

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO RIO GRANDE DO SUL
FACULDADE DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FELIPE MENDES SOZZI MIGUEL

COMPLEXIDADE E O PROBLEMA DO MAL

Porto Alegre

2014

FELIPE MENDES SOZZI MIGUEL

COMPLEXIDADE E O PROBLEMA DO MAL

Dissertação de Mestrado apresentada ao Programa de Pós- Graduação em Filosofia, da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, como parte dos requisitos necessários à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Aprovada em ____ de _____ de _____.

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich – PUCRS
(Orientador)

Prof. Dr. Rogel Esteves de Oliveira - PUCRS

Prof. Dr. Luis Fernando Munaretti da Rosa – IDC

AGRADECIMENTOS

Agradeço ao meu orientador e aos demais membros da banca pelos comentários que ajudaram no aprimoramento do texto; aos secretários e ao coordenador do PPG pelo auxílio com as questões administrativas; aos demais funcionários da PUCRS, que tornam possível o ótimo ambiente de estudos encontrado nesta universidade; à CAPES e a todos aqueles que contribuíram, direta ou indiretamente, com os recursos e no processo decisório de concessão da bolsa que permitiu que eu tivesse o tempo livre necessário para realizar a pesquisa que resultou nesta dissertação. Sou imensamente grato aos colegas e amigos dos grupos de estudo de probabilidade e de epistemologia analítica da religião, que contribuíram para tornar o período do Mestrado tão gratificante intelectualmente. Um agradecimento muito especial a Rogel, pela grande amizade.

Por fim, aos membros da geração de filósofos inicialmente responsável pelo renascimento da filosofia cristã no mundo anglo-americano, a minha gratidão pela genialidade, pela integridade, pela coragem.

Podemos achar melhor confinar nossas atenções a mundos onde cangurus não possuem rabos e tudo o mais permanece como é; mas não há mundos assim. Devemos supor que cangurus não têm rabos mas os seus rastros na areia seriam assim como eles realmente são? Então devemos supor que esses rastros são produzidos de uma maneira bem diferente da maneira como são. Devemos supor que cangurus não têm rabos mas suas estruturas genéticas seriam como elas realmente são? Então devemos supor que genes controlam crescimento de maneira bem diferente da maneira como realmente controlam (ou então que há algo, diferente de tudo o que realmente existe, que remove os rabos). E assim por diante; é preciso escolher entre aspectos de similaridade e de diferença. Se forçamos demais para obter similaridade exata no mundo atual em um aspecto, obteremos diferenças excessivas em algum outro aspecto.

(David Lewis, Counterfactuals, p. 10)

O nariz de Cleópatra: se ele fosse mais curto, toda a face da terra seria diferente.

(Blaise Pascal, Pensées, 162)

Então o Senhor respondeu a Jó do meio da tempestade. Disse ele: "Quem é esse que obscurece o meu conselho com palavras sem conhecimento? Prepare-se como simples homem; vou fazer-lhe perguntas, e você me responderá. "Onde você estava quando lancei os alicerces da terra? Responda-me, se é que você sabe tanto. Quem marcou os limites das suas dimensões? Vai ver que você sabe! E quem estendeu sobre ela a linha de medir? E as suas bases, sobre o que foram postas? E quem colocou sua pedra de esquina, enquanto as estrelas matutinas juntas cantavam e todos os anjos se regozijavam? [...] Você conhece as leis dos céus? Você pode determinar o domínio de Deus sobre a terra? "Você é capaz de levantar a voz até às nuvens e cobrir-se com uma inundação? É você que envia os relâmpagos, e eles lhe dizem: 'Aqui estamos'? Quem foi que deu sabedoria ao coração e entendimento à mente? Quem é que tem sabedoria para avaliar as nuvens?"

(Jó 38:1-41)

RESUMO

A maioria – ou talvez mesmo todos – os argumentos que procuram demonstrar a não existência ou a baixa probabilidade da existência de Deus a partir do mal existente no mundo dependem, explícita ou implicitamente, da ideia de que há males gratuitos no mundo ou da ideia de que, se Deus existisse, Ele teria criado um mundo melhor que este. O objetivo desta dissertação é avaliar as dificuldades que a complexidade consequencial da história coloca para a formulação desses tipos de argumentos. Adicionalmente, procuro investigar brevemente como o modelo providencial molinista, que pressupõe o conhecimento por Deus dos chamados contrafatuais da liberdade, incorpora ou deveria incorporar a questão da complexidade causal do mundo.

Palavras-chave: problema do mal; complexidade; teísmo cético; Alvin Plantinga; contrafatuais da liberdade; molinismo.

ABSTRACT

Most – if not all – arguments that purport to demonstrate that God does not exist or that the probability of His existence is low depend, explicitly or implicitly, on the idea that there are gratuitous evils or that, if God existed, He would have created a better world. The goal of this MA thesis is to evaluate the difficulties that the consequential complexity of history could pose to the formulation of this type of arguments. Additionally, I seek to briefly investigate how the molinist model of divine providence, which postulates God's knowledge of what became known in the literature as counterfactuals of freedom, incorporates or should incorporate the question of the causal complexity of the world.

Key-words: problem of evil; complexity; skeptical theism; Alvin Plantinga; counterfactuals of freedom; molinism.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	8
CAPÍTULO 1 – O Problema do Mal	11
O Problema Lógico do Mal.....	11
A Defesa do Livre-Arbítrio de Alvin Plantinga.....	14
O Problema Evidencial do Mal e o Teísmo Cético	24
CAPÍTULO 2 – Complexidade e o Problema do Mal	40
Por que este não é um Mundo Melhor?.....	45
Efeitos de Sistema.....	51
CAPÍTULO 3 – Complexidade e Molinismo	56
Complexidade e Contrafatuais.....	61
CONCLUSÃO	67
REFERÊNCIAS	69

INTRODUÇÃO

Um dos temas mais estudados e debatidos no âmbito da filosofia analítica da religião nos últimos 50 anos é o chamado problema do mal, isto é, a questão da dificuldade que a existência do sofrimento e do mal no mundo supostamente colocaria para a afirmação da existência de um ser onipotente, onisciente e onibenevolente, ou seja, Deus. A maioria – ou talvez mesmo todos – os argumentos que procuram demonstrar a não existência ou a baixa probabilidade da existência de Deus a partir do mal existente no mundo dependem, explícita ou implicitamente, da ideia de que há males gratuitos no mundo¹ ou da ideia de que, se Deus existisse, Ele teria criado um mundo melhor do que este. O objetivo desta dissertação é avaliar as dificuldades que a complexidade consequencial da história² colocaria para a formulação desses tipos de argumentos. Adicionalmente, procuro investigar como o modelo deliberativo e providencial molinista, que pressupõe o conhecimento por Deus de contrafatuais da liberdade,³ incorpora ou deveria incorporar a questão da complexidade.

O primeiro capítulo é dedicado a apresentar brevemente a discussão contemporânea acerca do problema do mal. As duas principais versões do problema do mal, o problema lógico do mal e o problema evidencial do mal, serão brevemente discutidos, com ênfase na resposta teísta cética. O tratamento dessa resposta fornecerá o

¹ Isto é, males que não acarretariam bens ou que não seriam necessários para prevenir outros males de igual ou maior magnitude.

² História é entendida aqui como incluindo tanto a história humana como a história natural, a história do mundo, por assim dizer.

³ Condicionais contrafatuais são asserções no modo subjuntivo com o antecedente e/ou o consequente sendo geralmente contrários ao fato, como, por exemplo, “se eu fosse dez anos mais jovem, eu faria aquela viagem.” Mas eu não sou dez anos mais jovem. Contudo, às vezes o antecedente e/ou o consequente são verdadeiros, como, por exemplo, quando o teu melhor amigo diz, referindo-se à mulher dos teus sonhos: “se você a convidasse para sair, ela aceitaria;” e você a convida e ela aceita. Contrafatuais da liberdade são, resumidamente, “condicionais subjuntivos da forma $C \rightarrow F$ onde C é um ‘antecedente apropriado de F ’ e F relata que um agente criado escolheu ou não escolheu algo livremente em determinado momento.” Em Pruss, Alexander (2012) “A Counterexample to Plantinga’s Free Will Defense,” p. 400. O exemplo da mulher dos teus sonhos é encontrado em Craig, William (2009) “Divine Sovereignty and Quantum Indeterminism.” Veremos mais detalhadamente no que consistem esses contrafatuais ao longo da dissertação.

contexto a partir do qual será possível discutir a relevância da complexidade causal do mundo para a discussão sobre a suposta dificuldade colocada pela existência do mal no mundo para a afirmação da existência de Deus, que é o tema do segundo capítulo.

É comum nas discussões sobre o problema do mal a distinção entre o problema do mal moral e o problema do mal natural. E muitas vezes essa divisão do problema se torna ainda mais específica, com a inclusão de categorias como as do sofrimento animal e do chamado mal horrendo, entre outras. A discussão de todas essas categorias de mal, no entanto, nos levaria para longe do propósito desse capítulo, qual seja, fornecer um resumo da discussão contemporânea do mal que nos permita investigar, de forma introdutória, a relevância da complexidade causal do mundo para a formulação de argumentos do mal bem-sucedidos. O tratamento do problema do mal nesse capítulo será, em geral, um tratamento genérico, embora em alguns momentos, sobretudo nas subseções dedicadas ao argumento lógico do mal e à Defesa do Livre-Abítrio, boa parte do que é discutido ali dirá respeito essencialmente ao problema do mal moral. A distinção entre mal moral e mal natural, todavia, se tornará mais clara no segundo capítulo, com uma das seções sendo dedicada principalmente à resposta ao problema do mal natural fornecida pelo argumento da complexidade consequencial da história.

O segundo capítulo divide-se em três seções. Na primeira seção, é apresentado o trabalho que tem sido desenvolvido por Kirk Durston no sentido de demonstrar a impossibilidade da formulação de qualquer argumento evidencial do mal bem-sucedido devido à complexidade consequencial da história. A segunda seção trata de trabalho recente de Nicholas Rescher que procura demonstrar que a complexidade causal do mundo inviabiliza qualquer avaliação sobre a possibilidade de redução na quantidade de males existentes no mundo a partir da supressão de um mal específico. Com isso, verificar-se-ia a impossibilidade da formulação de demonstração de que este mundo poderia ser aprimorado, e portanto, que o mal natural existente no mundo demonstraria a improbabilidade ou impossibilidade da existência de Deus. A terceira e última seção consiste numa tentativa de enriquecer os argumentos de Durston e Rescher a partir do trabalho do cientista político Robert Jervis sobre as dificuldades colocadas pela complexidade consequencial social e política para o estudo dessas

realidades. Procuo, nessa seção, examinar a contribuição que os mecanismos que Jervis incorpora na categoria de “efeitos de sistema” podem desempenhar numa tentativa de enriquecimento dos argumentos daqueles autores.

Tendo apresentado a discussão contemporânea sobre o problema do mal no primeiro capítulo, e examinado as dificuldades colocadas para a formulação de bons argumentos evidenciais do mal devido à complexidade da história no segundo, o terceiro capítulo é dedicado à apresentação do modelo providencial molinista, pressuposto na Defesa do Livre-Arbítrio de Alvin Plantinga, e a um exame introdutório do papel que a complexidade consequencial da história desempenha ou deveria desempenhar nesse modelo.

CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DO MAL

O problema do mal tem sido um dos temas de filosofia da religião mais discutidos no mundo anglófono nos últimos 50 anos. O seu estudo tem sido considerado em diversos aspectos e tem sido dividido em várias subáreas: problema lógico do mal, problema evidencial do mal, problema probabilístico do mal, problema do mal natural versus problema do mal moral, problema do sofrimento animal, problema do mal horrendo, etc. Para os propósitos desta dissertação, procederei, no presente capítulo, a uma breve exposição de duas abordagens do problema do mal que possuem aspectos que serão tratados no segundo e terceiro capítulos: a Defesa do Livre-arbítrio de Alvin Plantinga e o problema evidencial do mal, bem como a resposta a este último problema que ficou conhecida como teísmo cético. O propósito da exposição que segue é, portanto, tão somente o de preparar o terreno, por assim dizer, para a discussão apresentada nos capítulos subsequentes. Os temas tratados neste capítulo envolvem uma miríade de questões secundárias e têm produzido diversas respostas e críticas que, portanto, não serão objeto da discussão que nele será apresentada.

O Problema Lógico do Mal

Nos anos 1950, quando já se encontrava em declínio nos departamentos de filosofia no mundo anglo-americano a ideia difundida pelos positivistas lógicos de que declarações metafísicas e, em particular, sobre Deus, eram sem significado⁴, tornou-se

⁴ Esse declínio da tese verificacionista é narrado por Thomas Uebel do seguinte modo:

Por volta de 1950, em resposta às dificuldades das duas tentativas de Ayer de explicar o teste indireto de asserções teóricas através de suas consequências, Hempel concedeu que era ‘inútil continuar a buscar um critério de testabilidade adequado em termos de relações dedutivas com sentenças de observação’. No ano seguinte, Hempel também abandonou a ideia de utilizar, como critério de importância empírica, o método de traduciabilidade de Carnap em uma linguagem empírica determinada anteriormente consistido apenas em vocabulário observacional não-lógico. Precisamente por causa dessa liberalização de teorias científicas com interpretações meramente parciais, a posição anti-metafísica desmoronou: permitiu uma combinação de “alguns conjuntos de proposições metafísicas, ainda que elas não tivessem qualquer conteúdo empírico.” Hempel tirou a conclusão holística de que as unidades de importância empírica seriam teorias inteiras e de que a medida de importância empírica em si mesma era multi-criterial e, além disso, permitiu graus de importância. Para muitos, isso configurou o fim da campanha anti-metafísica do

influyente a ideia de que, ainda que dotada de significado, a ideia da existência de Deus seria contraditória e incoerente. Uma das tentativas mais influentes de demonstrar essa suposta contradição se deve ao trabalho de John Mackie, especialmente em seu artigo *Evil and Omnipotence*, de 1955. Para Mackie, o problema do mal era um problema lógico, um problema de incompatibilidade entre as proposições *Deus é onipotente e totalmente bom e o mal existe*.⁵

Mas como Mackie percebeu, essa formulação do argumento não é suficiente para estabelecer a contradição pretendida. Seria preciso adicionar os seguintes princípios: “que o mal se opõe ao bem de modo que um ser bom sempre elimina o mal na medida do possível, e que não há limites para o que um ser onipotente possa fazer.”⁶ Com esses princípios apresentados, o argumento pode ser colocado do seguinte modo:

D: Deus é onipotente e totalmente bom

é incompatível com

M: existe mal

e essa incompatibilidade fica demonstrada com a adição de

P1: um ser bom sempre elimina o mal na medida do possível

L: Não há limites para o que um ser onipotente possa fazer

A conjunção de D, P1 e L, portanto, seria incompatível com M.

Círculo.” In Uebel, Thomas (2006/2011) Vienna Circle, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Disponível Online: <http://plato.stanford.edu/entries/vienna-circle/>

⁵ Mackie certamente não foi o primeiro a postular a existência de uma contradição ou mesmo um paradoxo aqui. Tal postulação é encontrada, por exemplo, em David Hume, que reformula uma versão atribuída originalmente a Epicuro. Segundo Hume: "Ele [Deus] está disposto a prevenir o mal, mas não é capaz? Então ele é impotente. Ele é capaz, mas não está disposto? Então ele é malevolente. Ele é capaz e está disposto? Então de onde vem o mal?", Hume, David. *Dialogues Concerning Natural Religion*. Project Gutenberg.

⁶ Mackie, John (1955) “Evil and Omnipotence,” pp. 200, 201.

Alvin Plantinga, em seu artigo de 1965, *The Free Will Defense*, em seu livro *God and Other Minds*, de 1968, e, principalmente⁷, nos livros *The Nature of Necessity* e *God, Freedom and Evil*, ambos de 1974, apresentou a sua Defesa do Livre-Arbítrio com o objetivo de demonstrar a consistência entre a existência de Deus e a existência de mal no mundo, e o ponto de partida dessa demonstração consiste na refutação do argumento de Mackie.

O procedimento adotado por Plantinga para realizar essa refutação é demonstrar que P1 e L não são verdades necessárias. Para que P1 fosse necessária, e é isso que o argumento de Mackie requer⁸, não poderia haver circunstâncias em que seria legítimo que determinado mal que poderia ser eliminado não fosse eliminado. Mas como demonstra Plantinga, há certamente circunstâncias em que seria legítimo que males que poderiam ser eliminados sejam permitidos, como no caso do mal ser necessário para a existência de um bem maior (levar o filho ao dentista, por exemplo). Plantinga, então, substitui P1 por P2:

P2: Um ser bom sempre elimina o mal na medida do possível, a menos que ele tenha uma razão moralmente suficiente para não fazê-lo.

Para que L fosse necessária, seria preciso que o conceito de onipotência incluísse a noção de inexistência de limites. Mas como argumenta Plantinga, o conceito de onipotência tem sido tradicionalmente interpretado por praticamente todos os filósofos e teólogos que se debruçaram sobre o assunto como significando a

⁷ “Principalmente,” porque é nesses dois livros de 1974 que o conceito de Depravação Transmundial é desenvolvido com maior rigor, produzindo-se a definição que foi utilizada até 2009, quando de sua reformulação em Plantinga, Alvin (2009) “Transworld Depravity, Transworld Sanctity, & Uncooperative Essences.”

⁸ Segundo Plantinga, a fim de demonstrar que D e M são proposições contraditórias, o ateuólogo “deve apresentar uma proposição que é ao menos plausivelmente considerada necessária e cuja conjunção com [D e M] formalmente resulta numa contradição” (Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity*, p. 165). Consequentemente, para demonstrar que o argumento do mal de Mackie fracassa, o teísta precisa demonstrar a mera possibilidade da consistência entre D e M. Segundo David Lewis, “...uma defesa não precisa ser verdadeira e não precisa ser plausível; possibilidade é suficiente. E não possibilidade epistêmica, ou possibilidade ‘real’ dadas as circunstâncias e leis da natureza; apenas possibilidade ‘lógica ampla’.” (Lewis, David (1993) “Evil for Freedom's Sake?,” p. 3 da versão disponível online: <http://philosophyfaculty.ucsd.edu/faculty/rarneson/Courses/Lewisphil1reading.pdf>)

capacidade de fazer tudo o que é logicamente possível. Um ser onipotente não poderia criar um círculo quadrado ou fazer com que $2+2=5$, ou, como veremos adiante, fazer com que alguém faça algo livremente.

Portanto, a refutação do problema lógico do mal pode passar pela refutação tanto de L como de P1. Embora Plantinga forneça os argumentos necessários para a refutação de P1, a estratégia por ele adotada passa essencialmente pela demonstração, através de sua versão da Defesa do Livre-Arbítrio, da não necessidade de L. Mas o objetivo de Plantinga vai além da refutação do argumento de Mackie. Ele quer estabelecer a consistência de D com M diante da possibilidade de Deus possuir conhecimento daquilo que as criaturas livres fariam se colocadas em determinadas circunstâncias. E para isso ele desenvolve a sua Defesa do Livre Arbítrio que emprega o conceito de Depravação Transmundial (DTM).

