

Artigo de Reflexão

Deus, o mal e a metafísica do livre arbítrio¹

God, evil and the metaphysics of freedom

Alvin Plantinga²
Universidade de Notre Dame

Tradução³:
André Nascimento Pontes⁴
Universidade Federal do Ceará

Ricardo Sousa Silvestre⁵
Universidade Federal de Campina Grande

RESUMO: Este artigo é uma tradução, para o português, do nono capítulo do livro *The Nature of Necessity* de Alvin Plantinga, de 1974. Neste, está exposta, na sua forma mais completa, a famosa defesa do livre arbítrio para o problema do mal. Utilizando-se da teoria dos mundos possíveis desenvolvida nos capítulos anteriores do livro, Plantinga concretiza, reconhecidamente, uma bem-sucedida tentativa de mostrar que a existência do mal não é inconsistente com a existência de um ser onipotente, onibenevolente e onisciente. Além da tradução, o artigo contém uma breve introdução à defesa do livre arbítrio de Plantinga e ao debate acerca de Deus e o mal na filosofia analítica da religião.

Palavras-chave: problema do mal, defesa do livre-arbítrio, mundos possíveis, filosofia analítica da religião.

ABSTRACT: This paper is a translation to Portuguese of the ninth chapter of Alvin Plantinga's 1974 book *The Nature of Necessity*, in which the famous free-will defense for the problem of evil is presented in its most complete form. By making use of the theory of possible worlds developed in the previous chapters of the book, Plantinga engages in a recognizably successful attempt to show

¹ Originalmente publicado em Plantinga (1974, p. 164-195).

² Professor de filosofia da Universidade de Notre Dame. Department of Philosophy, University of Notre Dame, 100 Malloy Hall, Notre Dame, IN 46556, USA. E-Mail: plantinga.1@nd.edu.

³ Trabalho parcialmente financiado pelo CNPq (Edital Universal 2007) e FUNCAP (edital BPI 2008).

⁴ Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará. Departamento de Filosofia, Av. da Universidade, 2995, 2º Andar, Benfica, 60020-181, Fortaleza-CE. E-mail: filospontes@yahoo.com.br.

⁵ Professor de Filosofia da Universidade Federal de Campina Grande. Departamento de Filosofia, Rua Aprígio Veloso 882, Bairro Universitário, 58429-900, Campina Grande-PB. E-mail: ricardoss@ufcg.edu.br.

that the existence of evil is not inconsistent with the existence of an omnipotent, omnibenevolent and omniscient being. In addition to the translation, we provide a brief introduction to Plantinga's free-will defense and to the debate about God and evil in the analytic philosophy of religion.

Key words: problem of evil, free-will defense, possible worlds, analytic philosophy of religion.

A defesa do livre arbítrio de Alvin Plantinga: uma breve introdução ao debate acerca de Deus e o mal na filosofia analítica da religião⁶

Um dos problemas mais debatidos dentro da filosofia analítica da religião é o que historicamente se convencionou chamar de o problema do mal. De um modo geral, trata-se dos diversos desdobramentos, tanto teóricos como práticos, que surgem quando colocamos lado a lado a existência do mal e a ideia ou crença de que o universo foi criado e é governado por um ser onipotente, onibenevolente e onisciente. Em sua forma clássica, o problema nada mais é do que um argumento (ou classe de argumentos) que visa estabelecer a irracionalidade da crença em um Deus onipotente, onisciente e onibenevolente por meio da demonstração de que tal existência é incompatível com a ocorrência do mal. Se há um Deus sumamente poderoso, então Ele pode fazer qualquer coisa que deseje; se Ele é sumamente bom, então Ele desejará impedir todo o mal do qual Ele tiver conhecimento; e se Ele é onisciente, Ele saberá de toda instância de mal. A conclusão óbvia disso é que, se há um Deus com esses atributos, então não deve haver mal no mundo; ou, equivalentemente, se há mal no mundo, então não existe tal ser.

Na tentativa de avaliar os diversos movimentos realizados contra e a favor de tais argumentos, algumas distinções metodológico-conceituais são fundamentais. Em primeiro lugar, existem, grosso modo, dois tipos diferentes de problemas ou argumentos do mal: o problema lógico do mal e o problema evidencial do mal. A diferença entre eles é, basicamente, uma questão de como interpretamos o termo 'incompatível' na expressão 'a existência de Deus é incompatível com a existência do mal'. Enquanto um argumento lógico do mal visa estabelecer uma incompatibilidade lógica (ou inconsistência) entre Deus e o mal (a existência de Deus é inconsistente com a existência do mal), um argumento evidencial visa estabelecer uma incompatibilidade evidencial (a existência do mal é evidência contra a existência de Deus). A célebre formulação de Hume (2005) e a influente contribuição de Mackie (1995) são exemplos de argumentos lógicos do mal; formulações evidencialistas que, atualmente, constituem a regra na área, são paradigmaticamente exemplificados pelos argumentos de Rowe (1979, 1996) e Draper (1989).

