

UNIVERSIDADE FEDERAL DE PERNAMBUCO
CENTRO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MAX WEYDSON FARIAS RODRIGUES

O PROBLEMA DO MAL EM ALVIN PLANTINGA

RECIFE/2017

MAX WEYDSON FARIAS RODRIGUES

O PROBLEMA DO MAL EM ALVIN PLANTINGA

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pernambuco, como requisito parcial a obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Linha de pesquisa: Filosofia Analítica
Orientador: Prof. Dr. Rodrigo Jungmann
de Castro

RECIFE/2017

RESUMO

A presença do mal no mundo tem sido considerada, ao longo de séculos, um problema para os teístas. A tentativa de harmonizar a existência de um Deus todo-poderoso com a ocorrência do mal, físico ou moral, é um tema que demandou bastante reflexão teológica e filosófica na tradição ocidental. Na história da filosofia, pensadores como Santo Agostinho, Tomás de Aquino e Leibniz se destacaram por suas respostas originais a esse problema. No século XX, essa questão voltou a ocupar os filósofos com reelaborações cada vez mais sofisticadas. A proposta de nosso trabalho é analisar o problema do mal no pensamento de Alvin Plantinga, um dos maiores interlocutores teístas do problema do mal na contemporaneidade. Desde seu primeiro livro, publicado em 1967, este filósofo norte-americano argumenta que os proponentes do argumento ateológico do mal falham em provar a existência da pretendida contradição ou em demonstrar a improbabilidade de Deus diante do mal. Plantinga tem importância ímpar nessa tradição filosófica por ter inserido o problema do mal na tradição analítica, que a partir do final do século XIX, e sobretudo no século XX, ganhou muito destaque nos departamentos de Filosofia na Europa e Estados Unidos da América. Para provar que a existência de Deus é compatível logicamente com o mal, Plantinga desenvolveu uma resposta muito sofisticada e eloquente. Buscaremos analisar cada etapa da formulação do Problema de Alvin Plantinga, e discutir suas conclusões.

Palavras-chave: Plantinga, problema, mal.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	5
1 O PROBLEMA DO MAL NA HISTÓRIA	7
1.1 O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA GREGA.....	7
1.1.2 A postura dualista de Platão.....	8
1.1.3 O mal como privação em Aristóteles.....	13
1.1.4 A contestação de Deus.....	14
1.2 O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA CRISTÃ.....	15
1.2.1 O mal como privação em um universo ordenado: A perspectiva de Santo Agostinho.....	19
1.3 A TEODICEIA NA FILOSOFIA MODERNA: LEIBNIZ E O MELHOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS.....	25
2 DEUS, EPISTEMOLOGIA E FÉ NA FILOSOFIA DE ALVIN PLANTINGA	29
2.1 PLANTINGA E SUA POSIÇÃO NO DEBATE CONTEMPORÂNEO.....	29
2.2 O COLAPSO DO FUNDACIONALISMO CLÁSSICO.....	31
2.3 A CRENÇA EM DEUS COMO APROPRIADAMENTE BÁSICA.....	34
2.3.1 O sensus divinitatis na teologia reformada e a noção de “basicidade” epistemológica.....	35
2.3.2 Em busca de um critério de “basicidade”: a abordagem Indutiva.....	36
2.3.3 “Basicidade” apropriada e “bases”.....	37
2.3.4 Externalismo e epistemização.....	39
2.3.5 A emergência do conceito de garantia epistêmica.....	40
2.4 IMPLICAÇÕES DA PERSPECTIVA DE PLANTINGA.....	41
3 O PROBLEMA DO MAL EM ALVIN PLANTINGA	44
3.1 O PROBLEMA DO MAL EM GOD AND OTHER MINDS.....	44
3.2 A DEFESA DO LIVRE-ARBÍTRIO EM GOD AND OTHER MINDS.....	50
3.3 O PROBLEMA DO MAL EM THE NATURE OF NECESSITY E EM GOD, FREEDOM AND EVIL.....	59
3.4 A DEFESA DO LIVRE-ARBÍTRIO EM THE NATURE OF NECESSITY E EM GOD, FREEDOM AND EVIL.....	61
CONSIDERAÇÕES FINAIS	69
REFERÊNCIAS	71

INTRODUÇÃO

Uma das tarefas principais da filosofia é examinar as nossas crenças mais fundamentais, buscando esclarecê-las por meio de análises conceituais, determinar o seu valor e avaliar a sua coerência e a sua racionalidade. A crença teísta de que há um Deus totalmente bom, onipotente, onisciente e eterno, criador do céu, da terra e de todos os seres que a habitam, é uma dessas crenças fundamentais. E também há um problema filosófico autêntico, no qual estão envolvidas questões conceituais e sobre o valor, a coerência e a racionalidade da crença teísta, conhecido como o problema do mal. Esse problema é o tema desta antologia, que reúne textos de alguns dos filósofos contemporâneos que mais contribuíram para a sua formulação precisa e para a sua solução.

Nos últimos tempos, as discussões sobre o problema do mal foram intensas nos departamentos de filosofia e teologia das universidades britânicas e norte-americanas, porém entre nós elas são pouco conhecidas pelo grande público e mesmo no meio acadêmico não receberam a devida atenção. Sem dúvida, um grande obstáculo para a divulgação dessas discussões é uma falsa expectativa em relação aos problemas filosóficos. É comum a opinião de que todos os problemas filosóficos tradicionais foram respondidos de maneira totalmente satisfatória por algum filósofo do passado e, portanto, que agora só nos restaria reproduzi-las, preferencialmente com observações sobre a sua época, o seu estilo e o seu brilhantismo, ou então opinar sobre algum outro tema da moda.

Definitivamente, esse modo de encarar os problemas filosóficos não é adequado, pois ele apenas empobrece o pensamento, promove o apego a frases feitas, leva ao dogmatismo e ao total esvaziamento da filosofia. Além disso, pensar que os problemas filosóficos tradicionais já foram resolvidos ou superados é uma má compreensão do que seja um problema filosófico autêntico: questões filosóficas são questões que podem receber algumas respostas mais plausíveis do que outras, porém nunca respostas definitivas. Portanto, o problema do mal, enquanto um problema filosófico autêntico, é um problema em aberto, tão forte e atual para nós quanto o foi para Agostinho, Tomás de Aquino ou David Hume.

As discussões filosóficas sobre o problema do mal podem ser classificadas de acordo com o tipo de questão que está em jogo, ou seja, se ele é um problema existencial ou teórico, e de acordo com o tipo de argumento que introduz esse problema, que pode ser um argumento seguro ou um argumento arriscado. Vejamos essas classificações no detalhe.

A consciência da existência do mal no mundo leva a dois problemas distintos, mesmo que eles sejam relacionados. O primeiro deles está intimamente conectado com a ocorrência de males em nossas vidas. Todos nós já enfrentamos ou vimos alguém enfrentar males como as doenças e as dores de vários tipos e intensidades, o preconceito, a fome e a miséria, sem contar as dores e os sofrimentos de animais não humanos e os desastres naturais como terremotos, enchentes e desabamentos. Todos esses males podem gerar mais males, como os estados de aflição, tormenta e angustia, e despertar no crente uma crise religiosa, afastando-o de Deus.

Mas note que o crente pode se afastar de Deus mesmo que não negue a sua existência. Ele pode recusar-se, por exemplo, a adorar a um ser que permite a ocorrência de tantos males, a cumprir os mandamentos divinos e a aceitar qualquer tentativa de salvar as aparências por meio da explicação dos motivos para haver o mal. O que está em jogo, portanto, não é a verdade do teísmo, mas fundamentalmente se o mal não é uma razão para assumir uma atitude de protesto e revolta contra o teísmo e para condená-lo moralmente. Esse é o problema existencial colocado pelo mal.

O segundo tipo de problema surge com a introdução de argumentos que partem da constatação do mal para a afirmação de que o teísmo é uma doutrina incoerente ou pouco plausível. Esses argumentos criam um problema teórico para o teísta porque questionam a verdade do teísmo. Assim, se admitimos a máxima de só acreditar no que temos boas razões para acreditar, o teísta seria uma pessoa pouco razoável quando declara a sua fé, pelo menos enquanto não cumprir o seu dever, seguir a máxima e responder aos argumentos do seu opositor. Da mesma forma, o ateu também não pode deixar a questão de lado, visto que, dada a política de só acreditar no que temos boas razões para acreditar, ele deve estar interessado em saber se os argumentos envolvidos na disputa são sólidos o bastante para ancorar o seu ponto de vista contrário ao teísmo.

Uma diferença importante entre esses dois tipos de problemas está na ênfase da vivência pessoal do mal, principalmente de um mal hediondo. Ela é maior na discussão sobre o problema existencial e menor na discussão do problema teórico. Mas mais importante é o tipo de razão que o mal introduz contra o teísmo. Se o cerne da discussão for a coerência e racionalidade do teísmo, o argumento que apela para a existência do mal no mundo introduz uma razão epistêmica contra o teísmo, ou seja, o mal é visto como um indício contra a verdade do teísmo. Mas se o mal introduz o problema de como valorar as posturas frente à ocorrência do mal no mundo, valoração que diretamente influenciará as nossas próprias

preferências, escolhas e ações, e de modo geral a nossa maneira de encarar a vida, ele introduz uma razão moral contra o teísmo, ficando o problema da verdade em segundo plano. É nesse sentido que se pode na discussão do problema existencial do mal até mesmo assumir que o Deus teísta exista, mas ao mesmo tempo protestar, como o faz Ivan em *Os Irmãos Karamazov*, contra qualquer tentativa de justificar a ocorrência de algum mal hediondo, ressaltando ser imoral cometer ou deixar que um mal assim ocorra, não importando o bem que então se espera alcançar.

O argumento que introduz o problema lógico do mal é basicamente o seguinte: podemos derivar a partir do teísmo restrito uma contradição, quer dizer, uma proposição que não pode ser verdadeira, quer dizer, uma proposição que não é verdadeira em nenhuma circunstância que possamos conceber. Ora, visto que nessa derivação procedemos corretamente e avançamos um argumento que é dedutivamente válido, mas com uma conclusão que é necessariamente falsa, segue-se que as premissas (e normalmente as premissas são constituídas pela constatação de que há o mal mais a doutrina do teísmo restrito) não podem ser conjuntamente verdadeiras. Pelo menos uma delas tem de ser falsa. E não parece que o teísta tenha qualquer saída fácil para essa dificuldade.

Nesta dissertação nos ocuparemos de apresentar e debater o problema do mal a partir do filósofo norte-americano Alvin Plantinga, que inseriu esse dilema na tradição da filosofia analítica, e esclarecer a resposta do autor frente ao dilema de harmonizar a crença no teísmo e a existência do mal no mundo. Para demonstrar nossa hipótese, que confirma a conclusão do autor, dividiremos nossa dissertação em três capítulos. No primeiro, apresentamos uma brevíssima história do problema do mal na tradição ocidental, destacando no mundo grego antigo Platão, Aristóteles e Epicuro, passando pela filosofia cristã medieval, dando destaque a Santo Agostinho, e chegando na modernidade com Leibniz.

No segundo capítulo apresentamos o projeto filosófico de Alvin Plantinga, destacando suas principais contribuições no campo da filosofia analítica e epistemologia. Acreditamos que esse capítulo é importante para compreender melhor o que se segue no terceiro capítulo, que é a discussão do problema do mal em sua obra. Sem a devida compreensão dos termos e fundamentos da filosofia de Plantinga, seria impossível entender sua resposta ao dilema estudado.

1 O PROBLEMA DO MAL NA HISTÓRIA

1.1 O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA GREGA

A filosofia grega equaciona a problemática do mal e encontra nos mitos diversas propostas de solução. O pensamento reflexivo, próprio da filosofia, interpreta as tradições míticas pelo duplo viés da racionalização e da secularização e, ao mesmo tempo, da interpretação alegorizante. Procura-se manter distância dos "poetas", especialmente de Homero e de Hesíodo, dando continuidade à crítica de Eurípedes à religião mitológica e à sua função política. Já não se trata de deuses antropomórficos, passando-se a buscar princípios de conexão entre o divino e o homem. A razão reflexiva rompe a fusão mítica entre deuses, homens e mundo. Tematiza-se o mal, faz-se uma análise racional dos papéis dos deuses e dos homens, bem como uma avaliação crítica das propostas do imaginário mítico-religioso. A racionalidade crítico-reflexiva estende seu poder conceitual da natureza aos símbolos e imagens religiosos, ou seja, às tradições que geram o sentido coletivo. A ilustração grega, em sua dupla dimensão construtiva e destrutiva, receptiva e crítica da tradição mitológica, descarta a linguagem valorativa das imagens e dos relatos em favor da conceitualização e da tematização objetivante.