A Defesa do Livre-Arbítrio de Alvin Plantinga

Tendo demonstrado a não-necessidade de P1 e L, Plantinga procura demonstrar a consistência de D e M. Para realizar essa demonstração o que Plantinga precisa é de uma proposição R que, em conjunção com D, implique M.

O coração da Defesa do Livre-Arbítrio, de acordo com Plantinga, é “a afirmação de que é possível que Deus não pudesse criar um universo contendo bens morais (ou tantos bens morais quanto este contém) sem criar um contendo males morais.”⁹ Isso porque, ao decidir criar criaturas com liberdade significativa, a criação de um mundo que contenha bens morais seria um empreendimento cooperativo entre Deus e tais criaturas, as quais, estando livres para produzir bens morais, também estariam livres para produzirem males morais. Ou como coloca Plantinga,

O ponto essencial da Defesa do Livre-Arbítrio é que a criação de um mundo contendo bens morais é um empreendimento cooperativo; ela requer ação conjunta não-coerciva de criaturas significativamente livres. Mas então a atualização de um mundo W contendo bens morais não depende somente de Deus; também depende do que as criaturas significativamente livres de W fariam se Deus as tivesse criado e

⁹ Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity*, p. 167.

colocado nas situações que Deus contém. É claro que cabe a Deus criar ou não criaturas livres; mas se Ele almeja produzir bens morais, então Ele deve criar criaturas significativamente livres de cuja cooperação Ele deve depender. Assim, o poder de um Deus onipotente é limitado pela liberdade que Ele confere às Suas criaturas.¹⁰

Para demonstrar essa afirmação, Plantinga apresenta e defende os conceitos de *Lapso de Leibniz* e o de *Depravação Transmundial*. Através do Lapso de Leibniz, Plantinga procura demonstrar que, ao decidir criar criaturas com liberdade significativa, Deus abre mão da possibilidade de atualizar todos os mundos possíveis¹¹. E através da DTM, Plantinga procura demonstrar que, dado o conjunto de mundos possíveis que se tornam disponíveis para Deus quando Ele decide criar criaturas livres, não é possível criar um mundo com bens morais sem males morais.

Segundo o filósofo G. W. Leibniz, antes de criar o cosmos, Deus se deparou com uma infinidade de mundos que Ele poderia atualizar. Sendo um ser perfeito, dotado de onipotência, onisciência e onibenevolência, Deus decidiu criar o melhor dos mundos possíveis. Uma das características presentes no melhor dos mundos possíveis, no entanto, seria a existência de males. Um exame detalhado da resposta de Leibniz para

¹⁰ Ibid, p. 189. Em *God, Freedom and Evil*, Plantinga apresenta o coração da Defesa do Livre-Arbítrio nos seguintes termos:

[N]ós podemos fazer uma declaração preliminar da Defesa do Livre-Arbítrio como segue. Um mundo contendo criaturas livres que são significativamente livres (e desempenham livremente mais ações boas que más) tem um valor maior, tudo o mais constante, que um mundo não contendo quaisquer criaturas livres. Agora Deus pode criar criaturas livres, mas Ele não pode causá-las ou determiná-las a fazer somente o que é certo. Pois se Ele assim o fizer, então elas não são significativamente livres no fim das contas; elas não fazem o que é correto livremente. A fim de criar criaturas capazes de bens morais, portanto, Ele deve criar criaturas capazes de males morais; e Ele não pode dar a essas criaturas a liberdade de fazer o mal e ao mesmo tempo impedi-las de agir desse modo. Infelizmente, algumas das criaturas livres que Deus criou fizeram escolhas erradas no exercício de suas liberdades; esta é a fonte do mal moral. O fato de que criaturas livre às vezes fazem escolhas erradas, porém, não conta contra a onipotência nem a benevolência de Deus; pois Ele poderia ter impedido a ocorrência do mal moral apenas pela remoção da possibilidade de bens morais (Plantinga, Alvin (1974) *God, Freedom and Evil*, p. 31).

¹¹ Ao dotar as criaturas com liberdade significativa, Deus teria aberto mão da possibilidade de criar qualquer mundo possível. O conjunto de mundos disponíveis a Deus a partir dessa decisão foi chamado por Thomas Flint de mundos exequíveis ou factíveis [*feasible worlds*]. Ver capítulo 3 para uma discussão mais detalhada.

o problema do mal está, contudo, além do escopo desta dissertação. O importante é notar que Mackie, partindo de raciocínio semelhante, conclui que um ser dotado dessas perfeições criaria um mundo sem males, e que, conseqüentemente, a existência do mal mostraria que o conceito de Deus é incoerente.

Contra Leibniz e Mackie, Plantinga defende, portanto, que, ao decidir criar criaturas livres, as opções de Deus se tornariam mais limitadas. Isso é ilustrado pelo exemplo de Curley Smith, prefeito de Boston, o Berço da América, que recebe uma oferta de propina do secretário de transportes para que fossem realizadas modificações no projeto de construção de uma nova rodovia de modo que a Antiga Igreja do Norte não mais precisasse ser destruída. Tomo a liberdade aqui de, como todo bom patriota, nacionalizar o exemplo de Plantinga. Ao invés de Curley Smith, teremos Epaminondas da Silva, prefeito do Rio de Janeiro, a Cidade Maravilhosa, ao qual é oferecida propina para favorecer a empreiteira Faz Tudo e um Pouco Mais Ltda. em licitação para a construção de um hospital.

O raciocínio de Plantinga é o seguinte. Suponhamos que, no mundo W , Epaminondas, agindo livremente e de acordo com a máxima de que “todo homem tem seu preço,” teria aceitado R\$ 100 mil da empreiteira; e que no mundo W^* , idêntico ao mundo W até aquele ponto, Epaminondas teria rejeitado esse *presente*, por assim dizer. Sendo significativamente livre, a decisão entre aceitar ou não o montante, compete tão somente a ele. Caberia, portanto, a Epaminondas decidir qual mundo seria atualizado – W ou W^* . Se Epaminondas tivesse rejeitado a propina, Deus não poderia atualizar W . E se Epa – como ele também é afetosamente conhecido – a tivesse aceitado, Deus não poderia ter atualizado W^* .

Sendo C a situação [*state of affairs*] em que o suborno de R\$ 100 mil é oferecido a Epa, A a situação em que Epa aceita ser subornado, \bar{A} a situação em que ele o rejeita, e GC significando que Deus atualiza fortemente¹² C , pode-se dizer que um dos dois contrafatuais abaixo é verdadeiro:

¹² A diferença entre atualização fraca e atualização forte é, essencialmente, entre a atualização que envolve, respectivamente, mundos em que a atualização é um processo cooperativo entre Deus e

GC → A

GC → \bar{A}

Em W Deus atualiza muitas outras situações além de C, a serem simbolizadas por T. T inclui todas as situações que Deus atualiza *fortemente* em W. O mesmo vale para W*.

GT → A

representa o fato de que, se Deus tivesse atualizado T, Epaminondas teria aceitado a propina, e, assim, W teria sido atualizado.

E

GT → \bar{A}

representa o fato de que, se Deus tivesse atualizado T, Epaminondas teria rejeitado a propina, e, assim, W* teria sido atualizado.¹³

Em nenhum mundo possível Deus poderia atualizar *fortemente* qualquer das opções acima. Uma vez que a decisão entre aceitar e rejeitar o suborno pertence somente a Epaminondas, depende de Epaminondas se A, e, conseqüentemente, W, ou \bar{A} e, conseqüentemente, W*, é obtido. Nesse caso, Deus atualizaria um desses mundos

criaturas livres, e aqueles em que a atualização não envolve criaturas livres. Plantinga define atualização forte e atualização fraca do seguinte modo:

Digamos que Deus atualiza fortemente uma situação S se e somente se ele faz com que S seja atual e com que todas as situações contingentes S* sejam atuais de tal modo que S inclua S*; e digamos que Deus atualiza fracamente uma situação S se e somente se ele atualiza fortemente uma situação S* que implica contrafactualmente S. (Atualização forte é assim um caso especial de atualização fraca.) Então Deus poderia ter atualizado fracamente uma situação S se e somente se há uma situação S* tal que (1) estava em seu poder atualizar fortemente S*, e (2) se caso ele tivesse atualizado S* fortemente, então S teria sido atual. Então o que o ateólogo está dizendo é que Deus poderia atualizar fracamente todos os mundos possíveis; e o Defensor do Livre-Arbítrio deve mostrar que há alguns mundos possíveis que Deus não poderia ter atualizado fracamente, e que é possível que entre eles estejam todos os mundos contendo bens morais mas nenhum mal moral. In Plantinga, Alvin (1985) "Self-Profile," p. 49.

¹³ Na formulação original de Plantinga temos "representa o fato de que, se Deus tivesse atualizado W, Epaminondas teria aceitado a propina" e "representa o fato de que, se Deus tivesse atualizado W*, Epaminondas teria rejeitado a propina." Agradeço a Luis Fernando Rosa pela sugestão de alteração da formulação de Plantinga de modo a representar adequadamente a formalização proposta pelo autor.

somente *fracamente*, isto é, dependendo da cooperação da criatura livre. Essa impossibilidade de atualizar *fortemente* qualquer mundo possível é o que Plantinga chama de Lapso de Leibniz¹⁴, que é o mesmo lapso cometido pelo ateuólogo¹⁵ defensor do argumento lógico do mal.

Com o Lapso de Leibniz apresentado, Plantinga pode proceder à apresentação de DTM. Sendo, então, o caso de que Deus possa atualizar *fortemente* somente situações que não envolveriam decisões livres das criaturas, conclui-se, então, que Deus não teria controle sobre a quantidade de males e bens morais existentes no mundo, correto? Mas, retruca o ateuólogo: não seria possível que Deus, sabendo como as criaturas livres se comportariam em cada situação, atualizasse um mundo em que somente as criaturas que não realizassem ações moralmente erradas em nenhuma situação fossem criadas? Ou, alternativamente, não seria possível que Deus atualizasse um mundo ordenado de tal forma que as criaturas livres não fossem colocadas em situações nas quais Ele saberia que elas realizariam ações moralmente erradas? A resposta de Plantinga é, sim, tudo isso é possível, mas também é possível que não existam criaturas livres que, estando diante de situações que exijam escolhas morais significativas, nunca realizem ações moralmente erradas. Sendo assim, a atualização de um mundo contendo criaturas com liberdade significativa em que haja somente bens morais e nenhum mal moral poderia estar além do alcance de Deus. Ou seja, a defesa de DTM requer a extrapolação do Lapso de Leibniz,

¹⁴ Manis oferece um excelente resumo da ideia expressa pelo Lapso de Leibniz:

A ideia é esta. Suponhamos que, se uma pessoa fosse deixada livre para escolher entre A e \bar{A} na situação S, ela de fato escolhesse A. Se esse é o caso, então Deus não poderia atualizar a situação que inclui tanto (1) *P sendo livre em S* como (2) *P escolhendo \bar{A} em S*, muito embora as situações descritas pela combinação de (1) e (2) obtenham em um mundo possível. Plantinga entende isso como demonstração de que a afirmação do ateuólogo de que *Deus, se onipotente, poderia ter atualizado simplesmente qualquer mundo que Ele quisesse* é falsa. (Manis, Zachary (2006) "On Transworld Depravity and the Heart of the Free Will Defense," p. 154)

¹⁵ O ateuólogo, tal como a palavra tem sido utilizada nas discussões sobre o problema do mal, é a pessoa empenhada em formular argumentos contra a existência de Deus, em contraste com a figura do teólogo natural, empenhado na formulação de argumentos a favor da existência de Deus.

Talvez o que Deus sabe é que se ele criar [Epaminondas], e fizer com que ele seja livre com relação a A, e atualizar qualquer situação S, então [Epaminondas] agirá de forma moralmente errada em relação a A. Mas talvez isso seja verdadeiro em relação a qualquer outra situação em que Deus pudesse criar [Epaminondas] e conferi-lo com liberdade significativa; isto é, talvez Deus saiba antecipadamente que, não importa em que circunstâncias Ele coloque [Epaminondas], tão logo Ele lhe dê liberdade significativa, ele irá realizar ao menos uma ação errada.¹⁶

É importante notar que Plantinga não está defendendo que Epaminondas, ou qualquer outra pessoa, *de fato* realizaria ao menos uma ação moralmente errada se lhe fosse conferida liberdade significativa. O que Plantinga propõe é que esse cenário é *possível* e que, se for verdadeiro, então sofreríamos do que ele chama de Depravação Transmundial. E a Defesa do Livre-Arbitrio não exige que esse cenário seja verdadeiro, mas tão somente que seja possível. Se DTM é ao menos possível, o ateólogo terá fracassado em sua defesa de que D e M são inconsistentes.

Plantinga define Depravação Transmundial do seguinte modo:

DTM: Uma essência E sofre de DTM se e somente se para todo mundo W tal que E contenha as propriedades é significantemente livre em W e faz sempre o que é correto em W, há uma situação [*state of affairs*] T e uma ação A tal que:

- (1) T é a situação máxima que Deus atualiza fortemente em W,
- (2) A é moralmente significativo para a instanciação de E em W, e
- (3) se Deus tivesse atualizado fortemente T, a instanciação de E teria dado errada em relação a A.¹⁷

Tendo defendido DTM, Plantinga pode agora apresentar R, a proposição que, em conjunção com D, implica M:

¹⁶ Ibid, p .186.

¹⁷ Ibid, p. 188.

R: Deus criou um mundo contendo bens morais, mas estava além de Sua capacidade criar um mundo contendo bens morais sem criar um contendo males morais, uma vez que todas as essências sofrem de DTM.

Com R, Plantinga teria sido capaz de demonstrar a possibilidade de que, tendo Deus decidido criar criaturas livres, a criação de um mundo sem males morais não seria algo exequível. Mas teria Plantinga realmente sido bem-sucedido nessa demonstração? A tese da DTM tem sido alvo de objeções recentemente.¹⁸ Uma delas (a de Richard Otte¹⁹) inclusive levou Plantinga²⁰ a reconhecer que a sua definição original de DTM era necessariamente incorreta e a incorporar a sugestão de reparo oferecida por Otte.

O problema com a definição original, de acordo com Otte, é que há uma descrição de mundo possível na qual não é possível que uma pessoa sofra de DTM. Segundo a reelaboração do mundo descrito por Otte realizada por Plantinga, se todas as essências sofrem de DTM,

segue que a essência de Adão sofre dela; então para todo mundo W no qual Adão sempre faz somente o que é certo, há uma ação A tal que se Deus atualizasse fortemente T(W), Adão erraria em relação a A. Agora suponhamos que W é um mundo possível em que Adão é significativamente livre, mas faz somente o que é certo – e que, além disso, Deus elogia ele (em seu leito de morte, talvez) por agir assim. Então T(W) inclui Deus elogiando Adão por sempre fazer o que é certo; nesse caso, entretanto, não pode ser o caso de que se Deus tivesse atualizado fortemente T(W), Adão teria errado em relação a alguma ação A. Nenhum mundo possível contém Adão fazendo algo de errado e Deus o elogiando por sempre fazer o que é certo. Consequentemente, há um mundo

¹⁸ Ver DeRose, Keith (1991) "Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil;" Howard-Snyder, Daniel e Hawthorne, John (1998) "Transworld Sanctity and Plantinga's Free Will Defense;" Bergmann, Michael (1999) "Might-Counterfactuals, Transworld Untrustworthiness and Plantinga's Free Will Defense;" Rasmussen, Joshua (2004) "On Creating Worlds Without Evil – Given Divine Counterfactual Knowledge;" Himma, Kenneth Einar (2012) "Plantinga's Version of the Free Will Argument: The Good and Evil that Free Beings Do;" Almeida, Michael (2004) "Ideal Worlds and the Transworld Untrustworthy;" Almeida, Michael (2012) "The Logical Problem of Evil Regained;" Pruss, Alexander (2012) "A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense."

¹⁹ Otte, Richard (2009) "Transworld Depravity and Unobtainable Worlds."

²⁰ Plantinga, Alvin (2009) "Transworld Depravity, Transworld Sanctity, & Uncooperative Essences."

possível W em que Adão faz somente o que é certo que não é tal que se Deus tivesse atualizado fortemente $T(W)$, Adão teria errado com relação a alguma ação A . A essência de Adão, portanto, não sofre de DTM; conseqüentemente, dada essa definição de DTM, tanto (TW) como R são falsos.²¹

O corolário disso é que, dada a definição original de DTM, é necessariamente falso que todas as essências sofrem de DTM e, então, a proposição R que, em conjunção com D implicaria M , é necessariamente falsa.

A solução encontrada por Otte passa por levar em conta o tempo em que a ação A é realizada e o que outras criaturas poderiam fazer durante o segmento inicial t . Num mundo com Adão e Abel, Adão poderia ter impedido que Abel vivesse tempo suficiente para ter a oportunidade de se deparar com decisão moral significativa. Este segundo problema é solucionado, de acordo com Otte, “ao olharmos para a situação contrafactual em que o segmento inicial de W até t é atualizado fracamente ao invés de olharmos para a situação contrafactual em que Deus atualiza fortemente o segmento inicial de W até t .”²² Plantinga resume a definição de DTM adotada por Otte após essas e outras considerações do seguinte modo,

DTM₃: E sofre de DTM se e somente se para todo E mundo perfeito W , há uma ação A no tempo t tal que se Deus tivesse atualizado fracamente $t^*I(W)$, E teria errado em relação a A .²³

Otte também sugere uma proposição mais fraca que DTM e também capaz de demonstrar que a atualização de um mundo perfeito estaria além do poder de Deus. Essa proposição procura demonstrar que todos os mundos perfeitos estariam entre os mundos não-obtíveis [U]:

²¹ Ibid., p. 180.

²² Otte, Richard (2009) “Transworld Depravity and Unobtainable Worlds,” p. 8 da versão online: <http://people.ucsc.edu/~otte/articles/otte.twd.pdf>

²³ Ibid, p. 181. Nas páginas 179-81, Plantinga expõe a definição das novas notações utilizadas: que E seja a instanciada da essência E ; que E -mundo perfeito seja um em que E é exemplificada; que W seja um mundo em que E é livre com respeito a ação A ; que $tI(W)$ seja o segmento inicial t de W ; e t^* seja posterior a t .

U: Para todo mundo perfeito W , há uma essência E e uma ação A no tempo t tal que E é exemplificada em W , e se Deus atualizasse o segmento inicial t de W , E erraria em relação a A .^{24, 25}

Plantinga incorpora a sugestão de U de Otte e, no mesmo artigo, após defender DTM_3 da crítica de Daniel Howard-Snyder e John Hawthorne, utiliza U para garantir que, ainda que a tese de *Santidade Transmundial (STM)*²⁶ desses autores seja bem-sucedida contra DTM_3 , ela não seja suficiente para refutar R.