Em segundo lugar, há um entendimento de que a formulação precisa do enunciado 'o mal existe', em um argumento do mal, tem implicações cruciais sobre a sua avaliação. Podemos, por exemplo, falar sobre a existência do mal de forma geral, indiscriminada, ou podemos ser mais específicos, falando, por exemplo, sobre a existência de sofrimento causado por agentes morais (mal moral), sofrimento causado por eventos naturais tais como terremotos, furacões ou doenças congênitas (mal natural), ou, ainda, sobre a quantidade e heterogeneidade do mal existente no mundo. Trivialmente, cada uma dessas maneiras de se falar sobre o

⁶ Introdução escrita por Ricardo Sousa Silvestre.

mal dará origem a versões diferentes tanto de argumentos lógicos do mal como de argumentos evidenciais do mal.

E, por fim, dado um argumento do mal específico, existem basicamente duas respostas disponíveis ao teísta. A primeira é efetuar o que chamamos de defesa, ou seja, uma tentativa de refutar ou mostrar que um dado argumento (ou classe de argumentos) do mal não é bem-sucedido. A segunda é construir uma teodiceia (*theos*: Deus; *dikes*: justiça), ou seja, um corpo teórico que mostre não apenas que o argumento do mal não é correto, mas que também exiba as razões que levariam Deus a permitir o mal. Supostamente tais razões devem ser, no mínimo, razoáveis ou plausíveis em vista de tudo o que sabemos sobre o mundo (Van Inwagen, 1991, p. 139)⁷. Escritos clássicos sobre o problema do mal, tais como os de Santo Agostinho (1995) e Leibniz (1952) são classificados como teodiceias. Sobre os desenvolvimentos recentes, podemos citar a teodiceia de aprimoramento da alma (*soul-making theodicy*), de Hick (1966), e a teodiceia do livre-arbítrio, de Swinburne (1978).

No que diz respeito à defesa, o trabalho de Alvin Plantinga tem sido tradicionalmente considerado como o exemplo paradigmático de tal empresa. Mais que isso: é consenso que a sua defesa do livre-arbítrio refutou de forma bem-sucedida o argumento lógico do mal⁸, o que explica o relativo abandono do desenvolvimento e análise de argumentos lógicos do mal e a concentração em argumentos evidencialistas. Inicialmente proposto em artigo de 1965 e, dois anos depois, no livro *God and other Minds*, a versão mais bem acabada de sua defesa se encontra no capítulo nove do seu livro *The Nature of Necessity*, de 1974, que é apresentada como uma aplicação das ideias sobre necessidade e possibilidade, elaboradas no decorrer dos capítulos anteriores (Plantinga, 1965, 1967, 1974). É do capítulo nono a tradução integral que apresentamos neste artigo.

O foco da defesa de Plantinga (1974) é o argumento lógico do mal em sua forma geral. Seu objetivo, podemos dizer, é refutar o argumento que visa estabelecer que a existência de um ser onipotente, onibenevolente e onisciente é inconsistente com a existência de qualquer tipo de mal. Ele faz isso mostrando que a existência de tal ser é consistente com a existência do mal moral, e oferece, assim, uma defesa para o argumento lógico do mal moral. No entanto, nas três últimas seções do referido capítulo (que correspondem às três últimas seções deste artigo), Plantinga escreve sobre como sua defesa pode ser estendida de forma a se aplicar a um argumento lógico da quantidade do mal, ao argumento lógico do mal natural e a um argumento evidencial, chamado por ele de argumento probabilístico do mal.

No que se refere ao método usado por Plantinga, três pontos podem ser mencionados aqui. O primeiro diz respeito à análise que faz da estrutura do argumento lógico do mal. Duas proposições P e Q são inconsistentes se, e somente se, é impossível que P e Q sejam verdadeiras, ou, equivalentemente, se podemos derivar uma contradição (como, por exemplo, 'A e não A') a partir de P e Q. No entanto, claramente, nenhuma contradição segue das proposições abaixo:

(G) Deus, que é onipotente, onibenevolente e onisciente e o criador do universo, existe.

(E) Há mal no mundo.

Para que isso aconteça, é preciso que o ateuista exiba uma proposição necessária R, possivelmente esclarecendo o significado de termos como 'onipotência',

⁷ Apesar de haver controvérsias a respeito do real papel que uma defesa ou teodiceia têm dentro do debate acerca de Deus e o mal, a maneira como definimos esses termos corresponde, em linhas gerais, à visão tradicional sobre o assunto. Ver, por exemplo, Peterson (1998) e Trakakis (2007).

⁸ Entre os autores que ecoam tal consenso, podemos mencionar Madden e Hare (1968) e Rowe (1978).