O imediatismo experiencial do mito dá lugar a uma postura mais especulativa e reflexiva que permite a elaboração dos grandes sistemas filosóficos. O desencantamento do mundo é paralelo à inteligibilidade do divino. Ambas as esferas, a cósmica e a religiosa, são submetidas ao poder da razão. Apesar disso, o símbolo mítico resiste, pois ele não se presta nem à mera curiosidade nem ao afã de um saber dominador da natureza, nem tampouco à busca do poder social. Seu âmbito de referência são as indagações existenciais de sentido e a necessidade humana de ordem e de significação, da qual derivam as regras sociais de comportamento e as formas de ordenamento social.

O sujeito humano não só decifra os enigmas do cosmo, como se pergunta racionalmente pela natureza e pela atividade dos deuses. Essa inteligibilidade do divino à custa de seu caráter misterioso e transcendente faz parte de um processo de separação e de diferenciação de domínios calcado tanto em um antropocentrismo cada vez mais individualizante como no primado da razão, os quais atuam como motores da apropriação e da secularização das tradições religiosas. A racionalidade filosófica estabelece uma diferenciação entre os componentes cosmológicos, antropológicos e sociológicos do mito e suas propostas

globais de sentido, que em boa medida continuam sendo válidas. Esse imaginário mítico-religioso é determinante da reflexão, e suas imagens se situam para além das mudanças e das racionalizações (JAEGER, 1978, P. 172-190).

Essa vinculação entre a racionalidade mítica e a racionalidade filosófica se processa de uma forma especial no tocante ao problema do mal. Os símbolos míticos são interpretados historicamente e culturalmente - daí sua pluralidade de significados -, mas conservam sua matriz tipológica, que determina continuamente as diferentes formas de abordagem do problema do mal. O mal não é um simples fato cujas origens e finalidades possam ser analisadas, mas é, sobretudo, um problema, um enigma e uma ameaça para o homem. Diante do mal, não é possível adotar uma postura de mera especulação racional, pois ele tem a ver com as questões extremas da existência e com as vivências fundamentais da dor e da felicidade. O problema não consiste apenas na validade ou não das respostas simbólicas, mas na variabilidade de sua aplicação histórica a contextos socioculturais diferentes. Uma vez estudadas as tipologias míticas, passaremos a analisar as principais posturas filosóficas do helenismo para, em seguida, complementá-las com a contribuição de santo Agostinho, autor da primeira tentativa sistemática de teodiceia cristã.

1.1.2 A postura dualista de Platão

Na filosofia grega, a postura hegemônica, quando se trata da abordagem do problema do mal, é o dualismo, sendo a tradição órfica a mais determinante. O ponto de partida é a solução dualista, que contrapõe os princípios divinos com base em uma estrita delimitação entre a esfera da divindade e a do humano. A contraposição entre um deus bom e um deus mau se transforma agora na oposição de dois princípios impessoais, segundo os quais se explica o bem e o mal, que designa tanto o mal moral como o mal físico e tudo aquilo que é prejudicial ou imperfeito. O mal físico e metafísico tem a ver com o fado, com o destino. O enfoque dualista é mais ético e ascético do que ontológico ou físico, já que a ideia de "matéria" tem uma conotação gnosiológica.

Aristóteles resume a postura de Platão como a síntese por antonomásia do dualismo:

Por fim, atribuiu a causa do Bem e do Mal, respectivamente, a um e outro desses princípios, a exemplo do que, como dizíamos, pretenderam fazer certos filósofos anteriores, como Empédocles e Anaxágoras (ARISTÓTELES, *METAFÍSICA* I, 6, 988^a).

A postura platônica, entretanto, é muito matizada e ambivalente. Platão se baseia em Anaximandro e nos pitagóricos para estabelecer os princípios constituintes do ser no mundo das ideias, pátria da alma humana, que é imortal, ao passo que o mundo empírico, o devir, é imperfeito.

Platão não aceita o imediatismo parmenidiano de sentido e ser, pois o ser não é senão enquanto participa, razão pela qual ele é e não é. Essa ontologia de participação serve de moldura para a questão do mal: ela introduz uma diferença ontológica entre pensamento e ser, em contraposição a Parmênides, uma dialética de ascensão e descensão e uma tensão entre a diversidade do mundo finito, âmbito do ser, e a unidade do divino, que é a esfera das ideias e do pensamento. Nesse contexto, a vida humana depende da contemplação da ideia absoluta, que possibilita a síntese entre a diversidade do ser e a unidade do pensável. Platão é o grande sistematizador do dualismo, englobando o macrocósmico e o microcósmico, o ético e o existencial, em um sistema único e coerente. Ele defende a precedência da visão estética do mundo sobre os aspectos disfuncionais, especialmente sobre os elementos trágicos (SERTILLANGES, 1951, p. 151).

Ao se estabelecer a convergência entre a ética e a política, para oferecer um modelo de organização social, relativizam-se as contradições entre o indivíduo e a sociedade, bem como a dimensão trágica que contrapõe o indivíduo ao Estado. Essa ausência de tensão na vida prática e na sociedade política corresponde a um sistema que procura englobar o mal em uma visão fundamentalmente harmônica e idealista do universo. A especulação em torno do mal é pré-condicionada pelo esvaziamento de sua dramaticidade na práxis social e individual. A ontologia estética do universo harmônico serve de base para a integração do mal. A ênfase recai na mescla de ascese e contemplação, possibilitadora da Paidéia, ou seja, a superação cognoscitiva e ética do mal segundo uma vida vivida em conformidade com o logos. Cosmologia e antropologia convergem em um sistema unitário e harmônico, no qual o bem se impõe ao mal.

O mundo é finito e essencialmente bom. É a obra do demiurgo divino que molda a matéria caótica original com a forma fornecida pelo mundo das ideias. O mal designa a desordem e a imperfeição, do mesmo modo como corresponde ao símbolo do caos nas tradições míticas. O elemento material constitui a causa das imperfeições e do mal no mundo:

O Deus quis que todas as coisas fossem boas. Separou, na medida em que pôde, toda imperfeição, e desse modo tomou toda essa massa visível, desprovida de repouso e quietude, submetida a um processo de mudança sem medida nem ordem, levando-a da desordem à ordem. [...] Segundo essas

reflexões, depois de haver infundido o entendimento na alma e a alma no corpo, ele modelou o cosmo, a fim de fazer dele uma obra que fosse, por sua natureza, a mais bela e a melhor. [...] O mundo é um ser vivo, provido de alma e de entendimento, assim tendo sido feito pela Providência do Deus. (PLATÃO, *TIMEO*, 30 a-c).

O hilemorfismo está a serviço da ontologia e implica uma depreciação do mundano e do empírico. Essa postura platônica será determinante na recepção cristã do helenismo. Conseqüentemente, o mal ético não é tanto o resultado da ignorância humana, como pretende a concepção socrática, mas o fruto da enfermidade da alma, provocada pelo corpo e pela sensualidade. O mal é o resultado de um desvio que provém das paixões humanas:

Já desde a infância, é preciso proceder a uma poda radical dessas tendências inatas, que, como bolas de chumbo e impelidas pela glotoneria e por outros prazeres do gênero, inclinam para baixo a visão da alma.[...] Compete-nos, portanto, obrigar as melhores naturezas a alcançar esse conhecimento que dissemos ser o mais elevado de todos; não devem elas renunciar à ascensão enquanto não houverem atingido o bem, mas, depois de o contemplarem suficientemente, não lhes permitiremos fazer o que agora fazem. (PLATÃO, *REPÚBLICA* VII, 519 a – 520d)

Não é difícil perceber nessas considerações o substrato mitológico órfico e pitagórico, com sua rejeição do mundo e do corpo. A alma, prisioneira do corpo, deve vencer o mal ético e assim acumular méritos perante a divindade. A problemática ética, porém, acha-se determinada pela situação da alma no mundo físico. Na doutrina da transmigração encontra-se a melhor resposta para o mal humano:

O que piora deve se juntar às almas mais perversas, e o que melhora, com as outras, e que tanto nas mortes como nas sucessivas vidas cada um experimente ou realize a ação natural de unir-se ao semelhante (PLATÃO, *AS LEIS*, 904b, 905b).

Não se pode falar aqui da contingência como um mal metafísico, como ocorrerá posteriormente com a formulação de Leibniz, mas faz-se referência a uma ontologia do mundo que torna explicáveis o mal ético e o sofrimento humano. Trata-se de uma antropologia pessimista, nos termos da qual o mal é inevitável por ser inerente à corporeidade. A luta contra o mal se baseia na superação da materialidade pela espiritualidade.

Platão não aceita a ideia de que Deus seja responsável pelo mal¹. Não se pode falar de uma divindade maligna, e sim de uma divindade limitada, que entra em contradição com o mundo. Platão consagra o dualismo ao contrapor o princípio divino ao mundo material, fazendo do mal algo irreversível e inevitável. Em sua última fase, ele contrapõe uma alma boa do cosmo a outra má, provavelmente por influência do dualismo persa (Zaratustra), mas sem chegar nunca a falar de um Deus ou princípio bom contraposto a outro mau, embora se refira, de fato, a dois princípios cósmicos:

Não haveremos de afirmar, necessariamente, que a alma é a causa do bem, do mal, do belo e do feio, do justo e do injusto, bem como de todos os opostos? [...] Será uma só ou várias almas? Várias, responderei por vós. Seja como for, não postularemos menos de duas: a que não pode fazer senão o bem e a que é capaz de fazer o contrário (PLATÃO, *AS LEIS*, 896e)

Platão defende a bondade da divindade e repele a tentativa de se atribuir aos deuses os males que acometem o homem:

A divindade, que é boa, só pode ser causa de algumas das coisas que acontecem aos homens. Pois, na realidade, as coisas boas são em número bem menor que as coisas más, e só as primeiras podem ser atribuídas à divindade, ao passo que as segundas devem ser imputadas a outro ser que não seja divino (PLATÃO, *REPÚBLICA XI*, 18,379c)

A visão pessimista da vida se conjuga com o postulado de uma divindade boa. Não se trata, portanto, de um mal imputável ao homem, já que ele deita raízes no âmbito ontológico. Há, entretanto, uma certa ambiguidade no que diz respeito à alma, prisioneira no corpo: Platão oscila entre um plano pedagógico de Deus, a necessidade de que a alma desça para elevar a dimensão animal-corporal e uma culpa que determinou sua descida.

No mundo se trava o contínuo combate entre o bem e o mal:

É impossível pôr fim aos males. Sempre e necessariamente haverá algo contrário ao bem. Algo que, entretanto, não fixará domicílio nas moradas dos deuses, mas rondará irremediavelmente a natureza mortal e o lugar onde ela habita (PLATÃO, *TEETETO*, 176 a).

¹ Platão reitera constantemente que Deus não é causa nem origem do mal moral nem do mal físico. Ele sempre proclama a bondade, a providência e a justiça divinas: "Deus não é a nenhum título nem de forma alguma injusto. Pelo contrário, ele é o ser mais justo que existe" (Teeteto 176a: Timeo 30a; As Leis 900e). A bondade de Deus leva Platão a questionar a pretensa felicidade do homem que pratica o mal, pois em seu afastamento da divindade reside a causa de sua desventura, ou seja, de seu mal.

Por conseguinte, defende de forma mitigada o mito da queda. Resta, contudo, um problema pendente sem resolver: o da origem do mal e sua justificação. A elucidação da origem do mal será a contribuição posterior de Platino ao dualismo platônico, que servirá de inspiração para santo Agostinho.

O sistema platônico oferece um esquema de compreensão muito sugestivo, cuja influência perdura até nossos dias. Ao explicar o mal como uma queda e ao aludir ao substrato das reencarnações, esse sistema propicia uma explicação válida e universal do sofrimento humano. Em última instância, a teoria da queda, de par com a da reencarnação, desempenha no pensamento grego um papel semelhante ao do pecado original na tradição dogmática pós-agostiniana. A queda e o comportamento da alma ao longo das vidas passadas possibilitam uma explicação coerente dos sofrimentos da vida presente. A contrapartida dessa concepção é a legitimação da dor por meio de sua integração em um sistema moralista de base ontológica. Tudo o que nos acontece deve ser compreendido mediante o duplo esquema da retribuição universal e da justiça, em decorrência de certas faltas e pecados cometidos antes da atual existência. Com essa concepção, recorre-se à práxis humana como única possibilidade para o aperfeiçoamento da alma nas reencarnações futuras e para a redução do mal.