²⁴ Síntese de Plantinga, *Ibid.*, p. 182.

²⁵ Otte explicita a noção de mundos não-obtíveis do seguinte modo:

A ideia é que se um mundo W é não-obtível, então Deus não pode criar W , porque Deus não pode atualizar um segmento de W no qual todas as escolhas são boas. Não há nada que Deus pudesse fazer que resultaria em W ser atual. Se há uma escolha inicial em W , a pessoa teria errado naquela escolha. Se não há uma primeira escolha em W , não importa quão longe formos, sempre haverá uma escolha má anterior; não há um segmento inicial do mundo no qual haveria somente escolhas boas.

A fim de fundamentar uma defesa do livre-arbítrio no conceito de um mundo não-obtível, o defensor do livre-arbítrio alegará que é possível que todos os mundos em que as pessoas somente escolhem o bem é não-obtível. Sendo assim, é possível que Deus não pudesse atualizar bens morais e nenhum mal moral. Isso daria a Deus uma razão para permitir o mal no mundo.

Otte, Richard (2009) "Transworld Depravity and Unobtainable Worlds," p. 10 da versão online.

E a vantagem de uma Defesa do Livre-Arbítrio baseada em mundos não-obtíveis sobre uma Defesa baseada em DTM é colocada por Otte do seguinte modo:

A hipótese de que todos os mundos moralmente perfeitos são não-obtíveis apenas exige que se Deus tentasse atualizar um mundo moralmente perfeito, ao menos uma essência faria algo de errado em algum ponto. Uma defesa do livre-arbítrio baseada na possibilidade de todos os mundos perfeitos serem não-obtíveis não exige tanto quanto uma defesa do livre-arbítrio baseada na possibilidade de que todas as essências sofram de depravação transmundial. *Ibid.*, p. 12.

²⁶ A tese de Howard-Snyder e Hawthorne é de que há uma proposição que é tão plausível quanto DTM e que não é compossível com R. Sendo assim, se uma das proposições é verdadeira a outra não o é. A proposição apresentada é

S: Necessariamente, ao menos uma essência é abençoada com santidade transmundial (1998, p. 5).

A definição de santidade transmundial de Howard-Snyder e Hawthorne é resumida por Plantinga como

De qualquer modo, poderia a Defesa do Livre-Arbítrio sobreviver sem DTM ou U? Parece que certamente sim. O objetivo da tese de DTM consistia em demonstrar que era possível que Deus não pudesse criar um mundo com bens morais sem a existência de males morais, e, assim, estabelecer de forma definitiva a consistência de D e M. Na ausência das teses de DTM e de U, pareceria suficiente ao teísta a mera apresentação de descrição de situações que, em conjunção com a liberdade significativa das criaturas, seriam necessárias para que Deus criasse um mundo melhor do que um mundo sem essa conjunção de situações²⁷. Isso, ao que parece, seria suficiente para demonstrar a possibilidade de Deus ter razões moralmente suficientes para permitir o mal. Além disso, como defendido pelos teístas céticos, o ônus da prova do ateólogo de demonstrar que os males existentes no mundo são gratuitos é insustentável. Como veremos, a complexidade consequencial da história e os chamados efeitos de sistema tornam impossível, para seres como nós, a demonstração de que este mundo poderia ser reconfigurado de modo a se obter um mundo com menos males. Sendo assim, o núcleo da Defesa do Livre-Arbítrio, isto é, a afirmação de que, como coloca Otte, “não há base para a afirmação de que Deus não poderia possivelmente ter uma razão para permitir o mal” permaneceria intacto.

Paul Draper resume as dificuldades enfrentadas pelo argumento lógico do mal do seguinte modo:

Os argumentos lógicos do mal são uma espécie em extinção (já extinta?). Uma razão para isso é a seguinte. Uma vez que até mesmo o poder de um ser onipotente teria limitações lógicas, tal ser poderia produzir bens que implicam logicamente a existência (ou possibilidade) de M apenas pela permissão de M (ou sua possibilidade). Então, até onde conseguimos enxergar, até mesmo um ser onipotente e onisciente

STM: Uma essência *E* possui STM se e somente se para cada segmento inicial *S* de um mundo *W* perfeito, não é o caso que se *S* fosse atual, *E*+ erraria em relação a alguma ação (2009, p. 184).

²⁷ Exemplo de situação desse tipo é oferecido pelo próprio Plantinga em “Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa,’” teodiceia desenvolvida por Plantinga, segundo a qual os melhores mundos que Deus poderia atualizar seriam aqueles que conteriam o bem da encarnação e da expiação de nossos pecados pela morte sacrificial de Jesus Cristo, segunda pessoa da Trindade Divina, o que exigiria a existência de pecado e, portanto, de mal causado por criaturas com liberdade significativa. Ver Plantinga, Alvin (2004) “Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa.’”

pode ser forçado a permitir M para que algum bem importante seja obtido. O nosso conhecimento de bens e males e as relações lógicas entre eles é limitada demais para se provar que esse não é o caso. Em suma, argumentos lógicos do mal falhariam por causa de uma tese cética não probabilística: dadas as nossas limitações cognitivas, não estamos em posição de provar que M é falso.²⁸

Vejam, portanto, no que consiste exatamente o teísmo cético. Antes, porém, é preciso entender os argumentos evidencial e probabilístico do mal.

O Problema Evidencial do Mal e o Teísmo Cético

Com a impressionante Defesa do Livre-Arbítrio oferecida por Plantinga o debate se deslocou do argumento lógico para o argumento evidencial do mal. Neste capítulo, examinaremos os três principais argumentos evidenciais, apresentados por William Rowe²⁹, William Rowe³⁰ e Paul Draper³¹, seguidos de uma breve exposição das principais críticas que têm sido apresentadas, o que nos dará a oportunidade de introduzir a abordagem teísta cética para a defesa do teísmo frente ao problema evidencial do mal.

William Rowe defendeu por cerca de vinte anos um argumento indutivo do mal com duas premissas que levariam à conclusão de que Deus não existe. A formulação inicial, apresentada no artigo *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism*, de 1979, era essencialmente a que segue.

A primeira premissa afirma que há casos de sofrimento humano e animal intensos que um ser onipotente poderia impedir sem que bens maiores fossem abdicados ou sem que fosse necessário permitir outros males igualmente ruins ou mesmo piores. Rowe utiliza um exemplo específico de mal desse tipo (que passou a ser amplamente utilizado nas discussões subsequentes sobre o problema do mal) e convida o leitor a

²⁸ Draper, Paul (1996) "The Skeptical Theist," pp. 177, 178.

²⁹ Rowe, William (1979) "The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism."

³⁰ Rowe, William (1996) "The Evidential Argument from Evil: A Second Look;" Rowe, William (1998) "Reply to Plantinga."

³¹ Draper, Paul (1989) "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists."

ponderar se seria plausível que esse mal não poderia ter sido prevenido por um ser onipotente sem que houvesse a perda de bens maiores ou a produção de outros males de igual ou maior magnitude, qual seja, o caso de um veado que se encontra cercado pelas chamas de um incêndio florestal e enfrenta uma morte lenta e agonizante.

A segunda premissa afirma que um ser onipotente, onisciente e totalmente bom preveniria a ocorrência de males intensos a menos que isso resultasse na perda de bens maiores ou produzisse males ao menos igualmente ruins.

Disso se conclui que um ser onipotente, onisciente e totalmente bom não existiria.

Segundo Rowe, enquanto a segunda premissa expressa uma crença comum a muitos teístas e ateus, podendo ser considerada uma condição necessária, embora não suficiente, para que Deus não previna determinado caso de sofrimento, ele reconhece que a primeira premissa não estabelece uma relação de necessidade e que, portanto, a conclusão do argumento não é algo que fica estabelecido de forma indubitável³². Mas,

³² Isso é reconhecido por Rowe do seguinte modo (p. 4):

Poderia um ser onipotente e onisciente ter impedido a morte aparentemente sem propósito de um veado? A resposta é óbvia, como o próprio teísta insistirá. Um ser onipotente e onisciente poderia ter facilmente impedido que um veado fosse queimado terrivelmente, ou, dada a queimadura, ter evitado que o veado sofresse intensamente terminando sua vida rapidamente, ao invés de permitir que ele se encontrasse em terrível agonia por vários dias. Uma vez que o sofrimento intenso do veado poderia ter sido prevenido e, até onde consigo ver, sem propósito, não parece que a premissa (1) do argumento é verdadeira, que realmente existem casos de sofrimento intenso que um ser onipotente e onisciente poderia ter prevenido sem que fossem eliminados bens maiores ou permitidos males igualmente ruins ou piores.

Deve ser reconhecido que o caso da morte aparentemente sem propósito do veado não prova que (1) é verdadeiro. Pois embora nós não consigamos ver como o sofrimento do veado é necessário para se obter algum bem maior (ou para prevenir algum mal igualmente ruim ou pior), não se pode concluir disso que não é necessário. Afinal de contas, nós nos surpreendemos frequentemente com a maneira pela qual coisas que pensávamos estarem desconectadas na verdade estão intimamente conectadas. Talvez, dado tudo que sabemos, há algum bem que nos é familiar que contrabalança o sofrimento do veado com o qual aquele sofrimento está conectado de uma maneira que não conseguimos ver. Além disso, pode haver bens com os quais não estamos familiarizados, bens que ainda não imaginamos, com os quais o sofrimento do veado está conectado. De fato, parece ser necessário algo como onisciência de nossa parte antes que pudéssemos alegar sabermos que não há bens maiores conectados com o sofrimento do veado de tal maneira que um ser onipotente e onisciente não poderia ter alcançado aquele bem sem permitir aquele sofrimento ou algum mal igualmente ruim ou pior. Então o caso do sofrimento do veado certamente não nos

embora não seja possível estabelecer com necessidade lógica a verdade da conclusão, Rowe defende, a primeira premissa fornece as condições de razoabilidade da conclusão; o argumento, em suma, estabeleceria que provavelmente Deus não teria razões moralmente suficientes para permitir determinados casos de sofrimento, portanto, que é racional duvidar da existência de Deus. O argumento de Rowe é, portanto, ao contrário do argumento de Mackie, um argumento indutivo, probabilístico ou “evidencial”, termo introduzido pelo próprio Rowe.

A formulação desse argumento foi sofrendo ligeiras alterações à medida que a discussão avançava. Em 1996, em *The Evidential Argument from Evil: A Second Look*³³, Rowe apresenta a seguinte reformulação do mesmo argumento, que já vinha sendo adotada como padrão para a discussão do argumento Roweniano:

Seja (E1) o caso do veado que fica cercado pelas chamas de um incêndio florestal, enfrentando uma morte lenta e agonizante, e (E2) o caso da criança de cinco anos de idade que é estuprada, espancada e estrangulada até a morte.

P: Nenhum bem que conhecemos justifica que um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom permita E1 e E2;

Portanto,

Q: Nenhum bem justifica que um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom permita E1 e E2;

Portanto,

Não-G: Um ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom não existe.

Rowe, no entanto, frente às críticas que recebeu, sobretudo da parte de Stephen Wykstra, acabou reconhecendo que a inferência de P para Q era problemática e decidiu abandonar a formulação desse argumento, preferindo apresentar um

capacita estabelecer a verdade de (1). In “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism,” In Howard-Snyder, Daniel. *Evidential Argument from Evil*, p. 4.

³³ Em Howard-Snyder, Daniel. *Evidential Argument from Evil*, pp. 262, 63.

argumento inteiramente novo, um “argumento melhor”, mas que manteve o caráter evidencial do primeiro.

Enquanto no primeiro argumento Rowe procedia de P a Q e de Q a não-G, o novo argumento procura ir diretamente de P a não-G. Rowe quer determinar se alguém cujo conhecimento consiste em k – o conhecimento de fundo relevante – teria razão para não crer em Deus – para não-G – ao tomar conhecimento de P. Isto é, Rowe quer determinar se $\Pr(G/P\&k) < \Pr(G/k)$, pois se assim for, então P é razão para não-G. E esse é o resultado ao qual Rowe acredita ter chegado. O novo argumento se vale da fórmula de Bayes e é resumido por Alvin Plantinga do seguinte modo:³⁴

$$\Pr(G/P\&k) = \Pr(G/k) \Pr(P/G\&k) / \Pr(P/k)$$

Rowe propõe que a probabilidade tanto de $\Pr(G/K)$ como de $\Pr(P/G)$ é 1/2:

$$\Pr(G/P\&k) = 1/4 / \Pr(P/k)$$

Para determinar $\Pr(P/k)$, Rowe emprega um princípio de média ponderada segundo o qual a probabilidade de P é a média das suas probabilidades sobre G&k e -G&k, sendo essas probabilidades contrabalançadas pelas probabilidades de G e -G sobre K:

$$\Pr(P/k) = \Pr(P/G\&k) \Pr(G/k) + \Pr(P/-G\&k) \Pr(-G/k)$$

cujos valores são 1/2, 1/2, 1, 1/2, respectivamente, totalizando

$$\Pr(P/k) = 3/4$$

Sendo assim, temos

$$\Pr(G/P\&k) = 1/3$$

Entre as críticas apresentadas contra o segundo argumento de Rowe provavelmente se destaca a de Alvin Plantinga em “Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil.” Segundo Plantinga, o segundo argumento de Rowe é mais fraco que o primeiro, pois, entre outros problemas, (1) “uma análise meramente formal dele

³⁴ Plantinga, Alvin (1998) “Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil,” p. 532-3.

mostra que ele é contrabalançado por outros argumentos com a mesma estrutura e força com uma conclusão inconsistente com a conclusão de Rowe;³⁵ e (2) ele seria um argumento a partir de evidência degenerada.

No que diz respeito a (1), Plantinga defende que o argumento ateu de Rowe a partir de P é contrabalançado por um argumento teísta a partir de

P*: Nem E1 nem E2 são tais que nós sabemos que nenhum bem conhecido justifica que um ser perfeito os permita.

A substituição na fórmula acima de P por P* e de G por -G produz o resultado de que “alguém cuja evidência total é k, portanto, e que vem a conhecer ou crer em P*, mas nada além disso, estará na situação em que a probabilidade de G em sua evidência total é 2/3.”³⁶

No que diz respeito a (2), ao dizer que o argumento de Rowe é um argumento a partir de evidência degenerada, Plantinga está dizendo que, estruturalmente falando, o argumento de Rowe busca mostrar que uma proposição A – a que ele está defendendo – “é provável com relação a uma parte da evidência tal que há uma parte estruturalmente isomórfica da evidência em relação à qual -A é ao menos igualmente provável.”³⁷

Plantinga apresenta dois exemplos estruturalmente semelhantes ao de Rowe que seriam argumentos a partir de evidência degenerada, desse modo mostrando que o argumento de Rowe sofre do mesmo problema. Um deles é o argumento dos pés descalços, que, resumidamente, diz:

[C]onsidere qualquer proposição A que você sabe que é implicada por -G onde $P(A/G\&k)$ é cerca de 1/2: parece que A resultará num argumento relevantemente como o de Rowe. Então suponhamos que você esteja neste momento descalço (B), e que a probabilidade de que você esteja descalço, dado G&k, seja 1/2.

³⁵ Ibid., 532.

³⁶ Ibid., 537.

³⁷ Ibid., p. 540.

Então tomemos P (i.e., o análogo do P de Rowe) para que esse argumento seja P: -GvB. Um pouco de aritmética mostra que $P(G/P\&k) = 1/3$, assim como no argumento de Rowe.

E argumentos pés descalços ateus podem ser contrabalançados por argumentos pés descalços teístas. Seria, portanto, trivialmente fácil encontrar argumentos probabilísticos a favor e contra o teísmo. Disso se conclui que argumentos a partir de evidência degenerada, entre os quais se encontraria o argumento de Rowe, seriam incapazes de fazer a discussão avançar. Como coloca Plantinga,

Claramente, nenhum argumento a partir de evidência degenerada será muito útil para qualquer pessoa: claramente eu não avanço a discussão apontando para uma parte apropriada da minha evidência total em relação à qual G é provável, se há uma parte estruturalmente isomórfica da evidência total em relação à qual não-G é provável.

Paul Draper, por outro lado, defendeu que a razão pela qual devemos rejeitar o teísmo é porque há uma hipótese superior ao teísmo e inconsistente com ele: a hipótese da indiferença (HI). De acordo com essa hipótese,

HI: Nem a natureza, nem a condição de seres sensíveis na Terra é resultado de ações benevolentes ou malevolentes exercidas por pessoas não humanas.³⁸

Draper compara o teísmo e a HI em relação a como essas hipóteses explicam dor e prazer no mundo (O) e defende que $P(O/HI)$ é muito maior que $P(O/\text{teísmo})$.

Richard Otte, contudo, defende que, ainda que a hipótese da indiferença fosse mais provável que o teísmo genérico, Draper teria de mostrar que ela é superior a versões específicas de teísmo, como o cristianismo. E Otte sustenta que tanto o cristianismo como o islamismo e o judaísmo implicam a existência de mal no mundo, “e mesmo implicam muito a respeito de males específicos que ocorrem.”³⁹ Para Otte, então,

$P(O/\text{Cristianismo})$ é muito maior que $P(O/HI)$.

³⁸ Paul Draper (1989) “Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists,” p. 332.

³⁹ Otte, Richard (2000) “Evidential Arguments from Evil,” p. 3.

O que Draper estaria fazendo é argumentar contra versões específicas de teísmo através de argumentação contra um subconjunto de suas crenças – o teísmo genérico. Para Otte, um teísta poderia empregar o mesmo método de raciocínio contra o defensor da hipótese da indiferença:

Alguém que crê na hipótese da indiferença crê em muitas outras coisas, e sem dúvida há um subconjunto dessas crenças que são tais que a probabilidade do mal no mundo condicionado nelas não é tão alta quanto seria caso fosse condicionada no teísmo genérico.⁴⁰

Otte conclui, então, que “o padrão de raciocínio que Draper utiliza pode ser utilizado para defender qualquer posição; e isso é completamente incapaz de convencer.”⁴¹

Não obstante essas importantes objeções a essas diferentes versões do problema evidencial do mal, o tipo de objeção que tem produzido o maior volume de literatura é aquele que, em diversas formulações, ficou conhecido como teísmo cético. Trent Dougherty,⁴² por exemplo, cataloga quatro tipos de respostas teístas céticas ao problema evidencial do mal: a abordagem dos princípios epistêmicos, a abordagem das limitações cognitivas gerais, a abordagem do ceticismo modal/moral amplo, e a abordagem modal-moral focada.

A abordagem dos princípios epistêmicos foi inaugurada por Stephen Wykstra⁴³ e continua a ter nele o seu principal defensor. De acordo com Wykstra, o argumento evidencial do mal viola um importante princípio a respeito de sustentação evidencial, chamado por ele de Condição de Acesso Epistêmico Razoável (*Condition of Reasonable Epistemic Access*), ou CORNEA:

Com base na situação conhecida *s*, o ser humano *H* pode afirmar que ‘parece que *p*’ apenas se é razoável que *H* acredite que, dadas as suas faculdades

⁴⁰ Ibid., p. 4.