'onibenevolência'. Também é necessário que mostre que uma contradição pode ser derivada a partir de $G \wedge R$ e E ; e isso efetivamente não foi feito por nenhum dos proponentes do argumento lógico do mal. Vejamos que tal argumentação, por si só, já é uma defesa⁹. Plantinga, no entanto, vai além disso que uma defesa supostamente deve fazer: exibindo uma proposição X consistente com G e que, juntamente com G , implica E , ele se propõe a mostrar que G é consistente com E , elaborando, assim, algo como um meio termo entre uma defesa e uma teodiceia. Para melhor verificar isso, basta notar que uma coisa é mostrar que um dado argumento não é bem-sucedido em provar que G é inconsistente com E , que é tudo o que uma defesa precisa; e outra, é mostrar que G é consistente com E .

O segundo ponto considera que é na busca dessa proposição X que Plantinga faz uso da ideia de que o mal que seres dotados de livre-arbítrio cometem, isto é, o mal moral, é algo que, possivelmente, situa-se além do controle de Deus. Mais especificamente, ele envereda na tarefa de mostrar que é possível que Deus não tenha criado um universo contendo bem moral sem também ter de criar um universo que contenha mal moral; ou, equivalentemente, o autor trata de exibir um estado de coisas possível, em que G é verdade e no qual Deus não pôde criar um universo com agentes livres, capazes de realizar bem moral, mas sem nenhum mal moral. Trivialmente, se somos bem-sucedidos nesse empreendimento, é fácil construir uma proposição X com as características acima mencionadas, e, portanto, mostrar que G é consistente com E .

Como terceiro ponto, temos que para mostrar que é possível que Deus não possa criar um universo contendo bem moral, mas sem mal moral, Plantinga tem de refutar o que ele chama de o *lapso de Leibniz*, isto é, a tese de que um ser onipotente pode criar todo e qualquer mundo possível. As implicações de tal tese para o projeto de Plantinga são óbvias: como há claramente um mundo possível, com seres livres que nunca cometem ações más, se o lapso de Leibniz não é um lapso, então Deus, como ser onipotente, poderia ter criado um universo contendo seres livres, mas sem nenhum mal moral. Assim, após refutar o lapso de Leibniz e mostrar que há mundos possíveis que Deus não poderia ter criado, Plantinga tem de mostrar que, entre tais mundos, estão todos os mundos contendo bem moral, mas sem nenhum mal moral. À parte do papel que tal tarefa desempenha no problema acerca de Deus e do mal, Plantinga apresenta, aqui, um valioso e sofisticado exemplo de análise conceitual das noções de onipotência e livre-arbítrio.

Problema

Neste capítulo e no próximo, aplicam-se algumas das ideias anteriormente tratadas a dois tópicos tradicionais da filosofia da religião: o Problema do Mal (que será tratado neste capítulo) e o Argumento Ontológico. Talvez o primeiro constitua a mais formidável objeção à crença teísta – ou, de qualquer modo, assim tem parecido a muitos pensadores. Um grande número de filósofos tem defendido que a existência do mal é, no mínimo, um estorvo para aqueles que acreditam em Deus¹⁰. A maioria dos filósofos contemporâneos que entende que o mal constitui uma dificuldade para a crença teísta alega detectar uma inconsistência lógica nas crenças que um teísta tipicamente aceita. Assim, por exemplo, de acordo com McCloskey (1960, p. 97):

⁹ Aparentemente, o primeiro a efetuar tal análise e chegar a essa conclusão foi Pike (1963).

¹⁰ Epicuro, por exemplo, assim como Hume, alguns dos enciclopedistas franceses, F.H. Bradley, J. McTaggart, J.S. Mill e muitos outros.

O Mal é um problema para o teísta, pois nele está envolvida uma *contradição* entre o fato da existência do mal de um lado, e a crença na onipotência e perfeição de Deus de outro.

Mackie (1955, p. 200) levanta a mesma acusação:

Penso, contudo, que uma crítica mais significativa pode ser feita através do problema tradicional do mal. Aqui se pode mostrar, não que as crenças religiosas são vazias de suporte racional, mas que elas são positivamente irracionais, que as várias partes essenciais da doutrina teológica são *inconsistentes* umas com as outras.

Aiken (1957-1958, p. 79) repete com mais detalhes esta alegação. Contudo, é óbvio que a alegada contradição surge quando consideramos o fato de que existe o mal juntamente com a crença que Deus existe e é onisciente, onipotente, completamente bom ou moralmente perfeito. Obviamente, essas proposições não são formalmente inconsistentes; os recursos da lógica sozinhos não nos permitem deduzir uma contradição explícita da conjunção delas. Mas presumivelmente o ateuólogo¹¹ – aquele que oferece provas contra a existência de Deus – nunca quis afirmar que há uma contradição formal aqui. Ele pretende, em vez disso, afirmar que a conjunção dessas duas proposições é necessariamente falsa, ou seja, falsa em todos os mundos possíveis. Para mostrar que está correto, por conseguinte, ele deve exibir uma proposição que seja, ao menos, plausivelmente necessária e que, em conjunção com nossas duas proposições iniciais, produza formalmente uma contradição.