A contrapartida dessa sistematização e racionalização é a consagração da retribuição - e até mesmo da vingança - como uma lei universal cujo alcance se estende para além da vida atual. De resto, há ainda uma culpabilização geral do homem, pois o que lhe acontece na presente vida é consequência de seu comportamento na vida pregressa. Em contrapartida, o mal como algo inexplicável e sem sentido desaparece do horizonte de compreensão. Aqui não há lugar para a condição trágica da vida humana, pois todo mal tem um motivo e uma finalidade. Ao lhe atribuirmos um sentido, ou seja, ao integrá-lo em uma ordem de explicação definitiva, já o esvaziamos de seu caráter mais pungente. A paidéia grega atinge sua culminância pedagógica e ética em um sistema que propõe uma compreensão e um sentido pleno ao mal.

1.1.3 O mal como privação em Aristóteles

Uma solução diferente, intermediária entre o dualismo platônico e o monismo estóico, é a de Aristóteles::

Por sua vez, e tratando-se de males, o fim e o ato são necessariamente piores que a potência, já que ela é capaz de ambos os opostos. Por conseguinte, nas

coisas que existem desde o princípio e naquelas que são eternas, não há mal algum, nem erro, nem corrupção, pois também a corrupção é um mal (ARISTÓTELES, *METAFÍSICA* VIII ,9, 1051 a)

O mal é privação do bem, na medida em que o impossibilita. Aristóteles não fala do mal como algo inerente à matéria, que é boa (em contraposição a Platão), embora limitada, pois impede outras formas e é suscetível a todos os tipos de corrupção. Indiretamente, portanto, a matéria é a causa do mal. Isso explica a incorruptibilidade da matéria celeste, embora ela não esteja privada da forma correspondente à sua natureza. O dualismo de matéria e forma permite que Aristóteles aborde o mal, na medida em que a atual configuração da matéria priva-a de outras formas, sem incorrer no dualismo ontológico de raiz platônica, já que ele nega a existência autônoma do mal e a oposição entre o divino e a matéria.

Prevalece em Aristóteles a tendência anti-metafísica e anti-substancialista, do mesmo modo como ele enfatiza a ignorância no que concerne ao mal ético. Assim, mais do que algo objetivo e substancial, o mal é o resultado de uma perspectiva formal. Ontologicamente, ele é insuficiência do bem superior e nisso consiste sua negatividade. Do mesmo modo, o mal moral está em se afastar da racionalidade das ações, o que é também uma forma de privação. Trata-se de uma deformação ética e estética, em que não há uma referência direta ou indireta a Deus. Não existe aí relação alguma com o conceito de pecado, próprio das tradições religiosas. O mal moral representa um desvio no ordenamento racional, em que se combina a ignorância com a voluntariedade (ARISTÓTELES, *ÉTICA A NICÔMACO* XI, 6, 1106b). O deísmo aristotélico não permite que ele coadune a providência divina com o mal, pois o deus aristotélico é auto-suficiente, distanciado do mundo e destituído de traços éticos. A impassibilidade grega, alheia ao Deus passional da história bíblica, exime Deus da responsabilidade pelo mal, evitando assim a necessidade de teodicéia. Por conseguinte, o problema do mal não existe, e muito menos a contestação de Deus, pois tudo se reduz a uma mescla de imperfeição do universo e de limitação humana, de ignorância e de vontade.

1.1.4 A contestação de Deus

O grande contestador do teísmo na filosofia grega é Epicuro, que rejeita tanto a metafísica determinista e teleológica dos estóicos como a divinização do cosmo e das leis naturais. A formulação de Epicuro tem uma influência determinante na filosofia ocidental. Sua maneira de abordar o problema do mal supera os condicionamentos epocais e faz dele um

paradigma da problemática mesma da teodiceia. Muitas de suas especulações retomam os tópicos costumeiros da pedagogia do mal, de sua insuperável facticidade e de sua aceitação e subestimação. O melhor exemplo do enfoque epicurista do mal é representado pela sua bem conhecida valoração da morte:

Pois o mais terrível dos males, a morte, nada representa para nós, porque, enquanto existimos, a morte não existe e, quando ela sobrevém, já não existimos nós. Por conseguinte, a morte não é nada, nem para os vivos nem para os mortos, já que para os primeiros ela não existe, e os segundos não existem mais (EPICURO, *CARTA SOBRE A FELICIDADE*, 125,5-11)

Esse enfoque racionalista e pragmático elimina a absurdidade da morte e a tragicidade da existência humana. Não é a morte, e, sim, o medo dela, que preocupa o homem: logo, é preciso combatê-la mostrando sua irracionalidade.

Contudo, a novidade da formulação epicurista está na rejeição de toda tentativa que tente conciliar o mal com a existência de deuses bons e poderosos. Epicuro crê nos deuses, mas afirma que eles são indiferentes em relação ao mal e ao sofrimento humano, contrariamente à opinião estóica e à religiosidade popular. Os deuses não se preocupam com os homens e são tolerantes com o mal. Ao fosso existente entre a esfera divina e o âmbito humano, sublinhado por Aristóteles, soma-se a impassibilidade da divindade grega e a rejeição do antropomorfismo da religião popular:

Os deuses existem; de fato, seu conhecimento é evidente. Contudo, não existem da forma como a maioria das pessoas pensa, pois lhes subtraem todo fundamento de existência. Ímpio não é quem renega os deuses do vulgo, mas quem lhes atribui suas opiniões, pois os julgamentos que a plebe faz dos deuses não são preconceitos, mas presunções falaciosas (EPICURO, *CARTA SOBRE A FELICIDADE*, 124,7; 134,7-8).

Epicuro se insere na tradição crítica com a religião política e com a religião popular, deixando apenas uma margem para a teologia natural. Por essa razão, ele rejeita a abordagem dos deuses pelo prisma soteriológico ou salvífico.

Nesse contexto, Epicuro equaciona lapidarmente o problema do mal, que constitui um enigma irresolúvel em relação à natureza dos deuses. Suas magistrais formulações sobre as

aporias da teodicéia não só representam um dos momentos culminantes da ilustração grega, como também fazem época e repercutem ao longo de toda a filosofia:

Ou Deus não quer eliminar o mal ou não pode; ou pode, mas não quer; ou não pode e não quer; ou quer e pode. Se pode e não quer, ele é mau, o que naturalmente deveria ser incompatível com Deus. Se não quer nem pode, ele é mau e fraco e, portanto, não é Deus algum. Se pode e quer, o que só se aplica a Deus, de onde então provém o mal ou por que ele não o elimina? (LACTÂNCIO, INSTITUIÇÕES DIVINAS, 124 a)

A contradição de um mundo imperfeito, habitado pelo mal, impede que se afirme o Deus bom e onipotente como origem (única) do mundo. Epicuro entra em contradição direta com o postulado monoteísta do cristianismo, e seu enfoque é a pedra angular da antiteodicéia.

A crise representada pelo livro de Jó no âmbito da mitologia encontra aqui sua formulação clássica e suscita a questão crucial que ocupará a filosofia durante séculos. A racionalidade desse equacionamento é inegável, assim como seus desdobramentos em termos de ceticismo e de ateísmo quanto a um Deus bondoso e onipotente. O problema do mal já entra em franca contradição com a afirmação de Deus e constitui o embrião da antiteodicéia grega. Nesse sentido, ele representa um momento ímpar, paralelo à conscientização de Jó na tradição cristã. Epicuro, entretanto, diferentemente do que ocorre no livro de Jó, não proclama a grandeza da criação nem a incompreensibilidade do mistério divino. Não se trata aqui da crise de um fiel, e sim das aporias de um pensador. A postura epicurista não suscita a queixa nem a interpelação suplicante, e sim o questionamento da natureza divina. Do mesmo modo, ele não se pergunta pela origem do mal, na medida em que parte de sua existência fática para questionar Deus.

1.2 O PROBLEMA DO MAL NA FILOSOFIA CRISTÃ

A partir de seu substrato hebraico, o cristianismo radicalizou o problema da teodicéia, buscando, ao mesmo tempo, uma solução para a aporia formulada por Epicuro. Por um lado, o conceito de Deus como ser espiritual, transcendental e pessoal, criador do mundo e providente na história inviabilizava o recurso grego da vinculação do mal ao cosmo e à matéria, defendendo um tipo específico de dualismo. A convergência entre bem e ser mantém-se inalterada no cristianismo: toda a criação é boa, porque obra de Deus. Por

outro lado, a experiência do mal e do sofrimento se radicalizam com o assassinato de Jesus, protótipo do homem justo e inocente. A velha teoria hebraica da retribuição foi radicalmente questionada pelo livro de Jó, e a crucificação de Jesus deu tons mais dramáticos ao sofrimento do inocente. A isso se acresce a memória histórica do cristianismo como religião perseguida, que experimenta o mal como algo existencial, e não como um simples problema intelectual e lógico.

Além disso, o cristianismo se viu confrontado com o estoicismo², com o platonismo e com as correntes gnósticas³ e maniqueístas,⁴ que deixaram sua marca nele próprio. As primeiras "heresias", já no século, deram acolhida às soluções propostas pela filosofia grega: Marcião é o grande herdeiro do dualismo maniqueísta e gnóstico, que já exercera influência sobre alguns escritos neotestamentários, sobretudo no corpus paulino e joanino. Ele sucumbiu à tentação de opor o Deus bom ao Deus mau, que foram identificados com o Deus do Novo e do Antigo Testamento. Essa solução era interessante para o crescente antijudaísmo do império e favorecia a reação do cristianismo helenístico contra as correntes judeu-cristãs. Por sua vez, o montanismo, a outra grande heterodoxia cristã do século II, também continha elementos de ambas as correntes, conferindo preponderância ao combate entre o bem e o mal. Só no século III é que se restabeleceu a influência do Antigo Testamento sobre o cristianismo, quando teve início um progressivo processo de re-judaização, superando-se em parte o antijudaísmo teológico do século II, bem como o dualismo marcionita.

A influência do dualismo gnóstico foi, contudo, bem mais duradoura e persistente. A possibilidade de vincular o combate entre Cristo e o Anticristo à contraposição dualista entre espírito e matéria, alma e corpo, foi fomentada pelo neoplatonismo e pelo platonismo tardio. A influência de Platino, por exemplo, foi determinante não só para a filosofia, mas também para a própria teologia. Ele exerceu uma influência decisiva sobre Santo Agostinho e Dionísio Areopagita, que, por sua vez, foram referências básicas para a

² Doutrina fundada por Zenão de Cício (335-264 a.C.), e desenvolvida por várias gerações de filósofos, que se caracteriza por uma ética em que a imperturbabilidade, a extirpação das paixões e a aceitação resignada do destino são as marcas fundamentais do homem sábio, o único apto a experimentar a verdadeira felicidade

³ Movimento religioso, de caráter sincrético e esotérico, desenvolvido nos primeiros séculos de nossa era à margem do cristianismo institucionalizado, combinando misticismo e especulação filosófica.

⁴ Dualismo religioso sincretista que se originou na Pérsia e foi amplamente difundido no Império Romano (sIII d.C. e IV d.C.), cuja doutrina consistia basicamente em afirmar a existência de um conflito cósmico entre o reino da luz (o Bem) e o das sombras (o Mal), em localizar a matéria e a carne no reino das sombras, e em afirmar que ao homem se impunha o dever de ajudar à vitória do Bem por meio de práticas ascéticas, esp. evitando a procriação e os alimentos de origem animal.

teologia da época, cujo influxo se manteve ao longo de toda a Idade Média. Além disso, o cristianismo se apresentou no Império Romano como uma "filosofia", alternativa às diferentes escolas filosóficas, e não como uma religião equiparável às greco-romanas. O imaginário religioso foi veiculado como uma doutrina nova, o que tornou inevitável o confronto entre a fé e o logos grego.

A filosofia cristã surgiu precisamente pela afinidade existente entre algumas soluções propiciadas pela filosofia grega e as formulações especificamente judeu-cristãs. A velha discussão sobre a helenização do cristianismo, correlativa à cristianização da cultura greco-romana, deve ser enquadrada no contexto do surgimento e do desenvolvimento da filosofia cristã. A inevitável e necessária apropriação cristã da filosofia grega, para não ficar reduzida a um particularismo fideísta, teve como contrapartida a fusão sincretista da tradição bíblica com os princípios filosóficos gregos.

O fracasso final do marcionismo e a superação do gnosticismo não significam que eles não exerceram influência sobre o cristianismo oficial. As formulações bíblicas estabeleceram o marco para a transformação das correntes filosóficas, mas tais correntes se inculturaram, apoderando-se dos postulados teológicos e reconvertendo-os segundo os princípios da metafísica grega. A equiparação do teísmo da metafísica filosófica com o monoteísmo bíblico significou tanto uma reorientação da filosofia como uma reformulação da teologia e do dogma. Por essa razão, o pensamento cristão teve uma orientação sincrética, sem poder reduzir-se nem à mera filosofia grega, da qual foi receptor, nem às formulações bíblicas que o inspiraram.