⁴¹ Ibid.

⁴² Dougherty, Trent (2014) “Skeptical Theism.”

⁴³ Wykstra, Stephen (1984) “The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of Appearance.”

cognitivas e o uso que ele fez delas, se p não fosse o caso, s provavelmente seria diferente do que é de algum modo discernível por H.⁴⁴

CORNEA funcionaria, portanto, como um teste de sustentação ou suporte evidencial. Tal como formulado, CORNEA pressupõe o princípio de obscuridade, segundo o qual,

Se existe um Deus que tem boas razões para permitir que exista sofrimento, é improvável que saibamos quais seriam essas razões na maioria dos casos.⁴⁵

Em defesa de tal obscuridade, Wykstra frequentemente recorre à analogia paterna:

Assim como espera-se que crianças pequenas não sejam capazes de enxergar as razões pelas quais os seus pais permitem que elas sofram de maneira justificada. Do mesmo modo, deveríamos esperar que não sejamos capazes de enxergar as razões pelas quais Deus permite-nos sofrer justificadamente.⁴⁶

CORNEA produziu e continua produzindo significativo interesse da parte dos filósofos envolvidos na discussão sobre o problema do mal. Algumas críticas importantes têm sido apresentadas contra esse princípio epistêmico, no entanto; em especial a alegação de que CORNEA violaria o princípio de fechamento epistêmico,⁴⁷ de que o princípio da analogia paterna é excessivamente fraco para estabelecer o teísmo cético,⁴⁸ e, talvez de maneira mais séria, de que CORNEA teria o condão de produzir um ceticismo mais generalizado que o pretendido por Wykstra e seus defensores.⁴⁹

⁴⁴ Ibid., p. 152.

⁴⁵ Dougherty, Trent (2014) "Skeptical Theism."

⁴⁶ Ibid.

⁴⁷ Para a crítica de violação do princípio de fechamento epistêmico, ver Graham, Andrew; Maitzen, Stephen (2007), "Cornea and Closure." Defesa de CORNEA frente a essa crítica podem ser encontradas em Wykstra, Stephen (2007) "Cornea, Carnap, and Current Closure Befuddlement."

⁴⁸ Críticas à analogia paterna remontam às respostas iniciais de Rowe, Russell e outros a CORNEA. Para um tratamento mais recente de objeções e contra-objeções ver, por exemplo, Dougherty, Trent (2011b) "Reconsidering the Parent Analogy."

⁴⁹ Essa crítica, como veremos adiante, é talvez a mais séria a ser enfrentada por teístas céticos, não somente da vertente corneana, mas também de outras, e, talvez, atingindo a todas as vertentes de teísmo cético. Essa crítica pode ser encontrada, por exemplo, em Almeida, Michael; Oppy, Graham

Essas objeções têm encontrado contra-objeções, e a discussão está longe de encerrada.⁵⁰

A abordagem das limitações cognitivas gerais, devida principalmente a William Alston, procura, como coloca Dougherty, “examinar detalhes particulares envolvidos na inferência do mal inescrutável⁵¹ ao sem justificção.” Alston lista seis detalhes desse tipo que, em conjunto, tornariam inviável a inferência de P a Q proposta pelo ateuólogo:

1. *Falta de dados.* Isso inclui, *inter alia*, os segredos do coração humano, a constituição e estrutura detalhadas do universo, e o passado e futuro remotos, incluída a vida após-túmulo, se ela existir.

2. *Complexidade maior do que aquela com a qual podemos lidar.* Sobretudo, há a dificuldade de sustentar enormes complexos de fatos, diferentes mundos possíveis ou diferentes sistemas de lei natural, junto na mente para avaliação comparativa.

3. *Dificuldade de determinar o que é metafisicamente possível ou necessário.* A partir do momento em que vamos além de modalidades conceituais e semânticas (e mesmo isso não é fácil) é notoriamente difícil encontrar bases suficientes para afirmações acerca do que é metafisicamente possível, dada a natureza essencial das coisas, o caráter exato das quais é frequentemente obscuro para nós e virtualmente sempre controverso. Essa dificuldade é multiplicada muitas vezes quando lidamos com mundos possíveis ou sistemas totais de ordem natural.

(2003) “Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil.” Defesas podem ser encontradas em, por exemplo, Bergmann, Michael; Rea, Michael (2005) “In Defense of Skeptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy.”

⁵⁰ Ver as três notas anteriores.

⁵¹ Males inescrutáveis são males para os quais não conseguimos encontrar razões que justificariam que Deus os permitisse.

4. *Ignorância da extensão total das possibilidades.* Isso é sempre problemático quando estamos tentando estabelecer conclusões negativas. Se nós não sabemos se há possibilidades além daquelas que pensamos, estamos numa posição muito ruim para mostrar que não pode haver razões divinas para se permitir o mal.

5. *Ignorância da extensão total dos valores.* Quando a questão é se algum bem está relacionado a E de tal modo a justificar Deus na permissão de E, estamos, devido à razão mencionada em 4, numa posição muito tibia para responder à questão de se nós não conhecemos em que medida há modos de valor além daqueles dos quais nós estamos conscientes. Pois nesse caso, até onde conseguimos enxergar, E pode ser justificado em virtude da sua relação com um dos bens desconhecidos.

6. Limite à nossa capacidade de fazer julgamentos de valor bem-considerados. O exemplo máximo disso é a dificuldade de fazer avaliações comparativas de totalidades complexas amplas.⁵²

E Dougherty resume os seis pontos no seguinte argumento:

A. Estamos sujeitos às limitações cognitivas listadas de 1 a 6.

B. Se estamos sujeitos às limitações cognitivas listadas de 1 a 6, então não estamos em posição de julgar se há males sem propósito [*pointless*] com base em males inescrutáveis.

C. Portanto, não estamos em posição de julgar se há males sem propósito com base em males inescrutáveis.⁵³

Para os defensores da abordagem do ceticismo modal/moral amplo, como Peter van Inwagen, e em linha com os pontos 3 e 4 da lista de limitações cognitivas de Alston, não há razão para se crer que intuições modais distantes de questões corriqueiras da

⁵² Alston, William (1996/1991) "The Evidential Argument from Evil and the Human Cognitive Condition," p. 120.

⁵³ Dougherty, Trent (2014) "Skeptical Theism."

vida são confiáveis, e o mesmo também valeria para intuições morais. Dougherty elabora o seguinte argumento para o ceticismo modal/moral amplo:

1. As nossas intuições modais não conectadas à vida diária não são confiáveis.
2. A inferência dos males inescrutáveis para os males sem propósito é justificada somente se certas intuições modais não relacionadas à vida diária são confiáveis.
3. Portanto, a conclusão de que existem males sem propósito não é justificada.⁵⁴

O teísmo cético de van Inwagen tem como alvo principal o argumento de Paul Draper de que a quantidade de males que encontramos no mundo é mais provável na hipótese da indiferença do que no teísmo. O argumento de van Inwagen contra o argumento de Draper pode ser entendido melhor através da modificação da segunda premissa do argumento acima,

- 2'. Uma conclusão acerca dos valores de probabilidade de haver o sofrimento que efetivamente existe é, dado o teísmo, justificada somente se certas intuições modais não relacionadas à vida diária forem confiáveis.

A partir dessa alteração, a conclusão obtida é

- 3'. Portanto, qualquer conclusão acerca do valor da probabilidade de haver o sofrimento que efetivamente existe não é, dado o teísmo, justificada.⁵⁵

A abordagem modal-moral focada caracteriza-se por fornecer uma versão mais moderada de ceticismo modal-moral em relação à abordagem de van Inwagen. Ao invés de afirmar que intuições modais-morais são em si problemáticas, teístas céticos defensores da versão mais moderada, como Michael Bergmann, defendem meramente que há certos limites às nossas intuições modais e morais que deveriam

⁵⁴ Ibid.

⁵⁵ Ibid. Nesse artigo Dougherty discute em relativo grau de detalhe possíveis objeções e respostas ao teísmo cético de van Inwagen.

ser admitidas. Nesse sentido, a formulação das seguintes quatro teses cétricas, por Bergmann, tornou-se clássica e é amplamente tratada como a formulação padrão das teses básicas do teísmo cético:

(ST1) Não temos motivo para pensar que os bens possíveis que conhecemos são representativos dos bens possíveis que efetivamente existem.

(ST2) Não temos motivo para pensar que os males possíveis que conhecemos são representativos dos males possíveis que efetivamente existem.

(ST3) Não temos motivo para pensar que as relações de implicação que conhecemos entre bens possíveis e a permissão de males possíveis são representativas das relações de implicação que existem entre bens possíveis e a permissão de males possíveis.

(ST4) Não temos motivo para pensar que a totalidade de valor ou desvalor moral que percebemos em situações [*states of affairs*] complexas reflete corretamente a totalidade de valor ou desvalor moral que efetivamente existe.⁵⁶

A principal crítica a essa formulação é a de que ela não teria como evitar o ceticismo moral mais amplo, que abarcaria o conhecimento de bens morais, e, portanto, levaria à incapacidade de discernir quando determinada ação produziria consequências boas ou más, produzindo, portanto, paralisia diante de dilemas morais ou mesmo das questões morais corriqueiras.

Em *Commonsense Skeptical Theism*, Bergmann defende a compatibilidade de uma epistemologia do senso comum com o teísmo cético, e nesse percurso, as suas quatro teses da acusação de que elas implicariam a nossa incapacidade de formular

⁵⁶ Esta formulação aparece em vários artigos de Bergmann, como, por exemplo, Bergmann, Michael (2001) "Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil;" Bergmann, Michael; Rea, Michael (2005) "In Defense of Skeptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy;" Bergmann, Michael (2009), "Skeptical Theism and the Problem of Evil;" Bergmann, Michael (2012) "Commonsense Skeptical Theism."

juízos morais minimamente adequados para a tomada de decisão frente a dilemas morais ou mesmo a questões morais corriqueiras. Segundo Bergmann, uma epistemologia do senso comum é perfeitamente compatível com uma abordagem teísta cética, uma vez que, embora uma epistemologia do senso comum se caracterize pela defesa de que sabemos boa parte daquilo que tomamos como cotidianamente como sendo conhecimento, ela não diz que somos oniscientes. Pelo contrário, o defensor do senso comum admitirá que há uma infinidade de coisas que não conhecemos. Como coloca Bergmann, referindo-se a uma hipotética praticante de uma epistemologia do senso comum,

Ela crê que há muitos fatos sobre o universo físico dos quais somos ignorantes – fatos sobre o que está acontecendo no nível subatômico ou em galáxias distantes ou em outros planetas em nosso sistema solar ou mesmo do outro lado da cidade ou atrás de uma porta próxima. Há muito a respeito do que outros estão pensando ou sentindo que ela não sabe, muito do seu próprio passado que ela não consegue se lembrar e muitas verdades lógicas, matemáticas e morais a respeito das quais ela está no escuro. Nenhuma dessas afirmações de ignorância parece estar minimamente em tensão com suas alegações de conhecimento comunsensistas.⁵⁷

Mas e quanto às quatro teses teístas céticas de Bergmann? O praticante de uma epistemologia do senso comum poderia consistentemente aderir a elas? Uma maneira pela qual uma epistemologia do senso comum e o teísmo cético poderiam estar em tensão seria numa situação de decisão moral em que o senso comum diz que se deve realizar tal ação, mas que os princípios do teísmo cético mostram que não há razão para se crer que o resultado daquela ação no longo prazo seria bom. A solução que Bergmann propõe é a distinção entre ações que são intrinsecamente erradas, independentemente de suas consequências, e ações em que o conhecimento das consequências é mais importante. Neste segundo caso, a ação deveria considerar “as consequências que podemos esperar ao desempenhá-las e as alternativas vivas de desempenhá-las;” “refrear de desempenhá-las se as consequências razoavelmente esperadas de desempenhá-las parecem significativamente piores que as

⁵⁷ Bergmann, Michael (2012) “Commonsense Skeptical Theism,” pp. 5, 6.

consequências de algumas das alternativas vivas;” e “desempenhá-las se as consequências razoavelmente esperadas de desempenhá-las parecem significativamente melhores que as consequências de cada uma das alternativas vivas.”⁵⁸ A adoção racional desses princípios tornaria o praticante de uma epistemologia do senso comum capaz de conciliá-la com uma perspectiva teísta cética.

Justin McBrayer⁵⁹, por seu turno, apresenta uma lista da variedade de respostas teístas céticas ao problema evidencial do mal um pouco diferente, consistindo no argumento da analogia, no argumento das alternativas, no argumento das premissas capacitadoras⁶⁰, e no argumento da complexidade.

O argumento da analogia, como a própria expressão sugere, consiste num argumento a favor do teísmo cético que procede por meio de raciocínio analógico. O argumento da analogia paterna que vimos acima, adotado por Wykstra, entre outros, é a formulação mais comum desse tipo de raciocínio utilizado em defesa da tese teísta cética. Outro exemplo de argumento da analogia empregado nas discussões sobre o problema do mal é o da observação do trabalho de um especialista em alguma área de conhecimento, como um cientista, ou um músico, ou um jogador de xadrez, por alguém sem a expertise necessária para compreensão adequada do que está sendo realizado. Esse argumento da analogia alternativo é encontrado no trabalho de William Alston.⁶¹ Segundo Alston,

Eu olho para uma teoria do fenômeno quântico e sou incapaz de ver qualquer razão para as conclusões que ele tira. Isso me autoriza a supor que não há razão suficiente para as suas conclusões? Certamente que não se me falta a expertise requerida. Como posso esperar discernir suas razões se eu sou

⁵⁸ Ibid., p. 7. Frente a crítica de Stephen Wykstra, Bergmann propõe uma reformulação desses princípios em que “consequências esperadas” são substituídas por “valor esperado.” Ver *postscript* do artigo.

⁵⁹ McBrayer, Justin (2010a), “Skeptical Theism;” McBrayer, Justin (2010b) “Skeptical Theism.”

⁶⁰ Tradução de *enabling premises*.

⁶¹ Alston, William (1996) “Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil,” pp. 318, 319.

demasiadamente ignorante do assunto para acompanhar o que está acontecendo?

Como coloca McBrayer, “o fato de que um noviço não consegue enxergar uma boa razão para Kasparov ter feito determinada jogada não o justifica a pensar que não há nenhuma boa razão para a jogada de Kasparov.”⁶²

E, portanto, conclui Alston,

Por que a mesma resposta não deveria ser dada em relação à inferência de “eu não consigo ver qualquer razão suficiente para Deus permitir os sofrimentos de Bambi e Sue” para “Deus não tem razão suficiente para permitir isso”?

O argumento das alternativas diz que há alternativas que não podem ser descartadas e defesas que não foram pensadas. Assim sendo, não é possível descartar a possibilidade de Deus ter uma razão suficiente para permitir determinado mal. Assim, ao invés de fornecer uma defesa, o defensor do argumento das alternativas propõe que é suficiente a possibilidade de existência de defesas das quais não estamos cientes.

O argumento das premissas capacitadoras é baseado na ideia de que inferências *borrachudo*⁶³ requerem a sustentação de premissas capacitadoras plausíveis, e que isso não seria satisfeito em relação a inferências acerca do que Deus permitiria. De acordo com McBrayer, duas estratégias baseadas em premissas capacitadoras têm sido defendidas: estratégias da sensibilidade e estratégias da representatividade.

A primeira estratégia é empregada, por exemplo, pelo princípio CORNEA, utilizado para defender a tese de que não é razoável esperar que, se houver algum bem que compense determinado mal, nós seríamos capazes de discerni-lo. Princípio este sintetizado por Plantinga na frase: “dado que Deus tem uma razão para permitir esses

⁶² McBrayer, Justin (2010a) “Skeptical Theism,” p. 613.

⁶³ O *borrachudo* parece ser o inseto equivalente ao *noseeum* do original, que é um inseto extremamente pequeno de tal modo que, em circunstâncias normais, dificilmente conseguiríamos dizer, ao entrar, por exemplo, em um quarto, que não há um *noseeum* lá. Mesmo se houvesse um *noseeum* lá eu não seria capaz de identificá-lo. E segundo a condição de acesso epistêmico razoável de Wykstra, a inferência de P a Q seria válida somente se, caso Deus tivesse razões para permitir determinados males, eu provavelmente os reconheceria.

males, por que pensar que nós seríamos os primeiros a saber?”⁶⁴ O que torna CORNEA uma estratégia de sensibilidade é o fato dele se caracterizar por ser um critério contrafactual – o “se houvesse X, eu provavelmente o veria” – necessário para justificar a inferência de P (“eu não vejo X”) a Q (“não há X”).

A segunda estratégia é a da representatividade da amostra indutiva utilizada na inferência *borrachudo*: a inferência de P a Q é válida somente se a amostra que serve de base para a inferência é representativa do todo. Como coloca McBrayer, “eu não deveria confiar na minha evidência indutiva para concluir que todos os corvos são negros a menos que seja razoável que eu pense que a minha amostra de corvos é representativa de todos os corvos.”⁶⁵ Do mesmo modo, a inferência de que porque eu não vejo razão para Deus permitir determinado mal então não há razão não se justifica se eu não tenho razão para acreditar que a amostra de possíveis razões que eu conheço são representativas de todas as razões que existem.

A última resposta teísta cética para o problema do mal considerada por McBrayer é o argumento da complexidade. A um exame mais detalhado desse argumento será dedicado o próximo capítulo.

⁶⁴ Plantinga, Alvin (2000) *Warranted Christian Belief*, p. 482.

⁶⁵ McBrayer, Justin (2010a) “Skeptical Theism,” p. 615.

CAPÍTULO 2 – COMPLEXIDADE E O PROBLEMA DO MAL

Neste capítulo, eu apresento o argumento da complexidade consequencial da história de Kirk Durston, que visa a demonstrar a nossa incapacidade de concluir, a partir dos males observáveis no mundo, que tais males seriam gratuitos, isto é, que eles não acarretariam bens maiores ou não seriam necessários para prevenir outros males de igual ou maior magnitude. Após a apresentação do argumento de Durston, procedo a uma tentativa de enriquecimento do argumento em defesa da premissa de que “a teia de inumeráveis cadeias de interação causais, [...] a complexidade da história, nos coloca em posição de ter conhecimento de uma proporção apenas minúscula das consequências de cada evento.”⁶⁶ Essa tentativa de enriquecimento é realizada através, principalmente, da discussão de trabalho recente do filósofo Nicholas Rescher e do trabalho do cientista político Robert Jervis. Ambos os autores têm o propósito comum de defender que a complexidade consequencial dos eventos coloca sérias limitações à nossa capacidade de discernir o efeito final ou total que determinados eventos, eventos esses muitas vezes aparentemente insignificantes, produzem no curso da história. Rescher procura demonstrar a inviabilidade da formulação de bons argumentos contra a existência de Deus a partir do mal natural através da defesa da impossibilidade de demonstrarmos que este mundo poderia ser melhor. Jervis, por seu turno, procura demonstrar as dificuldades que o que ele chama de “efeitos de sistema” colocam para o estudo da realidade social e política, o que parece ser particularmente útil para a formulação de objeções, a partir da complexidade consequencial da história, a argumentos ateológicos do mal.