Eu argumentei em outra ocasião (Plantinga, 1967, cap. 5), que é extremamente difícil achar tal proposição. Tenho argumentado também (Plantinga, 1967, cap. 6) que a Defesa do Livre Arbítrio pode ser usada para mostrar que, de fato, essas proposições não são inconsistentes. No que se segue, desejo examinar novamente as questões envolvidas na Defesa do Livre Arbítrio – desta vez da posição estratégica das ideias anteriormente tratadas acerca de mundos possíveis.

A Defesa do Livre Arbítrio

A Defesa do Livre Arbítrio é um esforço para mostrar que

(1) Deus é onipotente, onisciente e completamente bom.

(que eu devo tomar como implicando que Deus existe) não é inconsistente com

(2) Há mal no mundo.

Isto é, o Defensor do Livre Arbítrio tem por objetivo mostrar que há um mundo possível no qual (1) e (2) são ambas verdadeiras. Agora, um modo de mostrar que uma proposição *p* é consistente com uma proposição *q* é oferecer uma terceira proposição *r*, cuja conjunção com *p* seja consistente e que implique *q*. A proposição *r*, é claro, não precisa ser verdadeira ou conhecida como verdadeira; ela não precisa nem mesmo ser plausível. Tudo que é requerido dela é que ela seja consistente com *p* e, em conjunção com esta última, implique *q*. O que o Defensor do Livre Arbítrio deve fazer, portanto, é achar tal proposição.

Antes de tudo, é necessário estabelecer algumas definições e distinções preliminares. O que o Defensor do Livre Arbítrio quer dizer quando afirma que pessoas são

¹¹ *Atheologian* (N. do T.).

ou podem ser livres? Se uma pessoa *S* é livre com respeito a uma dada ação, então ela é livre para realizar aquela ação e livre para abster-se de realizá-la. Nenhuma lei causal ou condições antecedentes determinam se ela realizará ou não tal ação. Está em seu poder, no momento em questão, realizar a ação, e está em seu poder abster-se de realizá-la. Considere o estado *U* do universo até o momento em que tal pessoa realiza ou decide realizar a ação em questão. Se *S* é livre com respeito àquela ação, então é causalmente ou naturalmente possível tanto que *U* seja o caso, e *S* realize (ou decida realizar) a ação, como que *U* seja o caso, e *S* não realize a ação.¹² Além disso, dizemos que uma ação é moralmente significativa, para uma dada pessoa em um dado momento de tempo, se for errado para ela realizar a ação e correto não a realizar, ou vice-versa. Cumprir uma promessa, por exemplo, é típica e moralmente significativa, assim como recusar a convocação para o exército; ao passo que comer uma maçã no almoço (em vez de uma laranja) não é moralmente significativa. Uma pessoa erra com respeito a uma ação moralmente significativa, se é errado realizar a ação e ela a realiza, ou se é errado não a realizar, e ela não a realiza. Mais ainda, uma pessoa é significativamente livre em uma dada ocasião, se ela é livre com respeito a uma ação que é moralmente significativa para ela. Finalmente, devemos distinguir entre mal moral e mal natural. O primeiro é o mal que resulta de algum ser humano errar com respeito a uma ação que seja moralmente significativa para ele; qualquer outro mal é mal natural.¹³ O sofrimento devido à crueldade humana – o tratamento dado por Hitler aos judeus, por exemplo – é um exemplo de mal moral; o sofrimento resultante de um terremoto ou maremoto, um exemplo de mal natural. Uma distinção análoga é feita entre bem moral e bem natural.

Dadas essas definições e distinções, podemos oferecer uma descrição preliminar da Defesa do Livre Arbítrio como segue. Um mundo contendo criaturas que são, de vez em quando, significativamente livres (e, livremente, realizam, de modo quantitativo, mais ações boas do que más) é mais valoroso, se todo o resto for igual, que um mundo sem nenhuma criatura de fato livre. Não obstante, Deus pode criar criaturas livres, mas Ele não pode causar ou determinar que elas façam somente o que é correto. Se Ele assim fizesse, então elas não seriam, de fato, significativamente livres; elas não fariam o que é correto livremente. Portanto, para criar criaturas capazes de bem moral, Ele deve criar criaturas capazes de mal moral e não pode deixar essas criaturas livres para realizar o mal e, ao mesmo tempo, impedi-las de fazer tal coisa. De fato, Deus cria seres significativamente livres, mas alguns deles erram no exercício da sua liberdade: esta é a origem do mal moral. O fato de estas criaturas livres, algumas vezes, errarem não depõe nem contra a onipotência de Deus, nem contra sua bondade; Ele, pois, somente poderia impedir a ocorrência do mal moral, eliminando a possibilidade do bem moral.

Eu disse que o Defensor do Livre Arbítrio tenta achar uma proposição que seja consistente com

(1) Deus é onipotente, onisciente e completamente bom.

e que, juntamente com (1), implique que o mal existe. De acordo com a Defesa do Livre Arbítrio, devemos encontrar esta proposição em alguma parte da estória acima. O coração da Defesa do Livre Arbítrio é a tese de que é possível que Deus não tenha criado um universo contendo bem moral (ou com tanto bem moral quanto o que este universo contém) sem criar um mundo contendo mal moral.