1.2.1 O mal como privação em um universo ordenado: A perspectiva de Santo Agostinho.

A figura-chave da filosofia cristã é Agostinho de Hipona (354-430), que foi influenciado pelo maniqueísmo e pelo neoplatonismo. Agostinho se movia em diversas frentes. Por um lado, tinha de tomar distância das tendências dualistas do maniqueísmo e do gnosticismo e, por outro, lutava contra as tendências donatistas e pelagianas, que absolutizavam a auto-suficiência e a autonomia humanas em relação à graça divina. Agostinho queria evitar os problemas metafísicos e teológicos inerentes à doutrina dos dois princípios constitutivos e originários do bem e do mal, já que qualquer ontologização do mal redundaria na criação e atentaria contra o Deus criador. Além disso, ele tinha de se opor a qualquer divinização do homem, que alteraria sua ontologia criacionista. Essa diversidade de

frentes e de influências deixou suas marcas na teologia e na filosofia agostinianas. Deve-se levar em conta que ele passou por uma longa e complexa evolução e que suas formulações teológicas e filosóficas se interpenetraram reciprocamente.

Seus textos combinam diversos gêneros e respondem a finalidades bem diferentes. Há escritos normativos que ele dirige aos fiéis cristãos em sua condição de bispo, bem como tratados doutrinários contra os hereges ou apologias da fé contra as contestações dos filósofos pagãos. A heterogeneidade de seus adversários e a diversidade de seus escritos dificultam a apresentação de uma síntese global, sistemática e coerente de sua postura. A dificuldade aumenta quando se leva em consideração que suas formulações tiveram uma influência decisiva sobre a tradição posterior e foram comentadas, resumidas e matizadas por muitos filósofos e teólogos. Tais pessoas propagaram uma doutrina agostiniana em que certos elementos e ênfases não eram os do mestre, e, sim, dos discípulos que o comentavam, embora a apresentassem como doutrina de santo Agostinho. Essas dificuldades também se fazem sentir no que tange ao problema do mal. Apesar disso, pode-se falar de um núcleo essencial de sua doutrina sobre o mal, observável em seus diversos escritos e fases.

A condição cristã e neoplatônica de santo Agostinho levou-o a negar a substancialidade do mal como premissa necessária para poder afirmar a bondade da criação a partir do "nada". O dualismo metafísico do período maniqueísta e gnóstico de Agostinho foi superado com Plotino, Porfírio e os neoplatônicos cristãos, Mário Vitorino e, sobretudo, santo Ambrósio. Com base no monismo plotiniano, santo Agostinho renunciou aos dois princípios contrapostos, como os propugnados pelos maniqueístas e pelos gnósticos, e adotou a recomendação de Plotino, segundo o qual a melhor forma de esclarecer a origem do mal consiste primeiramente em precisar sua natureza. O ser como tal é bom. A metafísica do ser, subjacente à hierarquia de Plotino e de Porfírio, serviu de base para uma hermenêutica da criação fundada no esquema de participação e de dependência do Ser divino, que permite o estabelecimento dos graus de ser.

Deus e a criação foram integrados em uma metafísica neoplatônica que culminava em uma apoteose ontoteológica do ser. Nesse contexto, o mal em si não existe; ele é um conceito relacional, atrelado aos entes bons como carência ou privação de bem: "Portanto, o mal, cuja origem eu investigava, não é uma substância, porque se fosse substância seria um bem" (Confissões). Dessa maneira, Agostinho pôde defender o princípio, posteriormente admitido pela Escolástica, do *ens et bonum convertuntur* e sustentar, na polêmica contra Marcião, que o Deus salvador do Novo Testamento é o criador. A teoria platônica da participação e a

hierarquia plotiniana de seres combinaram-se com o princípio da criação para eliminar radicalmente todo mal metafísico. O "mal em si", como princípio metafísico, não pode existir, pois se autodestruiria pela tendência do mal à perda do ser e porque se opõe ao Deus criador:

Para ti, Senhor, não existe absolutamente mal algum. Não somente para ti, mas também para a universalidade de tua criação, porque nada existe fora dela que seja capaz de romper ou de corromper a ordem que tu lhe impuseste (AGOSTINHO, *CONFISSÕES VII*, 13, 19)

Agostinho colocou a razão a serviço da fé. Como ele partia da racionalidade da metafísica grega, operou-se uma helenização da fé, que, por sua vez, legitimou teologicamente a filosofia. A profusão de citações bíblicas não significa que a reflexão se estribe nas escrituras fundamentais do cristianismo, e sim que elas desempenham um papel legitimador de uma ontologia neoplatônica. Na formulação agostiniana, bem como em seu substrato plotiniano, o mal cósmico existe como incompatibilidade de entes, como desordem necessária em um universo ordenado:

Dessa ordem e dessa disposição [divina], que conservam a harmonia da totalidade, justamente pelo princípio da diferenciação, segue-se que a existência do próprio mal é necessária (AGOSTINHO, *DE ORDEM*, 1,7,18: CCL 29,98)

A ordem e a harmonia do mundo exigem o mal, como contraste estético e como instrumento pedagógico. Agostinho compartilha a concepção estoica sobre a ordem do mundo, regido por um logos cósmico, que ele substitui pela providência do Deus pessoal bíblico, baluarte supremo da harmonia universal.

A metafísica grega da necessidade, segundo a qual o acaso não existe e "nada ocorre fora da ordem", é essencial ao pensamento agostiniano. Desse modo, o mal fica intelectualizado como mera privação de bem. Essa teodiceia cósmica, que integra o mal metafísico na globalidade de um cosmo ordenado, ao qual ele serve de contraste, de ornamentação e de instrumento, prepara o caminho para o posterior advento da teodiceia harmonizadora de Leibniz e de Hegel. O mal não é eliminado nem transformado, mas apenas integrado em uma ordem superior. Entretanto, o que mais interessa a santo Agostinho é o mal histórico. O sofrimento humano é a base de sua formulação de um Deus criador e providente.

A ordem do universo é a outra face da justiça como princípio ordenador da vida, e ambas convergem em uma metafísica cristianizada da necessidade. "Confessamos que Deus é justo; por isso, a totalidade está contida na ordem." (AGOSTINHO, *O LIVRE-ARBÍTRIO* III, 11,39). A ordem do universo, que exclui o acaso, equivale à justiça divina como providência. Dessa forma, com santo Agostinho ressurgem mais uma vez a teoria da retribuição que fora contestada por Jó.

Nada ocorre sem o consentimento divino e, como o mal carece de substancialidade e não pode provir de Deus, ele tem de ser resultado da liberdade humana. E isso é tudo o que se denomina mal, o pecado e o castigo pelo pecado. A ordem desejada por Deus exige o castigo do pecador e explica a ingente experiência do sofrimento. O importante não é a perspectiva humana, e, sim, a divina:

Pois Deus criou todas as naturezas: não só aquelas que perseveram na justiça e na virtude, mas também aquelas que hão de pecar. Não para que pequem, mas para que sejam ornamento do universo, independentemente de quererem ou não pecar (AGOSTINHO, *O LIVRE-ARBÍTRIO* III, 11,32: CCL 29, 494)

Para eximir Deus de toda causalidade em relação ao mal, desenvolve-se uma antropologia que tem correlação com a concepção agostiniana da ordem instaurada por Deus. "A vontade peca quando se afasta do Bem comum e imutável e se volta para seu próprio bem, quer exterior, quer interior." O homem engendra o mal ao se orientar para a imanência intramundana, e não para a transcendência divina. O mal é privação da ordem divina; é desordem e desvio, que acarreta o mau direcionamento da liberdade que se autodetermina falsamente:

Não se busque, pois, a causa eficiente da má vontade. Tal causa não é eficiente, mas deficiente. [...] Declinar do que é em sumo grau ao que é menos é começar a ter uma má vontade (AGOSTINHO, *A CIDADE DE DEUS*, XII, 6: CCL 48, 360-36)

Essa articulação entre liberdade, responsabilidade e pecado é a alternativa agostiniana ao maniqueísmo e à desvalorização plotiniana da matéria. Somos feitos para Deus, mas nos orientamos para uma criatura absolutizada. O homem é co-criador em um sentido negativo:

não completa uma criação, para ele perfeita e acabada, mas a enfeia e a corrompe. A contribuição humana se resume ao pecado.

O pecado é um equívoco que nos leva a buscar uma falsa semelhança com Deus, em vez de aceitarmos o fato de ele ser absoluto e nós, criaturas. Para explicar o mal, santo Agostinho alia a ontologia à teologia: o homem se inclina para o que tem menos ser, para o "nada" da criatura, que contrasta com a plenitude divina. Eis como o homem se autodiviniza:

Ao se tomar como objeto, a alma se compraz em si mesma, para imitar a Deus de maneira perversa, para desfrutar de sua própria potência. Ela então se torna tanto menor quanto maior deseja ser (AGOSTINHO, *O LIVRE-ARBÍTRIO*, 111,25-76: CCL 29,320).

O velho mito da queda e a exigência neoplatônica da volta ao Uno são interpretados aqui como desvio da alma por orgulho, como negação de sua condição de criatura. O transcendentalismo e a busca de Deus, que constituem a base da prova gnosiológica e eudemológica de sua existência, são a base neoplatônica para a abordagem do mal.

Com a hierarquia do ser e os graus de participação, ressurgem a inspiração gnóstica e maniqueísta. Deus é puro Espírito, e a alma espiritual tem de se desmundanizar. A antropologia agostiniana revela as marcas persistentes do dualismo: o vertical, transcendente e divino é contraposto ao corporal, sensual e terreno. Santo Agostinho compartilha, em parte, a desvalorização maniqueísta e gnóstica da criação, mas não enfatiza a sua ontologia materialista, e, sim, a ética e a espiritualidade, ou seja, a práxis. O mundo é ontologicamente bom, porque criação divina, mas perigoso, porque leva o homem a se desviar da vontade de Deus. Feito para Deus, o homem se perde entre as criaturas, em vez de relativizá-las e de subordiná-las ao divino. O solipsismo da alma, que encontra Deus em seu âmago, tem por contrapartida a desmundanização e a desmaterialização do homem. A pessoa é boa, obra divina, no entanto não pode ser amada por si mesma, mas apenas quando se ama a Deus nela. A mediação humana não tem valor em si, pois representa apenas um simples meio.

Da mesma forma, o corpo não é mau, contrariamente à posição defendida pelo dualismo gnóstico e maniqueísta, mas deve-se manter distância dele e controlar as paixões e os afetos, que representam um perigo para a alma. São lançadas assim as bases de uma ascética espiritualista e intimista que, por sua vez, constitui o ponto de partida para a fuga mundi e para a renúncia do mundo da espiritualidade posterior. A espiritualização absoluta de

Deus serve de contraste para a negativização do homem, mormente no que diz respeito à sua realidade corporal e mundana. Santo Agostinho não aceita a negatividade metafísica do corpo. O pecado é definido em termos anticorporais: é amor às "realidades temporais, que são sentidas por intermédio do corpo, a parte mais vil do homem".

Esse duplo dinamismo da liberdade como capacidade de autodeterminação para o bem supremo conhecerá algumas vicissitudes históricas. Uma vez superado o dualismo dos maniqueístas e dos gnósticos, santo Agostinho terá de se avir com uma outra frente ideológica, o pelagianismo, que sublinha exatamente a autonomia da liberdade até então defendida por ele. O pelagianismo está ligado ao estoicismo e defende a autodeterminação racional por meio do controle das paixões. Por esse motivo, o mal agora não pode ser reduzido à vertente ética e existencial, pois esse enfoque daria margem à concepção pelagiana de uma liberdade auto-suficiente. É preciso enfatizar a necessidade da graça, fundada em uma indigência ontológica, e não meramente existencial.

1.3 A Teodiceia na Filosofia Moderna: Leibniz e o melhor dos mundos possíveis

Leibniz respondeu à questão teórica, fazendo de Bayle seu principal interlocutor. Ele resolveu o problema existencial pelo recurso à dialética agostiniana de culpa e castigo, ou seja, ao "mal da pena". Se Bayle é um representante da nova atmosfera iluminista, Leibniz é o herdeiro do otimismo racionalista cartesiano, que culmina em Hegel. Seu sistema irenista, de mediações e sínteses, com pretensão de universalidade, é a ponte entre Descartes e Hegel. Ele articula a ação divina, a liberdade humana e a facticidade do mal. Analisemos primeiramente seu arcabouço metafísico geral, para depois enquadrarmos a problemática concreta do mal.