Durston introduz o seu argumento da complexidade consequencial da história a partir do seguinte exemplo:

Se na noite em que Winston Churchill foi concebido, a senhora Churchill tivesse dormido em posição ligeiramente diferente, o

⁶⁶ Durston, Kirk (2000) “The Consequential Complexity of History and Gratuitous Evil,” p. 65.

caminho preciso que cada um dos milhões de espermatozoides percorreu teria sido ligeiramente alterado. Como resultado, a probabilidade de que um infante com combinação de cromossomos diferente tivesse sido concebido seria extremamente elevada. Winston Churchill, como ele era conhecido, não teria existido, com o provável resultado de que a evolução da Segunda Guerra teria sido significativamente diferente do que realmente ocorreu.⁶⁷

E as repercussões de tal evento aparentemente historicamente insignificante podem ser incalculáveis:

A loteria da concepção natural consistindo em milhões de resultados possíveis, que ocorre toda vez que alguém é concebido, pode ser afetada até mesmo por desvios nas circunstâncias físicas. Se os horários diários de uma nação inteira puderem ser alterados, é possível mudar o conjunto de indivíduos futuros que comporão aquela nação. É provável que a Segunda Guerra Mundial modificou os horários diários de quase todos os adultos na Europa, Grã-Bretanha e seus aliados. Sendo esse o caso, a maioria das pessoas nascidas depois de 1943 não teriam existido se a Segunda Guerra Mundial não tivesse ocorrido. Com isso, teríamos agora um conjunto inteiramente diferente de indivíduos nascidos depois daquela data na Europa, Grã-Bretanha e seus aliados. Exatamente como a Segunda Guerra Mundial afetou os horários de tantas pessoas é algo que foi determinado por inúmeros fatores, somente um dos quais decorreu das ações de Winston Churchill que, indiretamente, resultaram da posição na qual a senhora Randolph Churchill adormeceu numa noite no início do ano de 1874.⁶⁸

Durston conclui que,

Nesse caso, um evento sem aparentemente qualquer importância moral (a posição em que a senhora Randolph Churchill adormeceu) levou a eventos de grande significado moral, afetando literalmente milhões de cadeias causais. Além disso, essas consequências moralmente significativas não se tornaram visíveis até cerca de 60 anos depois. É provável que haja uma miríade de outros eventos, a imensa maioria dos quais aparentaria não ter qualquer significado moral no momento em que

⁶⁷ Ibid, p. 66.

⁶⁸ Ibid, p. 66.

ocorreram e que estão perdidos na história, que foram necessários para que Churchill afetasse as cadeias causais da maneira que ele as afetou.⁶⁹

Os exemplos de complexidade consequencial da história podem se multiplicar – e irão se multiplicar ao longo deste capítulo. E podem ser estendidos a eventos naturais. Durston fornece o seguinte exemplo de como eventos naturais aparentemente insignificantes podem produzir efeitos de grande repercussão: um evento local e pequeno nos mares Cambrianos poderia ter eliminado o primeiro cordado *pikaia* e, desse modo, ter produzido um mundo sem cordados, como peixes, aves, mamíferos e... *homo sapiens*. Nicholas Rescher, como veremos na próxima seção, elabora mais detalhadamente uma defesa contra o argumento do mal natural baseada na interdependência e interconexão dos fenômenos naturais.

Torna-se claro, portanto, que a história é composta por um número incontável de cadeias causais inter-relacionadas que, por sua vez, consistem em talvez bilhões de eventos. Alterações em determinados eventos podem afetar não somente cadeias causais afetadas inicialmente até o fim da história, mas também a evolução das demais cadeias causais que possam interagir com elas em algum momento.

Mas que conclusão poderia ser tirada do exposto acima para o problema do mal? Claramente, a complexidade consequencial da história tem implicações para o problema evidencial do mal, tanto o mal moral como o mal natural. A fim de ser bem-sucedido, o argumento evidencial do mal deve ser capaz de, de algum modo, estabelecer que determinados males existentes no mundos são gratuitos. Um mal gratuito é, como vimos, um mal que não é necessário para a obtenção de um bem maior ou impedir a ocorrência de males de igual ou maior magnitude. A fim de defender a existência de males gratuitos, o ateuólogo teria, portanto, de mostrar a plausibilidade de que determinado mal específico não levaria à obtenção de um bem maior ou impediria a ocorrência de males de igual ou maior magnitude. E segundo Durston, essa demonstração fica impossibilitada pela complexidade consequencial da história, pois a demonstração da gratuidade de determinado mal teria de levar em

⁶⁹ Ibid, p. 66.

conta não somente o mal específico em si, mas “o valor intrínseco de todas as consequências daquele mal que serão atualizadas até o fim da história.”⁷⁰

Para que tal demonstração fosse levada a cabo, portanto, seria necessário mostrar que a supressão de determinado mal no mundo produziria acréscimo na soma do valor intrínseco total de todos os eventos que compõe a cadeia causal afetada pela supressão daquele mal. Mas nós simplesmente não temos como fazer esse cálculo, em particular devido ao “crescimento exponencial no número de consequências que afetam um número exponencialmente crescente de cadeias causais.”⁷¹ O nosso conhecimento das consequências de determinado evento é, portanto, minúsculo em comparação com o total de eventos acarretados pelo evento inicial. Resta evidente, desse modo, a impossibilidade de se conhecer o valor total da soma do valor intrínseco de todos os eventos produzidos pelo evento inicial. Do mesmo modo, não é possível conhecer o valor total das consequências da prevenção de determinado mal. E, mesmo se conseguíssemos estabelecer que o valor total das consequências de determinado mal fosse inferior ao valor total de todos os eventos que compõem a cadeia causal produzida pela prevenção do mal, ainda assim não seria possível saber se determinado mal foi gratuito sem o conhecimento das alternativas disponíveis a Deus. Seria necessário, então, comparar o valor total das alternativas que Deus poderia ter atualizado. Mas, claramente, não estamos em posição de avaliar qual seria a melhor alternativa que Deus poderia atualizar. Consequentemente, o argumento evidencial do mal fracassa diante da complexidade consequencial da história.

Seria possível objetar, no entanto, que é possível pensar em mundos melhores do que o mundo atual, e que isso demonstraria que o nosso mundo poderia ser de fato melhor. O problema com esse argumento, segundo Durston, é que a complexidade consequencial da história inviabiliza comparações com outros mundos possíveis que incluem criaturas livres. De modo a demonstrar essa impossibilidade, Durston propõe que selecionemos um mundo B exatamente como o nosso (o mundo A), com a

⁷⁰ Ibid, p. 68.

⁷¹ Ibid, p. 68.

diferença de que nesse mundo B há a supressão de um único evento ruim. Mas, como já vimos, o problema é que não é possível apagar um evento da história sem eliminar todas as suas consequências. E a eliminação dessa cadeia consequencial pode produzir resultados “tão vastos de modo a afetar toda a ramificação [*network*] histórica em algum ponto do futuro.”⁷² Estaríamos, assim, desprovidos do conhecimento necessário para que fosse possível proceder a uma comparação entre mundos que divergem em algum ponto na história.

Seriam duas, portanto, as dificuldades enfrentadas para se conceber um mundo melhor. Primeiramente, a nossa incapacidade de conhecer os efeitos de determinados eventos até o fim da história. Em segundo lugar, a nossa incapacidade de conhecer as possíveis ramificações alternativas, quando da supressão de um determinado evento, muito menos se elas produziriam melhores resultados do que o encontrado no mundo atual. Não é possível simplesmente imaginarmo-nos apagando determinado caso de mal no mundo pensando que seremos capazes, assim, de reconstruir mentalmente um mundo melhor. Isso vale mesmo para os casos de males massivos, isto é, casos em que “um amplo conjunto de males estão conectados uns aos outros por um visível denominador comum.”⁷³ Em casos como esses, ao prevenir todos os males incluídos nesse conjunto, Deus acabaria por alterar talvez milhões de eventos primários e suas cadeias causais. Com isso, “o mundo possível mais próximo no qual o mal massivo não ocorreu seria radicalmente diferente deste.”⁷⁴ Portanto, o veredito a que chega Durston é o de que nós simplesmente não somos capazes de conceber um mundo melhor.

⁷² Ibid, p. 71.

⁷³ Ibid., p. 77.

⁷⁴ Ibid., p. 79.

POR QUE ESTE NÃO É UM MUNDO MELHOR?

Em “Por que este não um mundo melhor?,” quinto capítulo de seu livro *Reason and Religion*, Nicholas Rescher apresenta tese semelhante à de Durston, embora voltada mais especificamente para o problema do mal natural. O argumento do mal que é objeto de avaliação de Rescher é um baseado na ideia de que, como coloca Rescher, “se até mesmo nós meros seres humanos somos capazes de conceber maneiras de aprimorar o mundo, como ele pode possivelmente ser produto de criação divina?”⁷⁵ Essa tese de que o mundo poderia ser aprimorado – que Rescher chama de Tese da Aprimorabilidade⁷⁶ – e que disso se poderia inferir que este mundo não resulta de criação divina pode ser encontrada na obra de autores diversos como Lucrécio,⁷⁷ Voltaire,⁷⁸ David Hume⁷⁹ e Bertrand Russell,⁸⁰ entre outros.

⁷⁵ Rescher, Nicholas (2013) “Por que Este não um Mundo Melhor?,” p. 51.

⁷⁶ Tradução de *Improvability Thesis*.

⁷⁷ Expressa por Lucrécio da seguinte maneira: “Por que a natureza não poderia produzir homens tão grandes que poderiam caminhar em oceanos profundos e destruir montanhas com suas próprias mãos e viver por muitas gerações?” Citado em Rescher, Nicholas (2013) “Por que Este não um Mundo Melhor?,” p. 52.

⁷⁸ A tese de G. W. Leibniz de que este seria o melhor dos mundos possíveis foi famosamente ironizada por Voltaire, em seu livro *Cândido*. O herói do livro é um inveterado otimista que se depara com todo tipo de sofrimentos e vilanias, mas conclui que tudo isso ocorre para o bem, se não no curto prazo, ao menos no longo prazo. O propósito do livro é claramente o de servir como um *reductio ad absurdum* da ideia de Leibniz de que este seria o melhor dos mundos possíveis.

⁷⁹ Expresso do seguinte modo por Hume: “Um ser, portanto, que conhece os princípios secretos do universo, poderia facilmente, através de volições particulares, transformar esses acidentes em bens para a humanidade, e tornar o mundo todo feliz,... Alguns pequenos toques, dados no cérebro de Calígula em sua infância, poderia tê-lo convertido num Trajano. Uma onda, um pouco mais alta que as demais, ao enterrar César e sua fortuna no fundo do oceano, poderia ter restaurado a liberdade para uma parte considerável da humanidade.” E o filósofo escocês aproveita também para dar alguns conselhos úteis: “O autor da natureza é inconcebivelmente poderoso: sua força é supostamente grande, se não mesmo inexaurível. Nem há qualquer razão, até onde sou capaz de julgar, para fazê-lo adotar essa frugalidade estrita em seu relacionamento com suas criaturas. Teria sido melhor, fosse o seu poder extremamente limitado, que ele criasse menos animais, e os tivesse dotado de mais faculdades para a felicidade e preservação deles.” Citado em Rescher, Nicholas (2013) “Por que Este não um Mundo Melhor?,” pp. 52, 53.

⁸⁰ Expresso por Bertrand Russell como segue: “Se me fosse conferida onipotência, e milhões de anos para utilizá-la, eu não consideraria o homem algo do que me orgulhar como resultado final dos meus

Rescher procura demonstrar que, dado tudo o que o ateuólogo sabe, Deus teria de fato criado, no que diz respeito à natureza, o melhor dos mundos possíveis. O que é crucial na defesa de Rescher (e é exatamente isso que ele busca: uma defesa, não uma teodiceia) é a distinção entre um mundo perfeito e o melhor mundo possível ou um mundo *optimal*. Enquanto perfeição diz respeito à maximização de todos os aspectos do todo, otimização requer harmonização dos diferentes aspectos desse todo na melhor combinação possível desses aspectos. E a exigência de perfeição não faz sentido “quando o mérito total de um todo complexo requer a harmonização entre aspectos diferentes e sistematicamente competitivos de mérito.”⁸¹ A tese de Rescher é, em suma, essencialmente leibniziana: ele não se propõe a defender que este mundo seria perfeito, mas somente *optimal*, o melhor dos mundos possíveis, “com ênfase não no *melhor* mas no *possível*.”⁸²

Para Rescher, há três efeitos sistêmicos presentes no mundo que inviabilizam o sucesso de argumentos contra a existência de Deus baseados no mal natural: o efeito borboleta (grosso modo, pequenas alterações no mundo podem produzir consequências imprevisíveis e distantes espaço-temporalmente), o efeito gangorra⁸³ (grosso modo, a melhora de determinado aspecto do mundo acarreta a piora em outro ou outros aspectos) e o predicamento do pacote completo⁸⁴ (grosso modo, o mundo é um todo em que as partes estão causalmente interconectadas). Juntos, esses efeitos produziriam três características do mundo que impossibilitariam ao ateuólogo demonstrar que a supressão de determinado mal produziria um mundo melhor: 1) a complexidade do mundo; 2) todos os elementos do mundo estão tão intimamente conectados que qualquer alteração nesses elementos pode produzir ramificações por

esforços.” E “se Deus realmente tem o ser humano em boa consideração, por que não proceder como no Gênesis e criar o homem de uma só vez?” Citado em Rescher, Nicholas (2013) “Por que Este não um Mundo Melhor?” p. 53.

⁸¹ Rescher, Nicholas (2013) “Por que Este não um Mundo Melhor?” p. 65, 66.

⁸² Ibid., p. 64.

⁸³ Tradução de *teeter-totter effect*.

⁸⁴ Tradução de *package-deal predicament*.

todo o sistema; 3) o nosso mundo é tal que certas cadeias causais podem produzir efeitos chamados de caóticos, em que pequenas alterações em determinado momento e lugar podem provocar enormes, distantes (temporal e espacialmente) e imprevisíveis reverberações.

Vejamos mais detalhadamente no que consistem esses efeitos.

O trabalho pioneiro de E. N. Lorenz sobre sistemas caóticos⁸⁵ levou à formulação do que ficou conhecido como “efeito borboleta.” Esse efeito expressa o fato de que pequenas variações nas condições iniciais de um sistema dinâmico podem produzir grandes variações no sistema no longo prazo. A expressão “efeito borboleta” passou a ser amplamente empregada para descrever esse fenômeno a partir de trabalho apresentado por Lorenz em 1972, intitulado “Predictability: Does the Flap of a Butterfly’s Wings in Brazil set off a Tornado in Texas?,” em que Lorenz discutia se perturbações minúsculas, como o bater de asas de uma borboleta, poderiam modificar a sequência em que eventos atmosféricos como tornados ocorreriam.

O que o efeito borboleta ilustra é a ampla, ou mesmo onipresente, interconexão das coisas, de tal modo que mesmo alterações em aspectos minúsculos da natureza podem produzir efeitos de vastas repercussões. Como coloca Rescher:

[A]gora suponhamos que façamos apenas uma alteração bem pequena na composição descritiva do real, digamos através da adição de uma pedra à margem de um rio. Mas que pedra? De onde ela viria e o que colocaríamos em seu lugar? E onde colocaríamos o ar ou a água que essa nova pedra substitui? E quando colocamos esse material no novo lugar, como exatamente vamos arrumar lugar para ele? Mas como vamos encontrar um lugar para o material que é substituído? Além disso, a região num raio de 25 cm da nova pedra costumava ter N pedras. Agora ela tem $N+1$ pedras. Qual é a região que agora tem $N-1$ pedras? Se é aquela outra região, então como a nova pedra veio parar na nova região? Por transporte instantâneo miraculoso? Através de um garotinho que a pegou e arremessou. Mas que garotinho? E como ele foi parar lá? E se ele a arremessou, então o que aconteceu com

⁸⁵ As bases da chamada teoria do caos foram lançadas pelo artigo de Lorenz de 1963, “Deterministic Nonperiodic Flow,” publicado no *Journal of Atmospheric Sciences*.

o ar que o seu arremesso substituiu que de outro modo não seria perturbado? Aqui os problemas surgem sem fim.

E na medida em que conjecturamos sobre essas pedras, e a estrutura dos campos eletromagnético, térmico e gravitacional? Como exatamente eles serão preservados quando as pedras forem movidas ou eliminadas? Como é que a matéria será reajustada de modo a se preservar consistência aqui? Ou isso será feito através da alteração das leis fundamentais da física?⁸⁶

Percebe-se que, diante dessa interconexão das entidades que compõem o mundo – de tal modo que consequências imprevisíveis podem surgir de atos aparentemente sem consequências –, não nos encontramos em posição de especular a respeito dos efeitos finais de supressão ou adição de determinado componente em relação a determinado ambiente. Consequentemente, especulações acerca de nossa capacidade de aprimorar este mundo como um todo através da supressão, adição ou reconfiguração de algo parecem açodadas, pois, como coloca Rescher, “o que teria de ser mostrado é que tal reparo não acarretaria consequências de algum modo não-intencionais ou imprevisíveis, resultando num resultado total inferior. E isso não é tarefa fácil – e, de fato, poderia vir a ser algo bem além de nossas frágeis capacidades.”⁸⁷

Portanto, o efeito borboleta parece apontar para a incapacidade de mentes finitas como as nossas de avaliar se as ramificações de modificações, por menores que sejam, no mundo em que vivemos, não produziriam, no cômputo final, um decréscimo ao invés de acréscimo em sua qualidade. Sendo assim, dado tudo o que o ateólogo sabe, a supressão por Deus de determinado mal do mundo em que vivemos poderia, no fim das contas, resultar num decréscimo da qualidade total desse mundo.

Segundo o predicamento do pacote completo, não é possível alterar algo no mundo sem alterar inúmeras outras coisas. A partir do momento em que removemos algo do mundo, o mundo como conhecemos desaparece. À pergunta “não poderia a

⁸⁶ Rescher, Nicholas (2013) “Por que Este não um Mundo Melhor?,” pp. 59, 60.