¹² É claro que, se *S* é livre com respeito a alguma de suas ações, não se segue, então, que o que ele fará é, em princípio, imprevisível ou desconhecido.

¹³ Esta distinção não é muito precisa (como, exatamente, reconstruíamos a expressão 'resulta de?'); mas talvez ela sirva ao nosso presente propósito.

A objeção

Uma objeção formidável pode ser descrita como segue. É logicamente possível que haja um mundo contendo criaturas significativamente livres que sempre fazem o que é correto. Certamente, não há contradição ou inconsistência nesta ideia. Contudo, se isso estiver correto, há mundos possíveis contendo bem moral, mas nenhum mal moral. Agora, o teísta diz que Deus é onipotente – o que significa, grosso modo, que não há limite não lógico para seu poder. Por conseguinte, ele poderia ter criado qualquer mundo possível que ele quisesse, incluindo aqueles que contêm o bem, mas nenhum mal moral. Se for possível que haja um mundo contendo criaturas significativamente livres que nunca fazem o que é errado, então disso segue que um Deus onipotente pode ter criado tal mundo. O Defensor do Livre Arbítrio, portanto, está equivocando em sua insistência sobre a possibilidade de que Deus, embora onipotente, não poderia ter criado um mundo contendo bem moral sem permitir o mal moral. Como Mackie (1955, p. 209) afirma:

Se Deus criou homens de tal forma que em suas escolhas livres eles algumas vezes preferem o que é bom e outras vezes o que é mal, por que então Ele não cria homens de tal forma que eles sempre escolham livremente o bem? Se não há impossibilidade lógica em um homem livremente escolher o bem em uma ou em várias ocasiões, não pode haver uma impossibilidade lógica em sua livre escolha do bem em todas as ocasiões. Então, Deus não estava diante de uma escolha entre criar autômatos inocentes ou criar seres que, através da livre ação, poderiam algumas vezes fazer o que é errado; havia à sua disposição a possibilidade, obviamente melhor, de fazer seres que agiriam livremente, mas sempre escolheriam agir corretamente. Claramente, sua falha em se utilizar dessa possibilidade é inconsistente com sua natureza onipotente e sumamente boa.

Está ao alcance do poder de um Deus onipotente criar qualquer mundo logicamente possível? Esta é uma questão importante para a Defesa do Livre Arbítrio, e uma questão sutil. Leibniz insistiu que este mundo, o mundo atual, deve ser o melhor de todos os mundos possíveis. Seu raciocínio era o seguinte: antes de Deus criar qualquer coisa, Ele se confrontou com uma enorme gama de possibilidades; poderia ter criado ou atualizado qualquer um dos mundos da miríade de diferentes mundos possíveis. Sendo perfeitamente bom, Ele deve ter escolhido criar o melhor dos mundos que poderia ter criado; sendo onipotente, Ele foi capaz de criar qualquer mundo possível que quisesse. Ele deve, portanto, ter escolhido o melhor de todos os mundos possíveis. Por essa razão, este mundo, o único mundo que Ele criou deve ser (a despeito das aparências) o melhor dos mundos possíveis. Mackie concorda com Leibniz sobre o fato de que Deus, se onipotente, poderia ter criado qualquer mundo que desejasse e que Ele teria criado o melhor mundo que pudesse criar. Mas, enquanto Leibniz conclui que este mundo deve ser o melhor dos mundos possíveis, Mackie conclui, em vez disso, que não existe um Deus onipotente e completamente bom, pois, como diz esse autor, é suficientemente óbvio que o mundo atual não é o melhor dos mundos possíveis.

O Defensor do Livre Arbítrio discorda tanto de Leibniz como de Mackie. Primeiro, questionamos se há tal coisa como o melhor de todos os mundos possíveis, ou mesmo um melhor. Talvez, para qualquer mundo que escolhamos, haja um mundo ainda melhor. No entanto, o que é realmente característico e central para a Defesa do Livre Arbítrio é a tese de que Deus, embora onipotente, não poderia ter criado qualquer mundo possível que quisesse: esta é a tese que devemos investigar.

Quais mundos Deus poderia ter criado?

Falamos de Deus como criador do mundo; ainda assim, se estamos falando de um estado de coisas possível α , então isso é simplesmente falso. Uma coisa é criada somente se há um tempo anterior no qual ela não existia; e isso é claramente falso para α , como para qualquer outro estado de coisas. O que Deus criou foram os céus, a terra e tudo que eles contêm; Ele não criou a si mesmo, nem números, proposições, propriedades ou estados de coisas: estes não tiveram início. Podemos dizer, contudo, que Deus atualiza estados de coisas; sua atividade criadora consiste no fato de estes estados de coisas se tornarem atuais. É verdade que Deus criou Sócrates; no entanto, Ele não criou, mas atualizou os estados de coisas correspondentes à existência de Sócrates. Portanto, Deus atualiza, mas não cria, o estado de coisas α .

