **Compêndio de Filosofia**. 2ª edição, São Paulo: Loyola, 2007.