⁸⁷ Ibid., p. 61.

quantidade de sofrimento humano que há no mundo ser reduzida?” Rescher responde:

É claro que poderia. Mas a pergunta é: a que custo? Ao custo de não haver um mundo? Ao custo de não haver seres humanos no mundo? Ao custo de todos os seres humanos serem ignorantes, áridos e desprovidos de inteligência? Ao custo de se ter apenas seres humanos sem empatia, simpatia e que se preocupem uns com os outros? A resposta apropriada a todas essas perguntas é simplesmente: quem sabe? Ninguém é capaz de dizer com qualquer segurança que o custo de tal “aprimoramento” seria aceitável. Concedido, os aspectos negativos do mundo poderiam em teoria ser remediados. Mas para criar tal arranjo seria necessário aceitar uma gama total de aspectos negativos ainda maior.⁸⁸

Uma reengenharia deste mundo seria algo além de nossa capacidade, sendo implausível que os defeitos do mundo poderiam ser eliminados através de reparos específicos. Dado tudo o que sabemos, defende Rescher, este seria de fato o melhor dos mundos possíveis.

O efeito gangorra, por outro lado, ocorre quando dois fatores positivos estão presos a uma relação em que não é possível obter ambos ao mesmo tempo (familiaridade vs. novidade, por exemplo), sendo necessário um *trade-off* entre eles, na medida em que um aprimoramento de um lado somente pode ser obtido pela piora do outro.

Um exemplo de como esse tipo de efeito impede a obtenção de perfeição, restando otimização, é o sistema de justiça criminal. Como coloca Rescher,

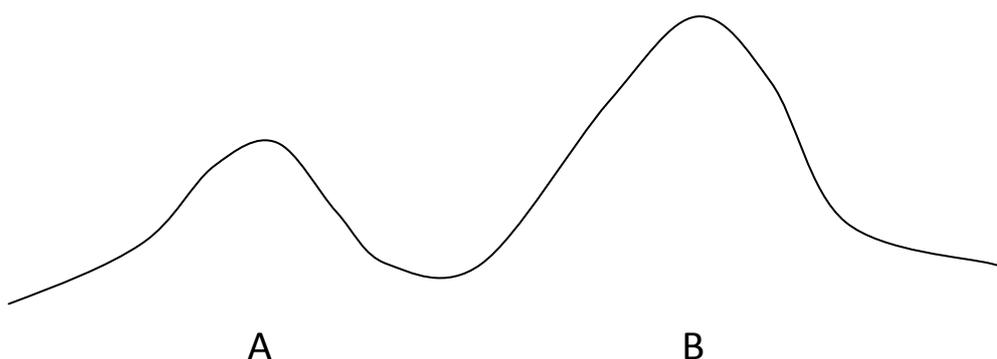
[Q]ualquer sistema de justiça realizável neste mundo imperfeito terá negatividades inapropriadas ao deixar alguns dos culpados escaparem enquanto admitindo falsos positivos ao condenar alguns inocentes. Quanto mais rearranjamos as coisas de modo a diminuir uma falha, maior o escopo que a outra adquire. E o mesmo acontece com um grande número de situações. Os dois tipos de erros estão fixados numa gangorra de complementaridade que impede perfeição. Em todos esses casos nós temos a situação em que realizar mais de um desiderato implica a redução correlata em outro. Não é possível ter ambos de

⁸⁸ Ibid., p. 64.

modo que um ideal de perfeição absoluto que maximize todos os parâmetros de mérito ao mesmo tempo esteja fora de alcance.⁸⁹

Dadas essas três características do mundo, não seria suficiente ao ateuólogo apontar para determinados males específicos que, se removidos, contribuiriam para produzir um mundo melhor; ele teria de apresentar um projeto inteiramente novo, mostrando quais seriam os desdobramentos e influências indiretas de cada evento ou fenômeno natural existente nesse mundo. Mas isso claramente está além da capacidade de qualquer mente aquém de onisciente.

Todavia, o ateuólogo poderia objetar que, ainda que não seja possível aprimorar este mundo através de uma reengenharia de seus elementos constituintes, seria possível substituir este mundo por outro completamente diferente. A figura abaixo ilustraria essa mudança de foco de um aprimoramento por mudança (montanha A) para um aprimoramento por completa substituição (montanha B).



O problema com essa estratégia, segundo Rescher, é que ela exige a identificação de um mundo que pudesse ser visto como superior ao que nós habitamos. A identificação de um mundo possível (uma situação máxima ou completa) exige uma descrição completa desse mundo, de tal modo que a Lei do Terceiro Excluído seja válida nele, e exige que os seus indivíduos sejam compossíveis, de tal modo que a Lei da Não-Contradição seja válida nele. Isso tornaria a especificação de mundos possíveis alternativos uma tarefa além da capacidade de mentes finitas. Como colocou Bruce Reichenbach,

⁸⁹ Ibid., p. 67.

Para conceber um mundo melhor... é preciso... primeiramente desenvolver outros sistemas-mundo de leis naturais e/ou componentes diferentes, e, em segundo lugar, mostrar que um dado sistema (não um evento ou classe de eventos, mas o sistema) resultaria em menos males que o sistema mundo deste mundo. Este projeto, ao invés de ser afirmado como concebível através de uma bravata, parece ser impossível... Fazer isso necessitaria o conhecimento de todas as implicações de ambos os sistemas naturais, uma tarefa cabível apenas a uma mente onisciente.⁹⁰

EFEITOS DE SISTEMA

Para Robert Jervis, a existência do que ele chama de efeitos de sistema⁹¹ “pode frustrar tentativas acadêmicas de compreender o comportamento político utilizando modelos simples de ação, e, mais ainda, pode frustrar as tentativas de líderes políticos de prever os efeitos de suas ações.”⁹² A palavra sistema aqui expressa a ideia de que partes ou agentes estão conectados de algum modo num todo de tal sorte que alterações no comportamento, localização ou desempenho de alguma dessas partes ou agentes produzem alterações no comportamento, localização ou desempenho de outras partes ou agentes. Uma frase que parece resumir bem o que se quer afirmar com a ideia de sistema nesse contexto é a de que “não se pode nunca fazer somente uma coisa.”⁹³ Quando as ações dos agentes estão interligadas desse modo, muitas vezes a obtenção de algum resultado desejável requer que se abra mão de outro ou

⁹⁰ Citado em Rescher (2013) “Por que Este não um Mundo Melhor?,” p. 74.

⁹¹ Mais exatamente, Jervis especifica no que sistemas consistem do seguinte modo: “estamos lidando com um sistema quando (a) um conjunto de unidades ou elementos está interconectado de modo que mudanças em alguns elementos ou suas relações produzem mudanças em outras partes do sistema, e (b) o sistema inteiro exhibe propriedades e comportamentos que são diferentes daqueles das partes. Sistemas frequentemente exibem relações não lineares, resultados não podem ser compreendidos ao se juntar as unidades ou suas relações, e muitos dos resultados das ações são não intencionais.” Jervis, Robert (1999) *System Effects*, p. 6.

⁹² Jervis, Robert (2012) “System Effects Revisited,” p. 393.

⁹³ Frase originalmente formulada pelo ecologista Garrett Hardin e citada várias vezes por Jervis em seu livro.

outros resultados desejáveis. Assim como não se pode fazer meramente uma coisa, também não é possível obter tudo o que se quer.⁹⁴ Há, contudo, diferentes maneiras pelas quais as partes de um sistema podem afetar umas às outras, o que tem dado origem à identificação de diferentes tipos de efeitos sistêmicos. Exemplos desse tipo de efeitos são, segundo Jervis: não-linearidades (um efeito é maior do que a soma dos efeitos das ações realizadas por vários atores), feedbacks (o efeito de uma ação pode amplificar o problema que a ação buscava corrigir), efeitos indiretos (quando um aspecto incidental de uma ação se torna mais importante para outros atores do que a intenção primária), contingências (quando um efeito não é inevitável, mas depende das ações idiossincráticas ou mesmo anti-estratégicas), efeitos de interação (quando o comportamento de um ator muda o ambiente da ação), consequências não-intencionais (quando os efeitos secundários de uma ação diferem do efeito pretendido).

O que é essencial aqui é que as dificuldades enfrentadas pelos acadêmicos e líderes políticos das quais fala Jervis são em grande medida similares às dificuldades enfrentadas pelo ateuólogo empenhado na formulação de um argumento a partir do mal. Uma diferença essencial, não obstante, é que os objetos de interesse de pesquisa do acadêmico, ou da ação política do líder, são incalculavelmente mais circunscritos do que os do ateuólogo. Afinal, o acadêmico e o líder podem estar – e geralmente estão – interessados somente nos efeitos locais e de curto prazo de determinada ação, enquanto o ônus do ateuólogo, dado o seu objetivo de defender a baixa probabilidade da existência de Deus, é de argumentar no sentido do efeito global e final das ações.

Vejamos um pouco mais detalhadamente no que consistem alguns desses efeitos.

Consequências não-intencionais, como já foi mencionado acima, ocorrem quando os efeitos secundários de uma ação diferem do efeito pretendido. Alguns exemplos desse tipo de efeito sistêmico são:

⁹⁴ Em outras palavras, a obtenção de algo exige o sacrifício de alguma outra coisa. Quando isso ocorre, diz-se que o agente se depara com um *trade-off*.

- No período colonial indiano, o governo britânico, preocupado com a proliferação de cobras venenosas em Nova Déli, passou oferecer pagamento por cobras apreendidas pela população. Uma consequência não-intencional desse plano, que levou ao seu cancelamento, foi o surgimento de criadores de cobras procurando se beneficiar com os pagamentos do governo. Esquema parecido surgiu no Vietnã, durante a colonização francesa, mas agora envolvendo o comércio de ratos.⁹⁵

- O controle no preço de aluguéis com o objetivo de baratear o custo do aluguel da população mais pobre produz a consequência não-intencional de reduzir os incentivos para que apartamentos sejam disponibilizados para locação ou para que novos apartamentos sejam construídos, produzindo, portanto, escassez de moradias e/ou aluguéis mais elevados para moradias não afetadas pelos controles de preços.

- Uma lei do estado australiano de Victoria de 1990 tornou obrigatória a utilização de capacetes por ciclistas. A lei conseguiu, de fato, reduzir o número de ferimentos na cabeça, mas ao que parece isso se deveu a uma redução no número de jovens utilizando bicicletas ao invés de maior utilização de capacetes por ciclistas.⁹⁶

- As tecnologias modernas são uma rica fonte de consequências não-intencionais, frequentemente negativas, como problemas ambientais, congestionamentos, infecções hospitalares, superpopulação humana, etc.⁹⁷

- Os efeitos colaterais de medicamentos são um tipo de consequência não-intencional.

Não-linearidades, por outro lado, ocorrem quando um efeito é maior que a soma dos efeitos das ações realizadas por vários atores. Nesses casos, pode não ser possível prever resultados através de uma avaliação de ações individuais separadamente. Variáveis que interagem de maneira não-linear podem produzir mudanças que não são graduais. Colapso ou transformação poderiam ocorrer abruptamente, sem que um

⁹⁵ "The Cobra Effect," *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Cobra_effect

⁹⁶ "Unintended Consequences," *Wikipedia*, http://en.wikipedia.org/wiki/Unintended_consequences

⁹⁷ *Ibid.*

processo anterior contribuísse gradualmente para essas alterações. Nessas situações, ao invés de progressões suaves, teríamos saltos. Como coloca Jervis,

Intuitivamente, nós frequentemente esperamos relações lineares. Se um pouco de assistência econômica estrangeira eleva um pouco o crescimento econômico, então mais assistência deveria produzir maior crescimento. Mas num sistema uma variável pode operar através de função não-linear. Isto é, pode ocorrer um impacto desproporcional num de seus polos. Às vezes, mesmo uma pequena quantidade da variável pode ter uma quantidade significativa de repercussões [...] Em outros casos, um impacto muito pequeno é sentido até que uma massa crítica é angariada. Por exemplo, mulheres podem ser bem-sucedidas em suas profissões somente depois que há um número suficiente delas de modo que elas não se sintam como se fossem estranhas [...] Assim, ainda que seja verdadeiro que democracias não guerreiam umas contra as outras num mundo onde outros regimes existem, não resulta disso que um mundo inteiramente democrático seria necessariamente pacífico: democracias podem agora estar unidas por oposição ou desejo de serem diferente de autocracias e uma vez triunfantes podem se voltar umas contra as outras.⁹⁸

Feedbacks ocorrem quando o efeito de uma ação amplifica o problema que a ação buscava corrigir. Feedbacks podem ser positivos ou negativos. Feedbacks positivos ocorrem quando uma mudança em uma direção coloca em movimento pressões que se reforçam de tal modo que produzem mudanças adicionais na mesma direção. Feedbacks negativos ocorrem quando uma mudança desencadeia forças que se contrapõem à mudança inicial exercendo pressão para um retorno à posição original. São os feedbacks positivos que produzem crescimento e mudança, e são os feedbacks negativos que produzem estabilidade.

Um exemplo bem conhecido de feedback positivo em política internacional é o chamado efeito dominó. O princípio por trás desse efeito é o de que “força atrai ao invés de repelir; Estados buscam cooperar com os mais poderosos.”⁹⁹ Muitos casos de intervenção militar em política internacional advém da tese de que “a consequência

⁹⁸ Jervis, Robert (1999) *System Effects*, p. 35.

⁹⁹ *Ibid.*, p. 165.

mesmo de pequenas derrotas é muito importante pois fará com que outros se juntem ao lado vencedor.”¹⁰⁰

As ações humanas estariam, portanto, sujeitas aos mais variados tipos de efeitos, o que impossibilita a “acadêmicos e líderes políticos” discernir os efeitos globais e finais, ou muitas vezes mesmo os locais e secundários, de qualquer ação. Como vimos nas duas seções anteriores, isso tornaria insustentável o ônus da prova do ateu defensor de que os males existentes no mundo seriam gratuitos. A capacidade de avaliar os efeitos finais de todas as ações humanas livres e suas reverberações ao longo da história é algo cabível somente a uma mente onisciente. Pensadores teístas e, em particular, cristãos têm discordado ao longo da história acerca da melhor definição de onisciência, ou pelo menos do tipo de verdades disponíveis para serem conhecidas por Deus, e em que medida é possível que Deus tenha conhecimento do que criaturas livres farão livremente. No próximo capítulo, explorarei brevemente como um modelo providencial em particular, o modelo molinista, responde a essa questão, e em que medida a discussão precedente sobre complexidade e efeitos sistêmicos deve ser levada em conta nesse modelo.

¹⁰⁰ Ibid.

CAPÍTULO 3 – COMPLEXIDADE E MOLINISMO

No primeiro capítulo, vimos que a defesa do livre-arbítrio de Plantinga faz uso do conceito de Depravação Transmundial. O contexto em que Plantinga formula DTM é o do suposto desafio do ateuólogo de que, embora pudesse ser concedido que o bem do livre-arbítrio poderia satisfazer a condição de proposição que é consistente com D e, em conjunção com D, implicaria M, Deus poderia, não obstante, organizar a história do mundo de tal modo que as criaturas livres fossem colocadas somente em circunstâncias em elas não fizessem nada de errado. Ao postular que Deus teria conhecimento dos contrafatuais relativos ao que criaturas livres fariam em determinadas circunstâncias, Plantinga estava, inadvertidamente, pressupondo o molinismo, a teoria da providência divina elaborada por Luis de Molina, teólogo jesuíta espanhol do século XVI.

Para entender melhor o que é defendido pelo molinismo é importante entender a sua posição em relação a duas das principais concepções alternativas de providência divina: o determinismo teológico e o teísmo aberto.

Para os deterministas teológicos, entre os quais se encontram João Calvino, Martinho Lutero, G. W. Leibniz e, provavelmente, Agostinho e Tomás de Aquino¹⁰¹, entre outros importantes pensadores cristãos, a liberdade humana é compatível com a predeterminação por Deus de tudo o que ocorre. Embora as ações humanas sejam determinadas por Deus, os seres humanos ainda assim seriam responsáveis por suas escolhas. Deterministas teológicos são, portanto, compatibilistas com respeito à liberdade humana. Deus agiria em consonância com as criaturas de modo a produzir suas ações. Como colocou o calvinista Herman Bavinck: “Uma criatura é, por definição, um ser completamente dependente; aquilo que não existe *a partir de si mesmo* não

¹⁰¹ A classificação de Tomás de Aquino como compatibilista ou libertário é notoriamente difícil, embora pareça que a visão majoritária entre os estudiosos seja no sentido de incluir Aquino no campo compatibilista. Para uma abordagem que procura apresentar a visão de Tomás acerca do livre-arbítrio como original, evitando dificuldades de ambas as teorias, ver “Aquinas: Compatibilist or Libertarian?,” de Kevin Staley. Eleonore Stump, em *Aquinas*, defende um Tomás de Aquino com uma visão da liberdade humana também original, mas mais próxima do libertarianismo do que do compatibilismo.

pode por um momento existir *em* si mesmo. Se Deus não faz nada, então nada existe e nada acontece.”¹⁰² Deterministas teológicos, portanto, veem a soberania divina como abarcando até mesmo as ações humanas, e, ainda assim, essa determinação seria compatível com a nossa responsabilidade moral pelas nossas ações.

Teístas abertos, por outro lado, defendem que os seres humanos possuem liberdade no sentido libertário¹⁰³, isto é, capacidade de agir independente da determinação de causas antecedentes. Além disso, teístas abertos defendem que o conhecimento que Deus tem do futuro é limitado. A razão dessa limitação é motivo de disputa entre teístas abertos. Segundo Dale Tuggy, todos os teístas abertos compartilham da ideia de que “se Deus conhecesse todos os detalhes do futuro, os seres humanos não teriam liberdade significativa.”¹⁰⁴ Mas para além desse ponto em comum, Tuggy identifica três tipos de teísmo aberto, ou como ele prefere colocar, três caminhos para o teísmo aberto: o caminho estreito, o caminho largo e o atalho.

O caminho estreito é assim chamado porque ele é defendido por uma minoria de teístas abertos, embora inclua importantes filósofos entre os seus membros, como Richard Swinburne, Peter van Inwagen e William Hasker.¹⁰⁵ Para os teístas abertos do caminho estreito, embora existam futuros contingentes, Deus não os conhece. Swinburne, por exemplo, define onisciência como “conhecimento em todos os

¹⁰² Citado em Helseth, Paul Kjoss (2012) *God Causes All Things*, posição Kindle: 499.

¹⁰³ Kevin Staley, em “Aquinas: Compatibilist or Libertarian?,” define compatibilismo e libertarianismo do seguinte modo:

Compatibilismo é uma espécie de determinismo. Ele diz que “escolha é produto inevitável de causas que não se originam no agente.” Também diz que um agente age livremente quando as causas imediatas de sua escolha são internas. Por exemplo, se Deus criasse no coração do Faraó um desejo irresistível de escravizar os Hebreus, o Faraó necessariamente os escravizaria. Porém, suas escolhas ainda são livres, pois procedem de dentro, do desejo do seu coração. Oposto ao compatibilismo está o “libertarianismo.” O libertarianismo diz que escolhas livres, moralmente importantes devem se originar “somente no agente consciente.” Além disso, uma escolha é livre se e somente se o agente poderia ter escolhido de outro modo (p. 73).

¹⁰⁴ Tuggy, Dale (2007) “Three Roads to Open Theism.”