Além disso, embora possamos propriamente dizer que Deus atualiza α , isso não implica que Ele atualiza todos os estados de coisas que α inclui. Ele não atualiza, como mencionado, sua própria existência. Dessa forma, Ele não cria a si mesmo nem cria suas propriedades; Ele, portanto, não atualiza os estados de coisas que consistem na existência de tais propriedades como onisciência, onipotência, excelência moral e a propriedade de ser o criador dos céus e da terra. Entretanto, isso é também verdade em relação a outras propriedades: Deus não cria as propriedades de ser vermelho mais do que Ele não cria a propriedade de ser onipotente. Propriedades não são criáveis: supor que elas foram criadas é conjecturar que, embora elas existam agora, havia um tempo no qual elas não existiam; e isso parece claramente falso. Novamente, visto que Deus não criou números, proposições, conjuntos puros e coisas semelhantes, Ele não atualizou os estados de coisas consistindo na existência dessas entidades. Nem tampouco Ele atualiza outros estados de coisa necessários tais como o estado de coisas consistindo em $7+5$ ser igual a 12 . Estados de coisas necessários não devem à atividade criadora de Deus a sua atualidade. Assim, se falamos de Deus como atualizando α , não devemos tomar isso como uma ação atualizadora divina de todos os estados de coisas que α inclui. Talvez possamos dizer que Ele atualiza todo estado de coisas contingente incluído em α ; e também Deus pode atualizar um dado mundo possível W , somente se Ele puder atualizar todos os estados de coisas contingentes que W inclui. Com isso, podemos situar nossa questão de forma mais satisfatória: pode um ser onipotente atualizar qualquer mundo possível que ele queira – ou seja, todo mundo possível pode ser atualizado por um ser onipotente?

Aqui mais distinções são necessárias. Embora haja muitos mundos possíveis em que Abraão nunca encontrou Melquisedec, Deus não poderia atualizar nenhum deles. Isto é, Ele não pode mais atualizar nenhum destes mundos possíveis, pois Abraão, de fato, encontrou Melquisedec (suponhamos) e nem mesmo um ser onipotente pode fazer com que Abraão não tenha encontrado Melquisedec: é tarde demais para isso. Tomando qualquer momento de tempo t , haverá em t vários mundos que Deus não pode atualizar, pois haverá vários mundos nos quais as coisas aconteceram de forma diferente antes do momento t . Dessa forma, Deus não pode atualizar nenhum mundo no qual Abraão não tenha encontrado Melquisedec; talvez Deus pudesse ter atualizado tais mundos. Talvez devêssemos dizer que Deus poderia ter atualizado um mundo W , se e, somente se, para todo estado de coisas contingente S incluído em W , houvesse um momento de tempo no qual atualizar

S estivesse (de forma atemporal) ao alcance do poder de Deus.¹⁴ E, talvez, agora a tese do ateuólogo possa ser enunciada como se segue:

- (3) Se Deus é onipotente, então Deus poderia ter atualizado qualquer mundo possível.

No entanto, isso também não seria completamente correto – não se o próprio Deus é um ser contingente. Se Ele, pois, é um ser contingente, então há mundos nos quais Ele não existe; e, certamente, Ele não poderia ter atualizado nenhum destes mundos. Claramente, os mundos que Deus tem o poder para atualizar são somente aqueles que incluem sua existência. Assim, devemos, supostamente, restringir nossa atenção a estes mundos.¹⁵ É verdade que

- (4) Se Deus é onipotente, então ele poderia ter atualizado qualquer mundo possível que incluísse sua existência?

Ainda são necessárias mais algumas distinções. Em particular, devemos olhar mais atentamente para a ideia de liberdade. De acordo com o Defensor do Livre Arbítrio, Deus considerou ser bom criar pessoas livres. E uma pessoa é livre com respeito a uma ação *A* em um momento de tempo *t*, somente se as leis causais e condições antecedentes não determinam nem que ela realiza *A* em *t*, nem que ela se abstém de realizar *A* em *t*. Isto não é um comentário sobre o uso ordinário da palavra 'livre'; o uso ordinário pode ou não coincidir com o uso do Defensor do Livre Arbítrio. O que Deus considerou ser bom, neste ponto de vista, foi, então, a existência de criaturas cujas atividades não fossem causalmente determinadas – criaturas que, como Ele mesmo, fossem fontes de atividade criadora. A liberdade de tais criaturas, sem dúvida, será limitada por leis causais ou condições antecedentes. Elas não serão livres para fazer qualquer coisa; mesmo se eu sou livre, eu não sou livre para correr a distância de uma milha em dois minutos. É claro que minha liberdade é também aumentada pelas leis causais; é somente em virtude de tais leis que sou livre para construir uma casa ou caminhar na superfície da terra. Mas, se sou livre com respeito a uma ação *A*, então leis causais e condições antecedentes não determinam nem que realize *A*, nem que não realize *A*.