Muitas das afirmações de Leibniz já estavam presentes na tradição anterior. A principal novidade consiste na radicalidade e na sistematicidade de seu enfoque, que consolida proposições antes dispersas e assistemáticas. Leibniz tenta fazer a mediação entre o racionalismo e a concepção voluntarista de Deus: em Deus coincidem o entendimento (fonte das essências possíveis) e a vontade (fonte das existências). Seu entendimento concebe a infinitude de mundos possíveis, que têm realidade nas idéias eternas de Deus, ao passo que a vontade se decide e dá existência ao mundo real em que nós vivemos. Noutras palavras, Deus é a causa do mundo real, e não dos mundos possíveis, como depois proporá Kant. Sua escolha se baseia no critério da perfeição: Deus é o arquiteto supremo que escolhe, dentre uma

infinitude de projetos, aquele que, no conjunto, é o melhor de todos. Leibniz faz referência a uma diversidade de mundos

possíveis como ideias divinas que lutam por existir, ou seja, que competem para tornar-se realidade por intermédio do livre agir de Deus (LEIBNIZ, *ENSAIO DE TEODICEIA*, 7; 201).

A ideia do sumo arquiteto e do supremo matemático subjaz a essa compreensão da criação, de nítido fundo platonizante. Nada é deixado ao acaso: "Deus não pode mudar sua natureza, nem agir fora da ordem". Ele sempre age em vista de determinadas razões:

De um só golpe, Deus vê toda a sequência do universo quando o escolhe. Desse modo, ele prescinde da concatenação entre os efeitos e as causas para prever os primeiros.[...] Uma das regras de meu sistema de harmonia geral é que o presente está prenhe do futuro, e quem tudo vê, vê no que é aquilo que será (LEIBNIZ, *ENSAIO DE TEODICEIA*, 360; 327; 408)

Tudo é escolhido por Deus de acordo com o princípio de razão suficiente; por outras palavras, Deus age de maneira necessária. Trata-se de um sistema perfeitamente integrado, em que a parte acarreta o todo sem dissonâncias nem aporias.

A presciência divina se estende tanto à perspectiva horizontal do universo como ao passado, ao presente e ao futuro. O "olho de Deus", ao qual se recorre como modelo ideal na moderna filosofia analítica, já está presente no sistema leibniziano, que integra a teologia cristã na racionalidade sistemática e equipara a apologética religiosa à lógica como ciência dedutiva. É uma tentativa que lembra a de Anselmo de Cantuária, não tanto no sentido de demonstrar a racionalidade dos mistérios cristãos ao infiel que, não obstante, crê em Deus, mas de defendê-los dos ataques de um ateísmo que questiona a pretensa irracionalidade do cristianismo. Não se trata de tornar inteligíveis os mistérios da fé, que continuam sendo mistérios que excedem à razão, mas de mostrar que razão e fé não se contradizem e de indicar os motivos racionais com base nos quais se defende a fé, "embora haja razões justas, mas ocultas", que impedem uma plena inteligibilidade desta. Leibniz não só sustenta que não há incoerência lógica entre a existência de Deus e a do mal, como esclarece os motivos pelos quais ele existe. A teodicéia leibniziana é uma teodiceia em sentido estrito, e não uma apologética da fé.

A partir daí, já se pode defender a tese de que Deus criou o melhor dos mundos possíveis, porque ele sempre é obrigado a escolher voluntariamente o melhor, pois do contrário não seria perfeito: a vontade antecedente de Deus (que considera o bem como tal,

tomado em si mesmo) é complementada com o princípio de perfeição da vontade consequente (Deus tem em vista a possibilidade concreta, relacionando-a com outras possibilidades e integrando-a em uma série):

Essa vontade [de Deus] se diz antecedente quando se acha dissociada e considera cada bem isoladamente como tal. Nesse sentido, pode-se afirmar que Deus tende a todo bem enquanto bem [...] em virtude de uma vontade antecedente[...] o êxito pleno e infalível pertence unicamente à vontade consequente [...] resulta do conflito entre todas as vontades antecedentes, tanto das que tendem ao bem como das que repelem o mal, e do concurso de todas essas vontades particulares nasce a vontade total. Ocorre o mesmo na mecânica: o movimento composto deriva de todas as tendências que concorrem no mesmo corpo móvel (LEIBNIZ, ENSAIO DE TEODICEIA, n. 22-23

Leibniz defende o utilitarismo divino e pressupõe que Deus sempre é obrigado a criar o melhor, embora, paradoxalmente, ele se distancie do antropocentrismo cristão. Deus sempre escolhe o melhor, mas não necessariamente para o homem.

A mecanização e a matematização do universo, que prevaleceram a partir do século XVII, identificam-se aqui com um sistema unitário que relaciona a causalidade divina à pluralidade dos mundos possíveis. A relação fundamental entre o cosmo e a divindade é lógica e ontológica ao mesmo tempo. A identificação da suprema racionalidade divina, compreendida *more humano*, com o Deus da revelação judeu-cristã, permite que se conheça como Deus pensa e age, aplicando-se à sua ação as regras da racionalidade mecanicista. Leibniz se opôs à dessubstanciação do idealismo platonizante pretendida pelo nominalismo e pelo empirismo de Hume. Ele parte do Deus fundamento para estabelecer uma relação unívoca entre Deus e o mundo: qualquer melhor mundo possível se assemelharia ao nosso, e Deus sabe, melhor do que nós, que não seria o melhor. Se não tivesse escolhido a combinação mais harmônica, Deus não seria perfeito. Leibniz tece especulações em torno da essência divina e de seu modo de proceder, em vez de partir da análise do mundo.

O matemático perfeito cria o melhor, levando em conta todas as combinações em função da unidade e da diversidade. A postura leibniziana lembra a do argumento ontológico. Segundo a perspectiva anselmiana, Deus é o máximo que pode ser pensado (*non solum est quod maius cogitari nequit, sed est quiddam maius quam cogitari possit*); por conseguinte,

não se pode pensar Deus (pois sempre é possível pensar em algo superior). Entretanto, acaba-se por defini-lo como ser perfeito e necessário (impensável sem existência). Também a idéia do melhor dos mundos possíveis é destituída de conteúdo (porque sempre se pode pensar formalmente um mundo melhor do que qualquer mundo pensável). No entanto, ele é identificado com o mundo realmente criado, muito embora o mal existente permita pensar em um mundo melhor do que o real.

Essa visão viabiliza uma primeira resposta global ao problema do mal. Deus não só permite o mal, como o possibilita fisicamente, com seu concurso divino (influência de Malebranche). Em outras palavras, o mal faz parte da melhor combinação que Deus poderia escolher.

Embora o mal não possa ser objeto da vontade antecedente de Deus [...] ele, contudo, por vezes é objeto de sua vontade consequente. [...] Foi isso que levou Tomás de Aquino a afirmar, seguindo santo Agostinho, que Deus permite a ocorrência de certos males, por temer que, sem eles, muitos bens sejam impedidos (LEIBNIZ, ENSAIO DE TEODICEIA, n. 119; 78; 80; 84; 204; 206; 208).

Leibniz estabelece uma conexão das duas vontades, a antecedente e a consequente, com a propensão para o bem e a permissão do mal. Pode-se afirmar que a sabedoria divina corrige sua bondade. No entanto, não se pode aceitar que Deus tenha criado um mundo globalmente mau, pois isso invalidaria a combinação escolhida: "Deus não poderia criar um sistema mal articulado e cheio de dissonâncias" (LEIBNIZ, ENSAIO DE TEODICEIA, n. 130; 159). Em última instância, Deus não pode agir de outro modo. Essa inevitabilidade do mal na ação criadora condena o homem à passividade e à resignação diante do mal, já que não se pode cogitar em corrigir a obra divina. Leibniz situa-se nas antípodas da crença, segundo a qual a criação é uma obra imperfeita e imatura, que deve ser aperfeiçoada pelo homem.

O racionalismo é a forma primordial de assimilar o mal, englobado em um sistema, o melhor dos mundos possíveis, e caracterizado posteriormente como privação e deficiência. Com efeito, Leibniz escamoteia conceitualmente o mal. Não há heterogeneidade radical entre o mal e a razão, nem o mal é um enigma e um mistério diante do qual a razão soçobra. Leibniz é hegeliano antes de Hegel e estabelece uma convergência absoluta entre razão e realidade (o racional é real, e o real é racional, inclusive o mal). Por esse motivo, ele pode englobar o mal em um sistema, ou seja, torná-lo coerente, funcionalizá-lo, atribuir-lhe um

sentido em função da totalidade. Dessa forma, Leibniz domina-o conceitualmente, como ocorre com Deus, que se transforma na pedra angular de seu sistema onto-teológico, como autor do melhor dos mundos possíveis.

2 DEUS, EPISTEMOLOGIA E FÉ NA FILOSOFIA DE ALVIN PLANTINGA

2.1 PLANTINGA E SUA POSIÇÃO NO DEBATE CONTEMPORÂNEO

A filosofia analítica, em seus primórdios, caracterizava-se por uma crítica violenta à metafísica e à teologia, em busca de um critério rigidamente empirista de verdade (TALIAFERRO, 1996, p. 446). A crise do logicismo e o colapso do critério positivista de verificação¹ abriram o caminho para o retorno de projetos centrais da filosofia da religião clássica, e um vigoroso rio de filosofia analítica da religião começou a se formar após a Segunda Guerra Mundial, atingindo enormes proporções⁵.

Um dos principais “afluentes” desse rio é o chamado movimento da “epistemologia reformada” (*reformed epistemology*), liderado por William Alston, Alvin Plantinga, George Mavrodes e Nicholas Wolterstorff. Desses, Plantinga – o “teísta analítico” – é, provavelmente, o mais importante. Plantinga desenvolveu um sistema original de epistemologia, com importantes implicações para a interpretação da religião. Neste trabalho vamos considerar apenas um pequeno trecho desse afluente: a epistemologia religiosa de Alvin Plantinga, com foco na sua teoria da “basicidade” da crença em Deus.

A epistemologia contemporânea tem utilizado amplamente a definição de conhecimento como crença verdadeira justificada (*justified true belief*, ou JTB). De acordo com a teoria JTB, uma pessoa X sabe que p se e apenas se:

- (i) p é verdadeiro;
- (ii) X acredita que p, e
- (iii) X está justificada em acreditar que p.

Há um consenso na tradição epistemológica ocidental de que crenças justificadas são epistemologicamente superiores às crenças não justificadas, e passíveis de serem consideradas conhecimento. A grande questão é: como X pode estar justificada em crer que p? A posição

⁵ Incluindo um crescente número de estudiosos e abrangendo uma ampla variedade de assuntos, como o problema da linguagem religiosa, a teologia natural, a relação entre religião e ciência, o problema mente/corpo, o problema do mal, o problema do particularismo/universalismo religioso, a teoria da verdade etc.

clássica tem sido afirmar que X está justificada em sua crença se ela tem bases evidenciais. Tal teoria tem sido denominada de evidencialismo.

Essa teoria epistemológica tem sido aplicada na reflexão sobre o teísmo e a experiência religiosa. No que se refere à crença em Deus, os filósofos vêm escolhendo entre as três opções seguintes:

- (a) Apresentar evidências para a crença em Deus;
- (b) Rejeitar o evidencialismo como via única de justificação;
- (c) Rejeitar a teoria JTB.

Um exemplo dos primórdios desse debate pode ser encontrado na disputa entre William Clifford e William James. Clifford, no famoso artigo “A ética da crença”, argumenta que haveria um aspecto normativo no conhecimento que proibiria a crença diante da evidência insuficiente. Daí sua famosa frase: “É errado, sempre, em todo lugar e para qualquer pessoa, crer em alguma coisa sobre base insuficiente” (HARRIS, 2002, p. 43). William James rejeitou esse raciocínio. Segundo ele, nossas decisões sempre têm relação com o que cremos; e em diversos momentos, a decisão é fundamental. Os limites da justificação evidencial não são os limites da vida, e a vida não pode ser paralisada quando há opções contraditórias e sem evidência conclusiva. James acreditava que suspender a crença quando não há evidência é por si mesmo um ato de paixão e de decisão que tem implicações para a vida e que corre todos os riscos da crença positiva. Para vencer batalhas, é preciso correr riscos. Assim, o naturalismo deve ser circunscrito às ciências naturais, e nas outras áreas da vida devemos exercitar a vontade de crer. O que James faz é redefinir a condição (iii), incluindo considerações não epistemológicas na noção de justificação – isto é, ele escolhe a opção (b).