¹⁰⁵ Ver, especialmente, Swinburne, Richard (1998) *Providence and the Problem of Evil*; Van Inwagen, Peter (2006) *The Problem of Evil*; Hasker, William (1989) *God, Time, and Knowledge*.

momentos em que é logicamente possível que Deus conheça naquele momento.”¹⁰⁶ E, segundo Swinburne, isso excluiria “o conhecimento de proposições verdadeiras sobre ações de agentes livres”.¹⁰⁷ Críticos dessa corrente teísta aberta consideram que essa definição de onisciência configura numa efetiva rejeição da onisciência de Deus.¹⁰⁸

Ao contrário dos teístas abertos defensores do caminho estreito, os defensores do caminho largo e os defensores do atalho negam a existência de contingentes futuros verdadeiros. A diferença entre esse dois últimos reside na posição adotada frente ao princípio da bivalência, isto é, o princípio de que toda proposição é ou *verdadeira* ou *falsa*. Enquanto os defensores do caminho largo, como Tuggy, caracterizam-se pela negação do princípio da bivalência, os defensores do atalho, Alan Rhoda e Greg Boyd, por exemplo, afirmam que esse princípio é válido para contingentes futuros, mas sustentam que todos os contingentes futuros são falsos.¹⁰⁹ Não obstante essas diferenças essenciais entre teístas abertos, parece haver concordância de que Deus possui algum grau de conhecimento probabilístico acerca do que ocorrerá no futuro, podendo, assim, agir providencialmente no mundo, embora de forma limitada, e mesmo arriscada.

¹⁰⁶ Swinburne, Richard (1998) *Providence and the Problem of Evil*, pp. 139-40. Mais precisamente,

Um ser onisciente é um que sabe tudo o que é logicamente possível que ele saiba, qualquer coisa que a descrição de seu conhecimento não envolva uma contradição. Ele saberia tudo o que aconteceu, tudo o que está acontecendo ou poderia acontecer. Mas na minha perspectiva (a ser explorada melhor no capítulo 7) ele não saberá necessariamente tudo que acontecerá a menos que já esteja determinado que aconteça. Pois há uma inconsistência lógica em supor que um ser sabe necessariamente o que irá acontecer quando isso ainda tem de ser determinado (i.e. quando ainda não foi fixado por suas causas). Mas se o ser onisciente é Deus e então também onipotente, será através de sua própria escolha que haverá qualquer coisa não ainda determinada e estão que há limite ao seu conhecimento (pp. 9, 10).

Para uma discussão mais detalhada da definição de onisciência de Swinburne, ver especialmente o capítulo 7.

¹⁰⁷ *Ibid*, pp. 139-40.

¹⁰⁸ Ver, por exemplo, Craig, William Lane; Hunt, David (2013) “Perils of the Open Road.”

¹⁰⁹ Para uma defesa da versão atalho do teísmo aberto, ver Rhoda, Alan; Boyd, Gregory; Belt, Thomas (2006) “Open Theism, Omniscience, and the Nature of the Future.”

Em contraste com deterministas teológicos, que pressupõem uma visão compatibilista da liberdade humana, e com os teístas abertos, que afirmam o desconhecimento da parte de Deus do que ocorrerá no futuro (exceto na medida em que esse conhecimento possa ser obtido por meio de análise de probabilidades), o molinista afirma uma visão da liberdade humana significativa,¹¹⁰ ou libertária, e pleno conhecimento, por Deus, não somente de eventos futuros, mas também do que criaturas livres fariam em quaisquer circunstâncias em que elas fossem colocadas. Por outro lado, o molinista encontra-se em acordo com o determinista teológico no que se refere à soberania de Deus sobre tudo o que ocorre no mundo, e com o teísta aberto no que se refere à afirmação de liberdade humana significativa ou libertária.

Portanto, uma diferença central entre deterministas teológicos e teístas abertos é que, ao contrário destes, os deterministas afirmam uma providência meticulosa por parte de Deus¹¹¹. Nesse ponto, deterministas e molinistas se aproximam. Estes também afirmam a ação providencial meticulosa de Deus, mas, ao contrário dos deterministas e semelhantemente aos teístas abertos, os molinistas afirmam também uma visão libertária da liberdade humana. O molinismo estaria, desse modo, a meio caminho entre essas duas doutrinas, conciliando a soberania divina com a liberdade humana. O instrumental teórico que torna possível essa conciliação é o conhecimento médio. Segundo Molina, Deus teria três tipos de conhecimento: o conhecimento natural, o conhecimento livre e o conhecimento médio. Enquanto o conhecimento natural fornece a Deus o conhecimento de todos os mundos possíveis, e o conhecimento livre, o conhecimento do mundo atual, o conhecimento médio daria a Deus o conhecimento

¹¹⁰ Expressão de Plantinga, significando capacidade de fazer escolha entre fazer x e não fazer x, não ocorrendo determinação das suas ações por causas antecedentes. Como coloca Plantinga, “O que o Defensor do Livre-Arbitrio quer dizer quando ele diz que pessoas são livres ou podem ser livres? Se uma pessoa S é livre no que diz respeito a uma determinada ação, então ela é livre para realizar essa ação e livre para refrear-se; nenhuma lei causal e condições antecedentes determina que ele realizará a ação ou que ele não a realizará.” (*The Nature of Necessity*, pp. 165, 166).

Richard Swinburne define libertarianismo como envolvendo “liberdade de agir de maneira não inteiramente determinada por causas; e muito seriamente, envolve liberdade de escolher entre o bom e o mal, incluindo o errado.” (*Providence and the Problem of Evil*, p. 133).

¹¹¹ Rhoda, Alan (2010) “Gratuitous Evil and Divine Providence.”

do que “todas as criaturas livres fariam sob qualquer conjunto de circunstâncias e, portanto, conhecimento dos mundos possíveis que Deus poderia atualizar.”^{112, 113}

O conhecimento médio, portanto, é o conhecimento dos contrafatuais acerca do que criaturas livres fariam em cada circunstância em que elas fossem colocadas. Esses contrafatuais ficaram conhecidos na literatura como contrafatuais da liberdade (CL) ou contrafatuais de liberdade criatural [*counterfactuals of creaturely freedom*]. Por não serem necessários, mas contingentes, e por se localizarem, em termos de sequência lógica, entre o conhecimento natural, ou seja, o conhecimento das verdades necessárias, e entre o conhecimento livre, isto é, o conhecimento do mundo que Deus decide atualizar, o valor de verdade desses contrafatuais estaria além da vontade de Deus; eles seriam, em outras palavras, pré-volicionais.

Desde a publicação de *The Nature of Necessity* e *God, Freedom and Evil*, de Plantinga, um importante debate tem sido travado acerca da possibilidade ou não da existência de CL. Robert Adams, por exemplo, reintroduziu a discussão contemporânea a Molina acerca da possibilidade de existência desses contrafatuais, indagando sobre sua fundamentação metafísica¹¹⁴. Adams defendeu que não seria possível a existência de conhecimento médio, configurando o que ficou conhecido como objeção da fundamentação [*grounding objection*]. Outros argumentos contra o molinismo têm sido amplamente debatidos, como o argumento da consequência,¹¹⁵ o argumento da

¹¹² Craig, William Lane (2000/1987) *The Only Wise God*, p. 131.

¹¹³ Há mundos possíveis que Deus não poderia atualizar, dado que Ele não tem controle sobre o valor de verdade dos contrafatuais da liberdade [ver definição no parágrafo subsequente]. Na visão molinista, Deus teria à sua disposição para atualização um subconjunto de mundos possíveis, chamado por Thomas Flint de mundos exequíveis ou factíveis [*feasible worlds*], ao invés da totalidade de mundos possíveis. Como visto no primeiro capítulo, Alvin Plantinga chamou a pressuposição de que Deus poderia atualizar qualquer mundo possível de *Lapso de Leibniz*. Ver Flint, Thomas (1983) “The Problem of Divine Freedom;” Flint, Thomas (1998) *Divine Providence: The Molinist Account*; Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity*; Plantinga, Alvin (1977/1974) *God, Freedom and Evil*. Para uma crítica à ideia de que teria realmente havido um lapso da parte de Leibniz, ver Kvanvig, Jonathan (1994) “He Who Lapse Last Lapse Best: Plantinga on Leibniz’s Lapse.”

¹¹⁴ Adams, Robert (1977) “Middle Knowledge and the Problem of Evil.”

¹¹⁵ Ver Perszyk, Kenneth (2003) “Molinism and the Consequence Argument: A Challenge.”

impossibilidade lógica do conhecimento médio dos contrafatuais da liberdade,¹¹⁶ além de uma série de *reductios*, como o argumento *bring about*,¹¹⁷ entre outros. Esse é um debate de suma importância, mas que se encontra além do escopo deste trabalho. O objetivo deste capítulo, não é, portanto, o de avaliar a possibilidade de contrafatuais da liberdade. A sua possibilidade será pressuposta. O que se objetiva é uma melhor compreensão do lugar dos contrafatuais da liberdade no plano deliberativo e providencial de Deus em face da complexidade consequencial da história.

COMPLEXIDADE E CONTRAFATUAIS

No primeiro capítulo, vimos a Defesa do Livre-Arbítrio de Plantinga e como Plantinga procurou formular uma resposta à possível objeção ateológica de que Deus poderia ter atualizado um mundo em que os seres humanos fossem colocados somente em circunstâncias em que agiriam corretamente. Na seção anterior deste capítulo, vimos como essa formulação pressupunha uma visão molinista de providência ao fazer uso do conceito de contrafatuais da liberdade e da impossibilidade de Deus determinar o valor de verdade dos CL.

A viabilidade do modelo molinista de conciliação de liberdade significativa das criaturas humanas e de total controle providencial sobre tudo o que ocorre tem sido normalmente discutida em termos da coerência da ideia de que o valor de verdade dos contrafatuais da liberdade estaria além da vontade de Deus, isto é, seria pré-volicional. Tem emergido mais recentemente, no entanto, a tese de que o molinista precisaria pressupor que Deus possuísse também conhecimento de contrafatuais acerca do comportamento de fenômenos naturais indeterministas. Kenneth Perszyk sugere, por exemplo, que

¹¹⁶ Ver Adams, Robert (1991) "An Anti-Molinist Argument" and Hasker, William (1995) "Middle Knowledge: A Refutation Revisited."

¹¹⁷ Ver Perszyk, Kenneth (2012) "Introduction." William Hasker é certamente o mais produtivo e persistente anti-molinista desde a retomada do debate a partir da Defesa do Livre-Arbítrio de Plantinga. Ver, por exemplo, Hasker, William (1989) *God, Time, and Knowledge*, Hasker, William (1999) "A New Anti-Molinist Argument," Hasker, William (2012) "The (Non-)Existence of Molinist Counterfactuals," entre muitos outros.

se há indeterminismo genuíno na natureza, os objetos do conhecimento médio também incluirão ‘contrafatuais da natureza’, isto é, proposições condicionais dizendo o que resultaria de qualquer combinação possível de causas secundárias indeterministas naturais.¹¹⁸

William Lane Craig, por outro lado, chegou a explorar brevemente a necessidade de Deus possuir conhecimento do que ele chamou de “contrafatuais de indeterminação quântica,” caso interpretações indeterministas da estrutura física da natureza estejam corretas, para que fosse possível ser sustentada uma concepção robusta de soberania divina:

[S]e contrafatuais de indeterminação quântica são verdadeiros ou falsos, isso implica que o conhecimento médio de Deus incluirá conhecimento dessas proposições verdadeiras. Ele sabe, por exemplo, que se Ele criasse um objeto físico num certo conjunto de circunstâncias, então efeitos quânticos específicos ocorreriam de forma indeterminista. Eu acredito que agora [é possível ver] a implicação: ao levar em conta contrafatuais de indeterminação quântica junto com contrafatuais da liberdade humana, Deus pode direcionar soberanamente um mundo envolvendo tais contingências em direção aos Seus fins desejados. Às vezes, esses dois tipos de contingentes podem se tornar interligados de maneira interessante: por exemplo, Deus sabia que, se um pós-graduando em física esperando no laboratório por algum evento de deterioração quântica saísse mais tarde que o previsto do laboratório naquela noite, ele encontraria uma garota no corredor pela qual ele viria a se apaixonar e se casar! [...] Então, dada a indeterminação quântica, uma teoria robusta da soberania e providência divina sobre o mundo exigiria apelo ao conhecimento médio de Deus.¹¹⁹

No restante deste trabalho eu gostaria de explorar muito brevemente a ideia de que, além de possuir conhecimento dos contrafatuais da liberdade e dos contrafatuais de indeterminismo quântico, Deus deveria, para que a combinação de soberania divina e liberdade humana significativa postulada pelo modelo molinista funcione, possuir também conhecimento de contrafatuais acerca das reverberações e ramificações que

¹¹⁸ Perszyk, Kenneth (2012) “Introduction,” pp. 18, 19.

¹¹⁹ Craig, William Lane (2009) “Divine Sovereignty and Quantum Indeterminism.”

as ações de criaturas livres e fenômenos naturais indeterministas teriam nas cadeias causais relevantes. Ou seja, a conciliação entre visões fortes tanto de liberdade humana quanto de soberania divina parece exigir também o conhecimento por Deus dos efeitos sistêmicos que seriam desencadeados pela ação de criaturas livres e de fenômenos naturais não determinados. Deus teria de saber que determinada ação de criatura livre S contribuiria para produzir um determinado efeito sistêmico ES de modo a ter o controle providencial estipulado pelo molinista.

Se Deus colocasse Epaminondas em situação C, o incorrigível Epaminondas faria A, uma ação moralmente errada, livremente, e isso produziria ou contribuiria para produzir um efeito sistêmico ES de tal modo que as opções de circunstâncias disponíveis para Deus colocar outras criaturas livres seriam influenciadas por ES.

Ou seja, se Deus atualizasse fortemente a situação GT, Epa responderia escolhendo fazer A,

GT → A

e a escolha por A desencadearia determinado efeito sistêmico ES:

A → ES

Vimos entre os tipos de efeitos sistêmicos apresentados por Robert Jervis o de não-linearidade, que ocorre quando um efeito é maior que a soma dos efeitos das ações realizadas por vários atores. Um exemplo apresentado desse tipo de efeito sistêmico foi o das mulheres que “podem ser bem-sucedidas em suas profissões somente depois que há um número suficiente delas de modo que elas não se sintam como se fossem estranhas.”¹²⁰ Assim, a fim de guiar providencialmente um mundo habitado por criaturas livres, além de conhecer contrafatuais do tipo “se Amanda fosse contratada pela empresa X e colocada em posição de escolher entre A e \bar{A} , ela escolheria A,” Deus teria de conhecer contrafatuais do seguintes tipos: “Se Amanda fosse contratada pela empresa X, isso faria com que o número de mulheres atingisse um ponto ótimo tal que

¹²⁰ Jervis, Robert (1999) *System Effects*, p. 35.

as mulheres da empresa se tornariam mais autoconfiantes” e “se as mulheres da empresa se tornassem mais autoconfiantes, Amanda faria \bar{A} .”

Digamos que em momento t haveria número n de mulheres na empresa X. Tal número não seria suficiente para produzir uma sensação maior de autoconfiança entre elas. Nessas circunstâncias, se uma das mulheres, digamos, Priscila, fosse confrontada com a escolha entre A e \bar{A} , ela escolheria \bar{A} . Suponhamos que a adição de mais uma mulher em t_1 não interferiria no nível de autoconfiança delas, Priscila incluída, mas que se uma mulher a mais, Amanda, fosse contratada, o ponto ótimo seria alcançado e, nessa nova circunstância, Priscila não mais escolheria \bar{A} , mas A. O que é importante notar aqui é que o fato de Priscila ter se tornado mais autoconfiante advém não do fato de Amanda *em si* ter sido contratada, mas do fato de que a contratação de uma mulher a mais levou à obtenção de um número ótimo de mulheres que elevou o grau de autoconfiança daquele grupo de mulheres. E, ao que parece, Deus precisaria ter conhecimento contrafactual do efeito que seria produzido nas escolhas das demais mulheres caso esse número ótimo de mulheres fosse alcançado de modo a governar providencialmente o curso da história. Efeitos sistêmicos parecem ser, portanto, um componente à parte que precisaria ser levado em conta num modelo molinista.¹²¹ De modo a controlar providencialmente o curso da história que inclua criaturas com liberdade significativa parece que Deus teria de ter conhecimento, portanto, não somente de contrafatuais da liberdade, mas também de contrafatuais da natureza indeterminista (caso interpretações indeterministas da física quântica forem verdadeiras) e dos efeitos sistêmicos de eventos naturais e da ação de agentes livres.

¹²¹ Mas certamente não somente no modelo molinista. Semelhantemente, se os modelos de providência alternativos ao molinismo, i.e., teísmo aberto e o determinismo teológico, fossem verdadeiros, Deus precisaria ter conhecimento acerca dos efeitos sistêmicos produzidos por eventos naturais e por ações humanas de modo a organizar providencialmente o mundo. A diferença em relação ao modelo teísta aberto é que neste Deus teria conhecimento meramente probabilístico desses efeitos e, desse modo, teria menor capacidade de avaliar o resultado de Suas escolhas. O quadro que emerge do determinismo teológico, todavia, ao que tudo indica, é mais parecido com aquele que emerge no molinismo, com a diferença de que as criaturas naquele modelo não possuem liberdade significativa.

Agentes políticos, econômicos, etc., agem normalmente procurando levar em conta efeitos sistêmicos e praticamente todas as suas ações produzem efeitos como, por exemplo, consequências não-intencionais. Quando John Kennedy decidiu que os EUA deveriam enviar tropas ao Vietnã, a teoria que norteou a tomada daquela decisão foi a do efeito dominó – se o Vietnã caísse nas mãos dos comunistas, a conversão dos países vizinhos ao bloco comunista seria questão de tempo. Quando George Bush decidiu pela invasão do Iraque em 2003, entre as teorias que nortearam a tomada daquela decisão estava a de que a conversão do Iraque de um estado autocrático a uma democracia contribuiria para tornar não somente o Iraque num país aliado como contribuiria para a difusão de democracia na região. Nenhum dos dois cenários veio a se confirmar. No primeiro caso, temos um agente prevendo – e agindo de acordo com – um efeito sistêmico que não se concretizou. No segundo caso, temos um agente agindo na suposição de que um determinado efeito sistêmico se concretizaria e não antecipando consequências não-intencionais que contribuíram para a concretização de um cenário bastante diferente do planejado. Ambos os agentes trabalharam com uma quantidade bastante limitada de informações e processaram essas informações através de suas mentes finitas. Para saberem realmente quais seriam as consequências de suas decisões eles precisariam ter todas as informações relevantes, incluindo o que os agentes livres envolvidos em todas as cadeias causais relevantes fariam nas circunstâncias em que eles estivessem, mas também dos efeitos sistêmicos produzidos pelas ações desses agentes de modo a saber em que circunstâncias os agentes deveriam se encontrar em diversos pontos das diversas cadeias causais para que suas decisões produzissem as circunstâncias em que agentes adiante nas cadeias causais deveriam se encontrar – isso para não mencionar o conhecimento, ou mesmo determinação, do comportamento dos fenômenos naturais, de seus efeitos sistêmicos e de suas interações com a agência de seres livres e efeitos sistêmicos de suas ações.