De maneira geral, se sou livre com respeito a uma ação *A*, então Deus não *causa* ou *faz com que seja o caso*¹⁶ nem que eu realize, nem que eu me abstenha de realizar esta ação; Ele não faz com que isso seja o caso nem por meio das leis por Ele estabelecidas, nem por intervenção direta, nem por qualquer outro modo. Se Ele faz com que seja o caso que eu realize *A*, então eu não sou livre para me abster de realizar *A*, situação na qual eu não sou livre com respeito a *A*. Entretanto, é claro, Deus pode fazer com que seja o caso que eu *sou* livre com respeito a *A*; Ele

¹⁴ Dizer que Deus poderia ter atualizado *W* sugere que há algum momento de tempo – mesmo um momento de tempo passado – tal que Deus poderia ter realizado a ação de atualizar *W* naquele momento. Isso sugere, portanto, que atualizar um mundo possível requer nada mais do que um momento de tempo, ou, de qualquer modo, um intervalo de tempo limitado. Devemos resistir a essa sugestão; talvez para Deus atualizar um mundo possível seja requerido um espaço de tempo ilimitado; ou, talvez, isso exija uma ação sua *todo* o tempo, passado, presente e futuro.

¹⁵ Plantinga (1974, cap. 10) argumenta em favor da tese de que, na realidade, essa estratégia não constitui uma restrição (N. do T.).

¹⁶ Há certa dificuldade em encontrar traduções para as expressões '*bring it about*' e '*cause it to be the case*' que façam jus às palavras que as compõem. Por exemplo, '*cause it to be the case*' seria muito mais naturalmente traduzido como '*faz com que seja o caso*' em vez de algo como '*causa que seja o caso*'. Ambas as expressões, na verdade, são utilizadas para expressar a ideia de um agente como o causador ou responsável por determinado evento ou estado de coisas. E, conforme Plantinga bem adverte, no parágrafo seguinte, em todo o texto tais expressões são usadas como sinônimos. Dado tudo isso, decidimos então traduzir '*bring it about*' e '*cause it to be the case*' como '*causa*' e '*faz com que seja o caso*', respectivamente (N. do T.).

não pode fazer com que seja o caso nem que eu livremente realize, nem que eu livremente me abstenha de realizar esta ação – muito embora Ele seja onipotente¹⁷. Diante disso, verificamos que há muitos estados de coisas contingentes, e não está ao alcance do poder de Deus fazer com que eles sejam atuais. Ele não pode fazer com que seja o caso que eu livremente me abstenha de realizar uma ação *A*, pois, se Ele assim o faz, Ele faz com que seja o caso em que eu me abstenho de realizar *A*, situação na qual eu não mais ajo *livremente*.

Até agora tenho usado a expressão ‘faz com que seja o caso’ como sinônimo para ‘causa’. Suponha que usemos o termo ‘atualizar’ do mesmo modo. Então Deus pode atualizar um dado estado de coisas *S*, somente se Ele pode causar *S* ou fazer com que *S* seja o caso, ou seja, fazer com que *S* seja atual. Dessa forma, haverá muitos estados de coisas contingentes *S*, embora não haja um momento de tempo no qual Deus pode atualizar *S*. Mas nós dissemos anteriormente que

- (5) Deus poderia ter atualizado um mundo possível *W*, se, e somente se, para todo estado de coisas contingente *S* tal que *W* inclui *S*, há um momento de tempo no qual Deus pode atualizar *S*.

Dada apenas a possibilidade de que existem criaturas-agentes livres, podemos dizer que existem vários mundos possíveis que incluem a existência de Deus e que também incluem um estado de coisas contingente *S* tal que não há um momento de tempo no qual Deus pode atualizar *S*. Portanto (contrário à (4) e à tese do ateuólogo), existem muitos mundos possíveis que Deus não poderia ter atualizado, embora eles incluam sua existência: todos aqueles mundos contendo um estado de coisas com um agente livremente realizando ou se abstendo de realizar uma ação. Visto que um mundo contendo bem moral é um mundo com tais características, Deus não poderia ter atualizado nenhum mundo contendo bem moral; *a fortiori*, Ele não poderia ter atualizado um mundo contendo bem moral, mas sem nenhum mal moral.

A réplica mais apropriada do ateuólogo é como segue. Suponha que nós admitamos que nem mesmo Deus pode fazer com que seja o caso que eu livremente me abstenha de realizar *A*. Mesmo assim, Ele *pode* fazer com que eu seja livre com respeito a *A* e com que eu me encontre em um determinado conjunto *S* de circunstâncias, incluindo leis adequadas e condições antecedentes. Ele deve também saber, além disso, que, se Ele me criar e fizer com que eu seja livre nestas circunstâncias, eu não realizarei *A*. Se assim for, há um estado de coisas que Ele pode atualizar, ou fazer com que seja atual; se Ele assim o fizer, então eu livremente me absterei de realizar *A*. No sentido amplo de ‘causar’ ou ‘fazer com que seja o caso’, portanto, Ele pode fazer com que seja o caso que eu livremente me abstenha de realizar *A*. Em um sentido estrito, há muitos estados de coisas que Ele não pode fazer com que sejam o caso. O que é relevante para a Defesa do Livre Arbítrio, contudo, não é este sentido estrito, mas o sentido amplo, pois o que está realmente em jogo é se há, para cada mundo possível, alguma ação que Deus poderia ter realizado, de forma que, se Ele a realizasse, tal mundo moralmente perfeito (um mundo incluindo bem moral, mas sem nenhum mal moral) teria sido atual.