Os evidencialistas teístas contemporâneos têm-se esforçado para manter viva a tradição da teologia natural⁶, apresentando argumentos com o fim de provar a existência de Deus; igualmente os evidencialistas ateístas – ou ateólogos, como sugere Plantinga – têm desafiado o teísmo em bases evidenciais. Mas os desenvolvimentos recentes da epistemologia levaram a discussão sobre a justificação das crenças religiosas a novas dimensões. A partir da segunda metade do século XX, as respostas teístas começaram a abandonar a tentativa de

⁶ Em termos simples: a tentativa de demonstrar a racionalidade da crença em Deus a partir de provas racionais e/ou evidências empíricas de sua existência, isto é, a tentativa de construir o conhecimento de Deus ou certos aspectos do conhecimento de Deus a partir da natureza (ou da revelação natural), sem apelo direto à graça (ou à revelação redentiva).

responder ao evidencialismo diretamente (como na teologia natural clássica⁷), optando por negar sua força contra a crença teísta, ou seja, escolhendo as opções (c) ou (b), como o fez William James. A proposta de Alvin Plantinga se insere aqui como uma das mais importantes alternativas ao evidencialismo.

Dewey Hoytenga, também filósofo reformado, examinou as perspectivas da relação entre fé e racionalidade em Platão, na tradição bíblica em Abraão, em Agostinho, Calvino e finalmente em Plantinga, procurando traçar as raízes de sua proposta. Segundo ele, Alvin Plantinga rejeitou a concepção platônica, presente na *República*, de que o conhecimento seria, essencialmente, um reconhecimento direto de um objeto (PLATO, 1963, p. 477 et seq. apud HOITENGA, 1991, p. 6) e seguiu, a princípio, a outra sugestão de Platão, presente no *Teeteto*, de que o conhecimento seria uma crença verdadeira justificada (*justified true belief*, ou JTB) (PLATO, 1981, p. 202-210 apud HOITENGA, 1991, p. 10). Mas sua teoria epistemológica incorporou esse *insight* platônico a partir de uma teoria mais original de “crenças apropriadamente básicas” (*properly basic beliefs*; HOITENGA, 1991, p. 175-176). Mais recentemente, Plantinga superou a teoria do conhecimento como JTB e criou um sistema original de epistemologia, sistematicamente exposto em *Warrant and proper function* (1993).

Segundo Hoytenga, a idéia de que a crença em Deus, entendida aqui como crença no sentido intelectual de uma proposição aceita como verdadeira, uma crença apropriadamente básica, seria o coração da epistemologia religiosa de Plantinga e de seus colegas, e o lugar onde se manifesta a influência da teologia reformada sobre o seu pensamento. Vamos fazer agora uma breve exposição do núcleo da epistemologia religiosa de Alvin Plantinga, começando por sua crítica ao fundacionalismo clássico.

2.2 O COLAPSO DO FUNDACIONALISMO CLÁSSICO

Uma crença pode ser descrita como uma proposição aceita como verdadeira ou como a atitude humana de aceitar a proposição como verdadeira, mas os dois enfoques estão sempre unidos. O fundacionalismo baseia-se na observação de que boa parte das crenças que alguém sustenta baseia-se em outras crenças, ou seja, funda-se nelas, mas isso não pode ser verdade para todas as crenças; pelo menos algumas delas são aceitas sem base em outras (PLANTINGA, 1992 [1981], p. 133).

⁷ Embora vários importantes filósofos da religião, na América do Norte, tenham desenvolvido versões novas e interessantes dos argumentos evidencialistas e racionalistas clássicos. Os mais proeminentes na atualidade são J. P. Moreland e William Lane Craig. Entre os temas tratados por esses filósofos estão o argumento cosmológico, argumentos teleológicos, a possibilidade da alma imaterial, milagres, exclusivismo religioso, a crítica ao naturalismo filosófico.

Uma crença básica seria a proposição na qual alguém crê sem basear essa crença em outras proposições em que crê. A crença de que $72 \times 71 = 5.112$ não é imediatamente óbvia, sendo derivada de uma série de outras proposições mais óbvias: que $1 \times 72 = 72$, que $7 \times 2 = 14$, que $7 \times 7 = 49$, e outras. Já a crença de que $1 + 1 = 2$ é mais básica para mim, de tal modo que não creio nessa proposição com base em outras. Assim a relação entre crenças básicas e não básicas pode ser considerada uma operação mental, na qual a atitude de concordar com uma proposição baseiase na minha atitude de aceitar outra proposição. Além disso, para que essa operação seja realizada, é necessária uma terceira crença: de que certa proposição está realmente baseada em outra. O conjunto das crenças que sustentamos pode ser dividido conforme essas categorias elementares e é denominado por Plantinga como nossa “estrutura noética”. A estrutura noética seria “o conjunto de proposições que alguém crê juntamente com certas relações epistêmicas entre essa pessoa e aquelas proposições” (HOITENGA, 1991, p. 178). Essas relações envolvem o grau de certeza com que cada crença é sustentada, sua influência no conjunto da estrutura e, em especial, o modo como uma pessoa fundamenta algumas proposições em outras.

Os três elementos juntos – crenças básicas, crenças não básicas e crenças sobre como se relacionam – compõem o que foi chamado de fundacionalismo, um modelo teórico para descrever como a estrutura noética de uma pessoa deve se estruturar. Pivotaís, nessa estrutura, são os critérios para a admissão ou epistemização de uma crença, mas, quanto a isso, o fundacionalismo não é monolítico. Os fundacionalistas concordam que crenças não básicas devem ser apoiadas em crenças básicas, mas se dividem num ponto-chave: quando é apropriado ou correto aceitar uma crença como crença básica?

Essa pergunta é na verdade uma pergunta sobre como manter a racionalidade ao crer; é também uma questão normativa, porque se discute quando é aceitável ou inaceitável sustentar certa crença⁸. Tipicamente, o fundacionalismo clássico sustenta uma espécie de “ética do intelecto”, segundo a qual o indivíduo tem o dever de aceitar uma crença ou o dever de rejeitá-la se ela não se conformar com os critérios corretos de justificação, isto é, se não for uma crença apropriadamente básica nem uma crença adequadamente fundada em evidências (PLANTINGA, 1992 [1981], p. 134). Embora admitindo uma diversidade de construções

⁸ “De acordo com o fundacionalista clássico, algumas proposições são apropriadamente ou propriamente básicas para uma pessoa, e outras não são. As que não são, são racionalmente aceitas somente com base em evidência, onde a evidência puder ser traçada, ultimamente, a uma proposição apropriadamente básica” (PLANTINGA, 1992 [1981], p. 134).

dessa “ética do intelecto”, Plantinga classifica o fundacionalismo como uma forma de deontologismo epistêmico.

Tipicamente, ainda, os critérios deontologistas de epistemização são formulados ex-cathedra, isto é, construídos abstratamente para serem universais. Desse modo, a solução clássica para decidir o que se pode crer e o que se deve descrever é o apelo à “razão”. A partir desse apelo, desenhou-se uma ampla rejeição ao teísmo nos círculos acadêmicos ocidentais, motivada pela “constatação” de que a crença em Deus não seria apropriadamente básica, nem adequadamente fundada em evidências. Essa seria, em linhas gerais, a objeção evidencialista ao teísmo.

Como se sabe, no entanto, o próprio conceito de racionalidade está em crise atualmente. Plantinga cita, a esse respeito, as palavras de seu professor no *Calvin College*, William Harry Jellema: “Teístas e não teístas têm diferentes concepções de razão” (HOITENGA, 1991, p. 180). Nos últimos anos, filósofos de tradição calvinista desenvolveram novas propostas de racionalidade e uma nova formulação para o fundacionalismo.

Na perspectiva desses filósofos, é “inteiramente aceitável, desejável, correto, apropriado e racional aceitar a crença em Deus sem qualquer argumento ou evidência”. Esse seria o “coração” do fundacionalismo reformado. Desse modo, a principal divisão

entre os fundacionalistas reformados e os outros fundacionalistas seria que os primeiros sustentam que a fé em Deus pode ser uma crença apropriadamente básica, e os outros sustentam que ela deve apoiar-se sobre outras crenças. Plantinga classifica as variedades não reformadas de fundacionalismo sob o termo “evidencialismo”. A posição evidencialista inclui agnósticos e ateus, como Bertrand Russel, W. K. Clifford e Anthony Flew, e também alguns defensores da teologia natural, como Tomás de Aquino.

Outra distinção importante, para Plantinga, é aquela entre o fundacionalismo antigo e medieval e o fundacionalismo moderno. Os antigos restringiam as crenças apropriadamente básicas ao que é evidente aos sentidos ou auto-evidente; o restante deveria apoiar-se nessas crenças. Já os fundacionalistas modernos rejeitam a noção de coisas “evidentes aos sentidos”, preferindo em seu lugar o que “parece evidente aos sentidos”. Ambas as posições concordam, no entanto, em sustentar um critério restritivo para o que constitui uma crença básica. Esses dois grupos, caracterizados pela posição evidencialista em relação à fé em Deus, são colocados juntos por Plantinga no que ele chama de fundacionalismo clássico.

O fundacionalismo clássico foi rejeitado pelos filósofos reformados a partir de uma crítica de seu critério restritivo: “Uma proposição é apropriadamente básica se é auto-evidente, incorrigível ou evidente aos sentidos e, em segundo lugar, uma proposição é apropriadamente básica somente se ela preenche essas condições” (HOITENGA, 1991, p. 182).

Dois argumentos básicos são apresentados por Plantinga contra o fundacionalismo. O primeiro é indicado por sua inconsistência externa geral com a experiência humana. Plantinga mostra essa inconsistência através de contra-exemplos: crenças que nos parecem básicas, como a crença na existência de outras mentes conscientes, ou as crenças da memória, ou a existência do passado. Nenhuma dessas crenças é auto-evidente ou evidente aos sentidos ou incorrigível; tampouco baseada em outras crenças.

O segundo argumento é a sua inconsistência interna básica. Pois, se o fundacionalista pretende crer no fundacionalismo, deve crer na proposição que representa o critério fundacionalista. E, para crer nessa proposição, deve, naturalmente, aceitá-la como crença básica ou justificá-la a partir de outras crenças já justificadas, ou seja, já “epistemizadas”. Para ser uma crença básica, o critério deve ser auto-evidente, evidente aos sentidos ou incorrigível; entretanto, ele claramente não preenche nenhuma dessas condições. A alternativa seria construir um argumento desde crenças já epistemizadas, demonstrando que o critério fundacionalista pode ser aceito como crença racional. Mas nenhum fundacionalista jamais apresentou tal argumento. Segue-se, portanto, que o fundacionalismo clássico é auto-referencialmente incoerente quando aceita o critério fundacionalista, pois o critério fundacionalista exige a rejeição do fundacionalismo.

2.3 A CRENÇA EM DEUS COMO APROPRIADAMENTE BÁSICA

Quando nos voltamos para os insights positivos da epistemologia de Plantinga, torna-se mais clara a razão por que o movimento que ele lidera foi denominado “epistemologia reformada”. O ponto é que certas intuições a respeito do status epistêmico da crença em Deus teriam sua origem na tradição calvinística. De modo que, antes de prosseguir no argumento, seria útil indicarmos as conexões da epistemologia de Plantinga com a teologia reformada.

2.3.1 O *sensus divinitatis* na teologia reformada e a noção de “basicidade” epistemológica

Plantinga inspirou-se, para a construção de sua proposta, em elementos teológicos oriundos da tradição calvinista – especificamente, na concepção reformada do *sensus divinitatis* (ou “senso da divindade”) e de seu significado epistemológico.

Citando o teólogo reformado holandês Herman Bavinck, Plantinga distingue cinco pontos a respeito da crença em Deus: (1) o crente típico não crê em Deus com base em argumentos; (2) argumentos não são sempre necessários para a justificação racional; (3) os argumentos da teologia natural não funcionam; (4) na Bíblia a existência de Deus é simplesmente pressuposta, sem argumentação; (5) “Bavinck aponta que a crença em Deus faz lembrar, de modo relevante, a crença na existência do eu e do mundo externo” (PLANTINGA, 1983, p. 64-65). Posição semelhante seria a do teólogo calvinista suíço Karl Barth, para quem o crente estaria inteiramente dentro de seus direitos em crer, mesmo sem nenhum bom argumento (PLANTINGA, 1983, p. 71-72). Bavinck e Barth concordam, aqui, com a doutrina de Calvino a respeito da consciência natural e universal de Deus, ligada à percepção do universo como criação de Deus: o *sensus divinitatis*. Conforme essa doutrina, os homens têm um conhecimento natural de Deus, não dedutivo ou baseado em evidências, que torna a crença em Deus apropriadamente básica (PLANTINGA, 1983, p. 66), dispensando a demonstração racional.