Tudo isso diz respeito ao que seria necessário saber a fim de se conhecer determinado resultado local de determinadas ações, ou, conversamente, para saber o que seria necessário conhecer para que determinado resultado local fosse obtido dependendo da ação de criaturas livres. O controle seguro do curso de toda história, com o seu número infinito de contingências, de ações de criaturas com liberdade significativa e

dos efeitos secundários dessas ações requer nada menos que uma mente infinita, conhecedora, ao que parece, dos três tipos de contrafatuais discutidos nesta dissertação.

CONCLUSÃO

O argumento central desta dissertação foi o de que a formulação de bons argumentos indutivos ou evidenciais do mal encontra uma séria barreira na complexidade consequencial da história. Isso se deve, essencialmente, ao fato de que, até onde sabemos, a supressão de determinado mal no mundo pode, dados os efeitos sistêmicos que vimos ao longo do segundo capítulo, vir a produzir, no fim das contas, um decréscimo, ao invés de acréscimo, nos bens existentes no mundo. O argumento da complexidade é uma versão daquilo que ficou conhecido como resposta teísta cética ao problema do mal, que, essencialmente, afirma não ser o ateu capaz de afirmar justificadamente que Deus não teria razões moralmente suficientes para permitir os males existentes no mundo.

Mas ainda que fosse possível ao ateu formular argumento que demonstrasse a baixa probabilidade da existência de Deus dada a existência do mal e sofrimento que observamos no mundo, a questão é qual seria a força desse argumento dentro da evidência total disponível a teístas e a não-teístas, o que incluiria os mais diversos argumentos a favor da existência de Deus. Esse é um projeto que vem sendo desenvolvido por filósofos teístas como Richard Swinburne,¹²² William Lane Craig¹²³ e mesmo Alvin Plantinga,¹²⁴ com a conclusão de que a força do problema do mal é mais do que contrabalançada pela força dos argumentos a favor da existência de Deus.

Por fim, vimos também o modelo providencial molinista, pressuposto na Defesa do Livre-Arbítrio de Alvin Plantinga, e procedemos a um exame introdutório do papel que

¹²² Ver, especialmente, Swinburne, Richard (1979/2004) *The Existence of God*.

¹²³ Em artigos, livros e debates públicos. Ver o seu website: <http://www.reasonablefaith.org/>

¹²⁴ Embora Plantinga seja um notório defensor da tese de que a crença em Deus não necessita de argumentos para ser racional ou de qualquer modo epistemicamente apropriada, em várias ocasiões ele tem defendido que, comparados os argumentos de ambos os lados, o cômputo final é francamente favorável ao teísta, tendo inclusive formulado lista de duas dúzias de argumentos promissores em favor da existência de Deus. Ver Plantinga, Alvin, "Two Dozen (or so) Theistic Arguments:" http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/two_dozen_or_so_theistic_arguments.pdf

a complexidade causal do mundo desempenha ou deveria desempenhar nesse modelo. Parece que, tal como se encontra, valendo-se somente da noção de contrafatuais da liberdade, o quadro apresentado pelo molinista de conciliação entre liberdade significativa e soberania e providência divina sobre tudo o que ocorre estaria incompleto. Como salientam Perszyk e Craig, contrafatuais da natureza ou de indeterminismo quântico precisariam também ser adicionados ao aparato conceitual molinista. E, se as reflexões apresentadas no final do terceiro capítulo estiverem corretas, o mesmo parece ocorrer em relação ao que lá foi denominado de contrafatuais de efeitos sistêmicos.

REFERÊNCIAS

- Adams, Robert (1977) Middle Knowledge and the Problem of Evil. *American Philosophical Quarterly*, Volume 14, Number 2, April.
- Adams, Robert (1991) An Anti-Molinist Argument, *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, Philosophy of Religion, pp. 343-353.
- Almeida, Michael (2004) Ideal Worlds and the Transworld Untrustworthy, *Religious Studies*, Vol. 40, pp. 113-123.
- Almeida, Michael (2012) The Logical Problem of Evil Regained, *Midwest Studies in Philosophy*, XXXVI.
- Almeida, Michael; Oppy, Graham (2003) Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil, *Australasian Journal of Philosophy*, 81:4, pp. 496-516.
- Alston, William (1996) Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil, in Howard-Snyder, Daniel (editor), (1996), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Alston, William (1996/1991) The Evidential Argument from Evil and the Human Cognitive Condition, Reproduzido em Howard-Snyder, Daniel (editor), (1996), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Beebe, James (2003 / revisado em 2005) Logical Problem of Evil. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*, Disponível Online: <http://www.iep.utm.edu/evil-log/>
- Bergmann, Michael (1999) Might-Counterfactuals, Transworld Untrustworthiness and Plantinga's Free Will Defense, *Faith and Philosophy* 16, 336-51.
- Bergmann, Michael (2001) Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil, *Nous*, 35, pp. 278-296.
- Bergmann, Michael; Rea, Michael (2005) In Defense of Skeptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy, *Australasian Journal of Philosophy* 83, 241-51.

- Bergmann, Michael (2009), Skeptical Theism and the Problem of Evil, in Flint, Thomas and Rea, Michael, *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, Oxford: Oxford University Press, pp. 375–399.
- Bergmann, Michael (2012) Commonsense Skeptical Theism, in *Science, Religion, and Metaphysics: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, eds. Kelly Clark and Michael Rea, Oxford University Press, pp. 9-30.
- Boyd, Greg (2007) A Brief Outline and Defense of the Open View, Disponível Online: <http://reknew.org/2007/12/response-to-critics/>
- Boyd, Greg (2011) God Limits His Control, In Jowers, Dennis (editor) *Four Views on Divine Providence*, Zondervan.
- Craig, William Lane (2000 / 1a edição: 1987) *The Only Wise God: The Compatibility of Divine Foreknowledge and Human Freedom*. Eugene: Wipf and Stock.
- Craig, William Lane (2002) *What Does God Know? Reconciling Divine Foreknowledge and Human Freedom*. Norcross: RZIM.
- Craig, William Lane (2009) “Divine Sovereignty and Quantum Indeterminism,” in Reasonablefaith.org, Disponível Online: <http://www.reasonablefaith.org/divine-sovereignty-and-quantum-indeterminism>
- Craig, William Lane (2011) God Directs All Things: On Behalf of a Molinist View of Providence, In Jowers, Dennis (editor) *Four Views on Divine Providence*, Zondervan.
- Craig, William Lane (2012) Yet Another Failed Anti-Molinist Argument, in Perszyk, Kenneth, *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press.
- Craig, William Lane; Hunt, David (2013) Perils of the Open Road, *Faith and Philosophy*, v. 30, 1, January.
- DeRose, Keith (1991) Plantinga, Presumption, Possibility, and the Problem of Evil, *Canadian Journal of Philosophy*, 21 (4):497 – 512.

- Dougherty, Trent (2008) Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism, *Faith and Philosophy*, 25(2): 172–176.
- Dougherty, Trent (2011a) Recent Work on the Problem of Evil. *Analysis Reviews*, Vol. 71, Number 3, July, pp. 560–573.
- Dougherty, Trent (2011b) Reconsidering the Parent Analogy: Further Work for Skeptical Theists, *International Journal for Philosophy of Religion*, 72(1): 17–25.
- Dougherty, Trent (2014) Skeptical Theism, *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Disponível Online: <http://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/>
- Durston, Kirk (2000) The Consequential Complexity of History and Gratuitous Evil, *Religious Studies*, Vol. 36, 1, March, pp. 65-80.
- Durston, Kirk (2006a) The Complexity of History and Evil: A Reply to Trakakis, *Religious Studies* 42, pp. 87-99.
- Durston, Kirk (2006b) The Failure of Type-4 Arguments from Evil, in the Face of the Consequential Complexity of History, *Philo*, Vol. 8, N. 2.
- Draper, Paul (1989) "Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists," *Noûs* 23: 331–350.
- Draper, Paul (1996) The Skeptical Theist, in Howard-Snyder, Daniel (editor), (1996), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Flint, Thomas (1983) The Problem of Divine Freedom, *American Philosophical Quarterly*, 20 (3):255 - 264.
- Flint, Thomas (1998) *Divine Providence: The Molinist Account*, Ithaca: Cornell University Press.
- Flint, Thomas (2003) The Multiple Muddles of Maverick Molinism, *Faith and Philosophy*, 20 (1):91-100.

- Freddoso, Alfred (1998) Molina, Luis de, In Edward Craig, ed., *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, London: Routledge. Disponible Online: <http://www.nd.edu/~afreddos/papers/molina.htm>
- Graham, Andrew; Maitzen, Stephen (2007), Cornea and Closure, *Faith and Philosophy*, 24 (1): 83-86.
- Hasker, William (1989) *God, Time, and Knowledge*. Ithaca: Cornell University Press.
- Hasker, William (1995) Middle Knowledge: A Refutation Revisited, *Faith and Philosophy*, 12:2: 223-36.
- Hasker, William (1999) A New Anti-Molinist Argument, *Religious Studies*, 35:3: 291-97.
- Hasker, William (2012) The (Non-)Existence of Molinist Counterfactuals, In Perszyk, Kenneth, *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press.
- Hasker, William (2010) All Too Skeptical Theism, *International Journal for Philosophy of Religion*, 68(1): 15–29.
- Helseth, Paul Kjoss (2012) God Causes All Things, In Jowers, Dennis (editor) *Four Views on Divine Providence*, Zondervan.
- Himma, Kenneth Einar (2012) Plantinga's Version of the Free Will Argument: The Good and Evil that Free Beings Do, *Religious Studies*, 46, 21-39.
- Howard-Snyder, Daniel (1996) Introduction, in Howard-Snyder, Daniel (editor), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Howard-Snyder, Daniel; Hawthorne, John (1998) Transworld Sanctity and Plantinga's Free Will Defense, *International Journal for Philosophy of Religion*, 44: 1-21.
- Howard-Snyder, Daniel (2013) The Logical Problem of Evil: Mackie and Plantinga, In eds. Justin McBrayer and Daniel Howard-Snyder, *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Blackwell.
- Jervis, Robert (1999) *System Effects: Complexity in Political and Social Life*, Princeton University Press.

- Jervis, Robert (2012) System Effects Revisited, *Critical Review*, 24(3): 393–415.
- Koons, Robert (2011) Resenha de Molinism: The Contemporary Debate, Oxford: Oxford University Press, in *Faith and Philosophy*, V. 30, 3, July.
- Kvanvig, Jonathan (1994) He Who Lapse Last Lapse Best: Plantinga on Leibniz's Lapse, *Southwest Philosophy Review*, Volume 10, Issue 1, January.
- Kvanvig, Jonathan (2002) On Behalf of Maverick Molinism, *Faith and Philosophy*, 19:348-357
- Kvanvig, Jonathan (2011) *Destiny and Deliberation: Essays in Philosophical Theology*, Oxford University Press.
- Kvanvig, Jonathan (2013) Resenha de Perszyk, Kenneth, Molinism: The Contemporary Debate, Oxford: Oxford University Press, in *Notre Dame Philosophical Review*.
- Manis, Zachary (2006) On Transworld Depravity and the Heart of the Free Will Defense, *International Journal for the Philosophy of Religion*, 59: 153-165.
- Lewis, David (1993) Evil for Freedom's Sake?, *Philosophical Papers*, 22, 149–72: 162.
- Mackie, John (1955) Evil and Omnipotence. *Mind*, 64: 200-12.
- McBrayer, Justin (2010a), Skeptical Theism, *Philosophy Compass*, 5/7, pp. 611-23.
- McBrayer, Justin (2010b) Skeptical Theism, *Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)*, Disponível Online: <http://www.iep.utm.edu/skept-th/>
- Otte, Richard (2000) Evidential Arguments from Evil, *International Journal for Philosophy of Religion*, Vol. 48, pp. 1-10.
- Otte, Richard (2003) Rowe's Probabilistic Argument from Evil, *Faith and Philosophy*, Vol. 19, No. 2, pp. 147-171.
- Otte, Richard (2009) Transworld Depravity and Unobtainable Worlds, *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. LXXVIII, No. 1, pp. 165-177.

- Otte, Richard (2012) Comparative Confirmation and the Problem of Evil, in *Probability in the Philosophy of Religion* eds. Jake Chandler and Victoria S. Harrison, Oxford University Press.
- Perrine, Timothy; Wykstra, Stephen (2014) Skeptical Theism, Abductive Atheology, and Theory Versioning, In Trent Dougherty & Justin McBrayer (eds.), *Skeptical Theism: New Essays*. Oxford University Press.
- Perszyk, Kenneth (1998) Molinism and Theodicy. *International Journal for Philosophy of Religion*, 44: 163-184.
- Perszyk, Kenneth (1998) Free Will Defence with and Without Molinism, *International Journal for Philosophy of Religion*, 43 (1):29-64.
- Perszyk, Kenneth (2000) Molinism and Compatibilism. *International Journal for Philosophy of Religion*, 48: 11-33.
- Perszyk, Kenneth (2003) Molinism and the Consequence Argument: A Challenge, *Faith and Philosophy*, 20: 131-151.
- Perszyk, Kenneth (2012) Introduction, In Perszyk, Kenneth (editor) *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (1965) The Free Will Defense, in Black M. (Ed.) *Philosophy in America*, Ithaca: Cornell University Press, pp. 204-220.
- Plantinga, Alvin (1968) *God and Other Minds*. Ithaca: Cornell University Press.
- Plantinga, Alvin (1974) *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon Press.
- Plantinga, Alvin (1977/1ª edição: 1974) *God, Freedom and Evil*. Grand Rapids: Eerdmans.
- Plantinga, Alvin (1985) "Self-Profile, in Tomberlim, James e van Inwagen, Peter (editors) *Profiles: Alvin Plantinga*, D. Reidel Publishing Company (Springer).
- Plantinga, Alvin (1996) Epistemic Probability and Evil, in Howard-Snyder, Daniel (editor) *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.

- Plantinga, Alvin (1996) On Being Evidentially Challenged, in Howard-Snyder, Daniel (editor) *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Plantinga, Alvin (1998) Degenerate Evidence and Rowe's New Evidential Argument from Evil, *Noûs*, 32 (4):531-544.
- Plantinga, Alvin (2000) *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin (2004) Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa', In van Inwagen, (editor), *Christian Faith and the Problem of Evil*, Eerdmans Publishing Company.
- Plantinga, Alvin; Tooley, Michael (2008) *Knowledge of God*. Oxford: Blackwell.
- Plantinga, Alvin (2009) Transworld Depravity, Transworld Sanctity, & Uncooperative Essences, *Philosophy and Phenomenological Research*, Volume 78, Issue 1, pp. 178–191.
- Pruss, Alexander (2003) A New Free Will Defense, *Religious Studies*, Volume 39, Issue 02, pp. 211-223.
- Pruss, Alexander (2012) A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense, *Faith and Philosophy*, Volume 29, Issue 4, October.
- Pruss, Alexander; Rasmussen, Joshua (2013) Explaining Counterfactuals of Freedom, *Religious Studies*, 1-6.
- Rasmussen, Joshua (2004) On Creating Worlds without Evil – Given Divine Counterfactual Knowledge, *Religious Studies*, Volume 40, 4.
- Rescher, Nicholas (2013) Why This Isn't a Better World?, In *Reason and Religion*, Ontos.
- Rhoda, Alan; Boyd, Gregory; Belt, Thomas (2006) Open Theism, Omniscience, and the Nature of the Future, *Faith and Philosophy*, v. 23, 4, October.
- Rhoda, Alan (2010) Gratuitous Evil and Divine Providence. *Religious Studies*, Volume 46, Issue 03, September, pp 281-302.

- Rowe, William (1979) The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism, Reproduzido em Howard-Snyder, Daniel (editor), (1996), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Rowe, William (1996) The Evidential Argument from Evil: A Second Look, in Howard-Snyder, Daniel (editor), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Rowe, William (1998) Reply to Plantinga, *Noûs*, Volume 32, Issue 4, pp. 545–552.
- Staley, Kevin (2005) Aquinas: Compatibilist or Libertarian?, *The Saint Anselm Journal*, 2, 2, Spring.
- Stump, Eleonore (2005) *Aquinas*, New Edition, Routledge.
- Swinburne, Richard (1979/2004) *The Existence of God*, 2ª Edição, Oxford University Press.
- Swinburne, Richard (1998) *Providence and the Problem of Evil*, Oxford University Press.
- Tooley, Michael (2002 / revisado em 2009) The Problem of Evil. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Disponível Online: <http://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/evil/>
- Trakakis, Nick (2003) Evil and the Complexity of History: A Response to Durston, *Religious Studies* 39, 4, pp. 451-58.
- Trakakis, Nick (2005) The Evidential Problem of Evil. In *Internet Encyclopedia of Philosophy*. Disponível Online: <http://www.iep.utm.edu/evil-evi/>
- Tuggy, Dale (2007) Three Roads to Open Theism, *Faith and Philosophy*, 24:1, 28-51.
- van Inwagen, Peter (1988) The Place of Chance in a World Sustained by God, In Thomas V. Morris (Ed.), *Divine & Human Action: Essays in the Metaphysics of Theism*, Ithaca: Cornell University Press.
- van Inwagen, Peter (2006) *The Problem of Evil*. Oxford University Press.

- Wierenga, Edward (2012) Tilting at Molinism, in Perszyk, Kenneth, *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press.
- Wykstra, Stephen (1984) The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance,' *International Journal for Philosophy of Religion*, 16, Disponível Online em versão de reimpressão: http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/wykstra_st_eve/on_avoiding_the_evils_of_appearance.pdf
- Wykstra, Stephen (1996) Rowe's Noseeum's Argument from Evil, in Howard-Snyder, Daniel (editor), *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington, IN: Indiana University Press.
- Wykstra, Stephen (2007) Cornea, Carnap, and Current Closure Befuddlement, *Faith and Philosophy*, 24 (1): 87-98.
- Wykstra, Stephen; Perrine, Timothy (2012) The Foundations of Skeptical Theism. *Faith and Philosophy*, 29 (4): 375-399.
- Zimmerman, Dean (2009) Yet Another Anti-Molinist Argument. In Samuel Newlands & Larry M. Jorgensen (eds.), *Metaphysics and the Good: Themes From the Philosophy of Robert Merrihew Adams*. Oxford University Press, Disponível Online: <http://fas-philosophy.rutgers.edu/zimmerman/Anti.Molinist.arg.proofs.pdf>
- Zimmerman, Dean (2012) A Précis of 'Yet Another Anti-Molinist Argument' in Perszyk, Kenneth, *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press.
- Zimmerman, Dean (2012) An Anti-Molinist Replies, in Perszyk, Kenneth, *Molinism: The Contemporary Debate*, Oxford: Oxford University Press.