O próprio Plantinga concorda substancialmente com a posição de Calvino, de H. Bavinck e de Karl Barth – a posição calvinística de que a crença em Deus é apropriadamente básica – formulando a partir delas a sua objeção reformada à teologia natural. A característica peculiar dessa objeção é a demonstração filosófica de que a crença em Deus não exige nenhum argumento ou evidência para ser racional.

Plantinga se apressa em destacar que, ao considerar a crença em Deus apropriadamente básica, os reformadores (Calvino, especialmente) “não queriam dizer, obviamente, que não há circunstâncias justificadoras para isso, ou que ela seja sem base ou gratuita” (PLANTINGA, 1992, p. 137). O ponto seria que os seres humanos apresentam uma disposição inata de crer numa origem divina para a beleza e a ordem do cosmo, ou para sentir “culpa” ou “gratidão” a Deus, ou para pedir proteção a Deus no perigo etc., e tais crenças seriam, assim, básicas. Sua epistemização seria independente de qualquer evidência ou demonstração racional.

Tomando a teologia reformada como ponto de partida para a reflexão epistemológica, Plantinga assume o desafio de desenvolver uma abordagem ao problema da

“basicidade” apropriada que integre de modo coerente a crença em Deus entre as experiências cognitivas, isto é, aquelas que geram status epistêmico positivo.

2.3.2 Em busca de um critério de “basicidade”: a abordagem indutiva

Alguém poderia alegar que qualquer novo critério de “basicidade” a ser proposto em substituição ao antigo critério clássico deverá ter aceitação universal; e isso de qualquer modo excluiria a crença teísta como crença básica. Plantinga antecipa-se observando que essa fórmula simplesmente repete o erro do fundacionalismo clássico. A objeção pode ser apresentada como a seguinte proposição: “p é apropriadamente básica para S se e somente se p é auto-evidente, ou incorrigível, ou evidente aos sentidos para S, ou aceita como básica por quase todo mundo”. É claro, no entanto, que essa proposição não preenche nenhuma de suas condições, padecendo da mesma incoerência externa geral e da incoerência interna básica do fundacionalismo clássico.

Como consequência, qualquer apelo à “concordância” geral como forma de substituir o critério clássico está descartado. Desaparece a necessidade de “universalidade”, ao menos nesse sentido.

Qual seria então o caminho para chegar a um critério de “basicidade” mais próximo da realidade? O caminho proposto por Plantinga é o indutivo. O critério de “basicidade” deve ser obtido “de baixo para cima”, em vez de “de cima para baixo”, ou seja, não deve ser deduzido de postulados racionalistas nem apresentado ex-cathedra, mas induzido através de argumentação e teste de exemplos relevantes, sem assumir que todos concordarão quanto aos exemplos. Naturalmente, diferentes pessoas e comunidades apresentarão diferentes exemplos na discussão, conforme o entendimento que têm a respeito de sua experiência ou ausência de experiência religiosa. De modo que, como declara francamente Hoitenga, “a epistemologia não é uma inquirição neutra do ponto de vista religioso. Ela não é o árbitro da legitimidade da crença religiosa; a crença religiosa é que é o árbitro (ou um dos árbitros) da epistemologia” (HOITENGA, 1991, p. 185).

Plantinga, com tudo isso, afirma que os cristãos podem sustentar que sua crença em Deus é apropriadamente básica, mesmo que não tenham ainda um critério de “basicidade” plenamente desenvolvido. Mas isso levanta um problema: sem um critério estabelecido, como podemos rejeitar a “basicidade” de crenças irracionais, como a da existência do “Papai Noel”, do “Saci Pererê” ou, para usar o exemplo de Plantinga, a crença na “grande abóbora”, que retorna a cada Halloween?

Em resposta a essa objeção, Plantinga pergunta: “Pode alguém ter tal critério [de ‘basicidade’] antes de fazer qualquer julgamento sensível – negativo ou positivo – sobre a ‘basicidade’ apropriada?” (PLANTINGA, 1992, p. 139). Em outras palavras, é justamente pela avaliação dos casos relevantes que o critério será desenvolvido. Como poderia ser de outro modo, uma vez que nos livramos do deontologismo?

O fato é que, segundo penso, (...) [nenhuma] condição necessária e suficiente para a basicidade apropriada se segue de premissas claramente auto-evidentes por argumentos claramente aceitáveis. E assim a via apropriada para atingir tal critério é, genericamente falando, indutiva. Nós devemos reunir exemplos de crenças e condições tais que as primeiras sejam obviamente e apropriadamente básicas nessas condições, e exemplos de crenças e condições tais que as crenças obviamente não sejam crenças básicas nessas condições. Nós devemos então articular hipóteses quanto às condições necessárias e suficientes de basicidade apropriada e testar essas hipóteses com referência a esses exemplos. (PLANTINGA, 1992, p. 140)

2.3.3 “Basicidade” apropriada e “bases”

Se tratarmos a questão indutivamente, chegaremos à percepção de que o que diferencia a crença em Deus da crença na “grande abóbora” é que a primeira tem bases e a segunda não. Com isso Plantinga quer dizer que uma crença só é básica em certas condições. Essas condições são as bases da própria crença e, assim, da sua justificação. Dizer que uma crença é básica não é o mesmo que dizer que essa crença é gratuita ou adotada arbitrariamente. As crenças básicas emergem num conjunto identificável de circunstâncias e experiências.

Esse é o caso da crença em outras mentes, na memória, na existência de objetos físicos, do passado etc. Aqui Plantinga estabelece o chamado argumento de paridade: aponta a similaridade entre a crença em Deus e outras crenças apropriadamente básicas. A crença em Deus emerge num conjunto de circunstâncias e experiências regular, passível de descrição fenomenológica, à semelhança de outras crenças.

Crenças como “há uma tela de computador diante de mim” ou “almocei há uma hora atrás” se formam naturalmente, a partir de certas condições da experiência. A percepção e a memória, consideradas isoladamente, não garantem mais do que a crença de que “eu percebo

uma tela” ou que “eu me lembro de ter almoçado”. Mas é natural para nós epistemizar essas crenças, ou seja, formar, a partir dessas experiências, a certeza de que seu conteúdo é real, verdadeiro, mesmo que jamais tenhamos desenvolvido (ou venhamos a desenvolver) um argumento deontológico que as assegure. Elas são asseguradas (warranted) por seu processo de formação, não por uma “ética do intelecto” artificialmente construída.

De modo muito semelhante, diz Plantinga, a crença em Deus emerge como certeza auto-evidente de certas experiências nas quais o mundo e o eu são percebidos teisticamente: experiências estéticas, éticas, psíquicas e sociais, como a existência do bem, a ordem cósmica, a gratidão, a culpa, a presença de Deus etc. Não é que o crente faça uma dedução lógica, mas forma a crença em Deus naturalmente, na presença dessas condições, de modo semelhante às crenças baseadas na percepção, na memória ou em outras formas de cognição.

Visivelmente, a crença na “grande abóbora” não traz essa similaridade fenomenológica. De fato, a objeção da “grande abóbora” é completamente descabida, pois a diferença na formação da crença teística e de crenças como aquela é extrema. Portanto, a crença em Deus tem bases epistêmicas, podendo ser plausivelmente contada como crença apropriadamente básica.

A crença em Deus para Plantinga, como a consciência natural de Deus e o testemunho do Espírito Santo em Calvino, é inteiramente racional e apropriada para os seres humanos não apenas porque ela é, como outras importantes crenças apropriadamente básicas, imediata e sem fundamentação em outras crenças que eventualmente ofereçam evidência em seu favor, mas também porque ela não é arbitrária e sem bases. (HOITENGA, 1991, p. 186).

2.3.4 Externalismo e epistemização

Como acabamos de ver, Plantinga sustenta que crenças apropriadamente básicas são justificadas pelo fato de terem bases. Essa linguagem pode trazer alguma confusão ao leitor: Plantinga já não rejeitou o evidencialismo em sua proposta epistemológica?

Segundo ele, precisamos distinguir aqui entre evidências e bases. Ambas funcionam como justificação, mas de formas diferentes. Evidências são constituídas de crenças sobre as quais outras crenças não básicas podem ser apoiadas, enquanto as bases não são crenças, mas

“condições ou circunstâncias que ocasionam crenças apropriadamente básicas e que assim justificam as crenças sem serem formuladas como crenças” (HOITENGA, 1991, p. 188).

Haveria, assim, duas formas de justificação de crenças, uma para as básicas e outra para as não básicas. No caso da justificação de crenças não básicas, uma vez que se apóiam em evidências, o crente estará sempre consciente da justificação dessas crenças;

mas, no caso das crenças básicas, ele pode estar inconsciente das bases da justificação, pois não precisam ser formuladas como crenças. Temos, então, que as evidências são condições internas à estrutura noética de alguém, posto que consistem de crenças, e as bases são condições externas à estrutura noética. A justificação das crenças por evidências é internalista, e por bases é externalista⁹.

Que tipo de circunstâncias ou experiências fornecem as bases para a crença apropriadamente básica em Deus? Como vimos, Plantinga aponta a culpa, a gratidão, o perigo, um senso da presença de Deus, um sentimento de que ele está falando, a percepção da grandeza do cosmo etc. Segundo Plantinga (2000, p. 175), essas condições podem ser examinadas fenomenologicamente¹⁰. O mais importante, nisso tudo, é que as crenças são “ocasionadas por essas circunstâncias” e não racionalmente inferidas, num procedimento controlado pelo sujeito cognoscente.

Embora as condições da crença possam garantir sua “basicidade” apropriada, isso por si só não garante a veracidade da crença. A partir da definição do conhecimento como crença verdadeira justificada (JTB), fica clara a necessidade de adicionar algum elemento para demonstrar que a crença em Deus não é somente apropriadamente básica, mas também um conhecimento certo de Deus.

2.3.5 A emergência do conceito de garantia epistêmica

A teoria de Plantinga foi, num primeiro momento, uma teoria de justificação epistêmica, como ele mesmo admite. Aos poucos, no entanto, ele chegou à conclusão de que haveria um problema intrínseco a essa denominação para o critério de epistemização. A dificuldade residiria em sua conexão evidente com o deontologismo, na sugestão de que o

⁹ “O ponto central, aqui, entretanto, é que uma crença é apropriadamente básica apenas em certas condições; essas condições são, podemos dizer, a base de sua justificação e, por extensão, a base da própria crença” (PLANTINGA, 1983, p. 80).

¹⁰ Esse trabalho vem sendo feito por vários filósofos da religião. William Alston é o mais proeminente na atualidade. Sua obra magna sobre o tema é *Perceiving God* (ITHACA, N.Y.: Cornell University Press, 1991).

conhecimento é, fundamentalmente, um empreendimento controlado pelo sujeito cognoscente.

Assim, já em *Justification and theism* (1987), ele sugeriu que, em vez de falarmos em “crença verdadeira justificada”, deveríamos falar em crença com status epistêmico positivo (*positive epistemic status*)¹¹. Essa expressão evitaria os laços com o internalismo. Mais tarde, ele articulou a sua versão definitiva do critério de epistemização, descrevendo a sua teoria como de segurança, garantia ou autorização epistêmica (*warrant*). Essa teoria foi apresentada com abundância de exemplos em sua obra seminal, *Warrant and proper function* (1993), considerada por muitos como uma das maiores realizações da epistemologia do século XX.

“Uma crença tem garantia se é produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente (não sujeitas a nenhum mau funcionamento) num ambiente congênere a essas faculdades, conforme um projeto destinado à percepção da verdade” (PLANTINGA, 1993, p. viii-ix). Não temos espaço aqui para expor sua teoria, mas podemos dizer, em linhas gerais, que se trata de um tipo original de epistemologia naturalizada que redescobre o processo de formação e epistemização de crenças como um processo basicamente natural e além do controle consciente¹². Plantinga (2000) aplicará essa epistemologia à experiência religiosa cristã com o fim de mostrar a racionalidade da crença em Deus – o que ele fez em *Warranted christian belief* (2000) – sustentando que o *sensus divinitatis* é nada menos que “uma faculdade produtora de crenças (ou poder, ou mecanismo) que, sob as condições corretas, produz crenças que não são evidencialmente baseadas em outras crenças” (p. 179). Ou seja: que há um mecanismo natural e epistemologicamente válido de produção da crença em Deus.

2.4 IMPLICAÇÕES DA PERSPECTIVA DE PLANTINGA

De acordo com Plantinga, o fundacionalismo (clássico e moderno) construiu seus critérios de justificação ex-catedra e deontologicamente. Podemos pensar aqui no tipo de crítica ao teísmo que encontramos nas diversas formas de subjetivismo epistemológico, desde

¹¹ “O termo ‘justificação’, entretanto, tem um ranço deontológico; é redolente de dever e permissão, obrigação e direitos” (PLANTINGA, 1998 [1987], p. 163). A expressão *positive epistemic status* é tirada da obra de Roderick Chisholm, a despeito de ele ser internalista.

¹² “A crença apropriada é formada em nós; no caso típico não decidimos sustentar ou formar a crença em questão, mas simplesmente encontramos a nós mesmos com ela” (PLANTINGA, 1998 [1987], p. 165).

Descartes, passando pela crítica kantiana, até boa parte do pensamento hermenêutico, bem como nas diversas formas de filosofia da religião e de teologia que assumem o dever ascético de purificar a experiência cognitiva para ganhar o “céu” epistemológico da ciência.

Deixando os limites estritamente lógico-analíticos do problema, podemos levantar uma séria questão a respeito das raízes dessa operação. A emergência do paradigma internalista-deontologista no Ocidente foi consolidada com o iluminismo, cuja característica central foi a tentativa de implementar um projeto antropológico baseado na autonomia humana, tutelada pela autonomia da razão¹³. Historicamente, o sucesso do modelo internalista e da crítica evidencialista ao teísmo correspondeu ao avanço do que poderíamos denominar, de modo amplo e reconhecidamente genérico, como humanismo secular.

Interpretando o fundacionalismo como parte do projeto cultural humanista, percebe-se que ele responde adequadamente ao desejo de controlar o conhecimento e as crenças, não só do indivíduo, mas também de uma nova ordem de indivíduos “livres”; e ainda que os critérios para otimizar e purificar as crenças humanas obedecem à expectativa de que a razão autônoma seja capaz de estabelecer os critérios adequados para esse controle. Em última instância, o fundacionalismo funcionou como uma ideologia racionalista e secularista, destinada a controlar a “irracionalidade”, representada principalmente pela religião. Seria uma espécie de “muro de Adriano”, destinado a manter a barbárie fora do espaço público.

O colapso do fundacionalismo clássico e das noções modernas de racionalidade e de liberdade sinaliza o fim do ideal humanista do homo autonomus e testemunha o avanço “assustador” do fundamentalismo religioso – as hordas tão temidas pelos modernos. Sem dúvida, há um fundamentalismo religioso, mas essa imagem das “pessoas religiosas” não poderia ser meramente uma construção humanista destinada à proteção do homo autonomus?

Mais do que isso, o desvelamento do conflito fundacionalista com a religião, como um choque de afirmações de poder, faz-nos perceber o humanismo secular como uma forma alternativa de religiosidade, uma espécie de outro do fundamentalismo religioso.

David Ehrenfeld, que dificilmente poderia ser classificado como um religioso típico, declara explicitamente: “O humanismo é uma das religiões vivas, que talvez já tenha parado de crescer, mas ainda está em grande atividade. É a religião dominante do nosso tempo” (p. 1); no seu âmago, está “uma fé suprema na razão humana” (EHRENFELD, 1992, p. 3). O

¹³ “Plantinga sugere [...] que, antes do início do período moderno, a epistemologia era externalista, com Aristóteles e Aquino (mas não Agostinho) sendo os exemplos típicos. Eles não eram muito auto-conscientes disso [...]. Descartes e Locke inauguraram a filosofia moderna, com a epistemologia tomando precedência sobre a metafísica e a lógica, revertendo a ordem medieval, e o internalismo que eles esposaram conduziu tudo depois deles, até a metade do século XX” (MURPHY, 2002, p. 104).

humanismo de que fala Ehrenfeld não é, naturalmente, a mera afirmação da dignidade humana, mas a ideologia autonomista do controle total do homem sobre si e sobre as condições de sua existência.

O fato é que a emergência do externalismo, a naturalização da epistemologia e, agora, a readmissão da experiência religiosa como fonte de conhecimento, isto é, da crença religiosa como tendo status epistêmico positivo, mais do que brechas no “muro de Adriano” do humanismo secular, representam a irrupção positiva da “irracionalidade” no espaço culto. E encontram, por vezes, a reação de círculos intelectuais laicos que, embora cientes da falta de fundamentos para lidar com esses argumentos, não têm disposição para ver o sistema do saber laico ruir.

A consciência da motivação violenta do programa cultural moderno não é um fato novo, obviamente. É um mérito de Plantinga, no entanto, o descobrimento das conseqüências propriamente epistemológicas do programa humanista no domínio do paradigma internalista-deontológico que construiu, porque precisava construir, a crença em Deus como irracional ou de valor puramente privado e não cognitivo. Não é que as epistemologias construídas ex-cathedra não tenham nenhum valor, mas precisam ser relativizadas frente à descrição indutiva da experiência cognitiva. É necessário repensar a relação entre razão e experiência, sem desistir, necessariamente, das reflexões ontológicas e transcendentais.

Mas, se o reconhecimento da racionalidade da crença em Deus, e de outras crenças religiosas, e sua admissão como expressões legítimas de conhecimento constituem uma contradição de fato, por exemplo, com as críticas de espírito kantiano à cognoscibilidade de Deus ou com as críticas ontológicas ao teísmo clássico, como em Paul Tillich, ou às tentativas de isolamento entre crenças científicas e crenças religiosas, o que isso importará, enfim? Tanto pior será para essas críticas, deve ser dito; não porque seja sensato ignorá-las, mas simplesmente porque não há razão capaz de domar a natureza ou de circunscrever a experiência humana.

Seremos encontrados, então, na irônica condição de saber que, a partir de certas articulações do paradigma internalista-deontológico, não deveríamos “saber Deus” num sentido plenamente epistêmico, mas ainda assim o sabemos. No fundo, se a crença em Deus for mesmo apropriadamente básica, a rejeição moderna ao teísmo terá sido uma experiência de auto-repressão religiosa, a batalha inglória, e desde o início perdida, de um ascetismo epistemológico doentio contra a insidiosa tentação cognitiva da experiência humana de Deus.

3 O PROBLEMA DO MAL EM ALVIN PLANTINGA

3.1 O PROBLEMA DO MAL EM GOD AND OTHER MINDS

God and Other Minds 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 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 (CARNAP; HAHN; NEURATH, 1986, P.112).

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 aqui 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:

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 [...]. (TALIAFERRO, 2007, p.491).

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 abrahâmica, 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 (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
- (d) 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 ateu 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 ateu 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. (MACKIE, 1955, p.200-201)

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 necessário.

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 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 ateuológico 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 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. (PIKE, 1958, p,119)

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, existem 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 autoevidente 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 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.

3.2 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 defender.¹⁴

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 pessoas 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 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”¹⁵ 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, que afirma o seguinte:

¹⁴ A diferença entre defesa e teodicéia ainda não estava bem estabelecida em *God and Other Minds*. Conferir pp. 19-20.

¹⁵ 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.

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 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 esse última possibilidade é inconsistente com sua onipotência e onibenevolência¹⁶ (MACKIE, 1955, P.209).

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

¹⁶ Isso já foi respondido a Evódio por Santo Agostinho na obra O Livre-Arbítrio.

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 conseqüentemente (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 a 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, contraargumenta 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 ateuólogo 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 ateuólogo 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 ateuólogo 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 total¹⁷, 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 vaga¹⁸ que é difícil dizer o que ela de fato confirma ou infirma. Por essas duas razões, o argumento do ateuólogo resta, se não falso, pelo menos inconclusivo, conclui Plantinga.

3.3 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

¹⁷ Conceito expresso na língua original pela expressão *total evidence*.

¹⁸ É muito difícil estabelecer um conjunto bem definido de crenças para as quais temos, em comum, boas 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.

obstaculizado, em parte, pela imensa influência de filósofos como Willard Van Orman Quine, que sempre tratou a lógica modal com considerável desconfiança¹⁹.

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 afirma:

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. (PLANTINGA, 1977, p. 4).

¹⁹ Para uma história do desenvolvimento da semântica dos mundos possíveis cf. COPELAND, 2002.

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, 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 ateu 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. (ROWE, 1969, p. 272).

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 teodicéia 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.

3.4 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. Considerese 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 ateuológico 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 falsa²⁰.

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 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 Lapso de Leibniz.

Identificar o Lapso 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 demonstra essa tese, Plantinga cria o conceito de depravação transmudial que ele define da seguinte maneira:

DTM: Uma pessoa P sofre de depravação transmudial 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 estado de coisas que Deus atualizafortemente em W ;

²⁰ É possível que, dada um 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, p. 173-180)

- (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 simples 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 transmudial, 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 transmudial pode se aplicar não só a pessoas, mas também a essências. É possível que todas as essências de criaturas também sofram de depravação transmudial. Se todas as essências de criaturas sofrem de depravação transmudial, 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 as seguintes premissas são consistentes:

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

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 transmudial 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.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

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 transmudial: Se é possível que todas as essências sofram de depravação transmudial, 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.

REFERÊNCIAS

- 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, p. 97-125.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: EDIPRO, 2012.
- _____. **Metafísica**. São Paulo: EDIPRO, 2012.
- 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, p. 99-137, 2002
- DRAPER, Paul. **Pain and Pleasure: an evidencial problem for theists**. In.: HOWARDSNYDER, Daniel (ed.). *The Evidential Argument from Evil*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996a, p. 12-19
- _____. **The skeptical theist**. n.: HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). *The Evidential Argument from Evil*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996b, p. 175-192
- EHRENFELD, David. **A arrogância do humanismo**. Rio de Janeiro: Campus, 1992.
- EPICURO. **Carta sobre a Felicidade**. São Paulo: UNESP, 1999.
- HAHN, Hans; NEURATH, Otto; CARNAP, Rudolf. **A concepção científica do mundo– O círculo de Viena**. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. vol.10, p. 5-20.
- HARRIS, James F. **Analytic philosophy of religion**. Dordrecht: Kluwer Academic, 2002.
- HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Indianapolis: Indiana University Press, 1996.
- HOITENGA, Dewey J. **Faith and reason from Plato to Plantinga: an introduction to reformed epistemology**. Albany: State University of New York Press, 1991.
- FLEW, Anthony. **Divine omnipotence and human freedom**. In.: FLEW, Anthony; MCINTYRE, Alasdair. *New Essays in Philosophical Theology*. Nova Iorque: Macmillan, 1955.
- JAEGER, W. **La teologia de los primeros filósofos griegos**. México, 1978

LEIBNIZ, G. W. **Ensaio de Teodiceia**. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

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

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

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

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

MURPHY, James G. **Warranted christian belief: A. Plantinga**. *Milltown Studies*, v. 50, p. 100-114, 2002.

PLATÃO. **As Leis**. São Paulo: EDIPRO, 2009.

PLATÃO. **Teeteto**. São Paulo: EDIPRO, 2009.

_____. **Timeo**. São Paulo: EDIPRO, 2009.

_____. **República**. São Paulo: Martin Claret, 2000.

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. **A objeção reformada à teologia natural**. In: MCKIM, Donald K. *Grandes temas da tradição reformada*. São Paulo: Pendão Real, 1999, p. 50-62.

_____. **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.

_____. **Is belief in God properly basic?** In: SWEETMAN, Brendam; GEIVETT, R. Douglas (Ed.). *Contemporary perspectives on religious epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992. p. 133-141.

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

_____. **Reason and belief in God.** In: PLANTINGA, Alvin; WOLTERSTORFF, Nicholas (Ed.). *Faith and rationality: reason and belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. p. 16-93.

_____. **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, 1993^a

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

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

PIKE, Nelson. **God and Evil: a reconsideration.** *Ethics*, Chicago, v. 68, n. 2, p. 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.: HOWARDSNYDER, Daniel (ed.). *The Evidential Argument from Evil*. Indianapolis: Indiana University Press, 1996a, pp. 1-11.

_____. **The evidential argument from evil: a second look.** In.: HOWARDSNYDER, Daniel (ed.). *The Evidential Argument from Evil*. Indianapolis: Indiana. University Press, 1996b, pp. 262-285.

SANTO AGOSTINHO. **A cidade de Deus.** Petrópolis: Vozes, 2011.

_____. **Confissões.** São Paulo: Martin Claret, 2002.

_____. **Da ordem.** São Paulo: Paulus Editora, 2008.

_____. **O livre-arbítrio.** São Paulo: Paulus Editora, 2008.

SERTILLANGES, A. D. **El problema del mal.** Madri, 1951.

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.