Talvez nós possamos precisar mais este ponto. O sentido estrito de ‘fazer com que’ é tal que a sentença (6) expressa uma verdade necessária.

- (6) Se Deus faz com que seja o caso que eu me abstenho de realizar *A*, então eu não me abstenho livremente de realizar *A*.

¹⁷ Para simplificar a discussão, tomarei, de agora em diante, como certo que, *se Deus existe, Ele é onipotente* é uma verdade necessária.

Você é livre com respeito a uma ação *A* somente se Deus não causa ou faz com que seja o caso que você se abstenha de realizar *A*. Mas agora suponha que Deus sabe que, se ele criar você livre com respeito a *A*, em algum conjunto *S* de circunstâncias, você se absterá de realizar *A*; além disso, suponha que Ele faz com que (no sentido estrito) você seja livre com respeito a *A* em *S*; e suponha, finalmente, que você de fato se abstém livremente de realizar *A*. Então, no sentido amplo de ‘fazer com que’, nós poderíamos apropriadamente dizer que Deus fez com que fosse o caso que você se abstivesse de realizar *A*. Devemos fazer, então, uma distinção similar entre um sentido forte e um sentido fraco de ‘atualizar’. No sentido forte, Deus pode atualizar somente o que Ele pode *causar* ou fazer com que (no sentido estrito) seja atual; neste sentido, Ele não pode atualizar nenhum estado de coisas que inclua a existência de criaturas que livremente realizam uma ação ou outra. Contudo, até agora, nós não temos razão alguma para supor que o mesmo ocorre no caso da atualização fraca. O ateuólogo não requer para seu argumento, presumivelmente, que todo mundo possível (que inclua a existência de Deus) é tal que Deus poderia tê-lo atualizado no sentido forte; a atualização fraca é suficiente para seu propósito. O que está em jogo não é a questão se cada mundo é tal que Deus poderia tê-lo atualizado no sentido forte, mas (grosso modo) se, para cada mundo *W*, há algo que Deus poderia ter feito – alguma série de ações que Ele poderia ter realizado – de forma que, se Ele tivesse assim agido, *W* teria sido atual. Se Deus é completamente bom e estava ao alcance do seu poder para assim assegurar a atualidade de um mundo perfeito, então, presumivelmente, Ele o teria feito. Portanto, a tese do Defensor do Livre Arbítrio – que Deus não poderia ter atualizado um mundo contendo bem moral sem também atualizar um mundo contendo mal moral – é ou irrelevante ou infundada: irrelevante, se ‘atualizar’ é tomado no sentido forte; e infundada, do contrário.

Visto que a atualização fraca é relevante aqui, usaremos, de agora em diante, o termo ‘atualizar’ significando ‘atualizar fracamente’. Assim, nossa questão é esta: Deus poderia ter atualizado qualquer mundo possível que incluísse sua existência?

Talvez nós possamos progredir melhor na nossa investigação por meio de um exemplo. Curley Smith, o prefeito de Boston, é contrário à proposta de construção de uma autoestrada. Do ponto de vista do Departamento de Estradas, sua objeção é fútil; ele alega que a rodovia requer a destruição de uma Velha Igreja, juntamente com algumas outras construções antiquadas e estruturalmente abaladas. O Diretor de Estradas ofereceu a ele um suborno de \$35.000 para abandonar sua oposição. Não disposto a quebrar a boa e velha tradição dos políticos do seu estado, Curley aceitou; logo após, o Diretor passou uma noite sem sono se perguntando se ele poderia ter obtido o apoio de Curley por \$20.000. Isto é, Smedes se perguntou qual das sentenças abaixo seria verdadeira:

(7) Se tivesse sido oferecido a Curley \$20.000, ele teria aceitado o suborno.

ou

(8) Se tivesse sido oferecido a Curley \$20.000, ele teria rejeitado o suborno.

Contrafactuais

Surge aqui uma objeção. Os enunciados (7) e (8), é claro, são condicionais contrafactuais, sujeitos a todas as dificuldades e obscuridades dessa classe peculiar de enunciados, que contém armadilhas para os imprudentes. Aqui, por exemplo, parecemos estar assumindo que ou (7) ou (8) deve ser verdade. Mas qual é a justificativa para isso? Como sabemos que ao menos um desses enunciados é verdadeiro? O que nos leva a supor que há uma resposta para o que Curley teria feito se lhe fosse ofertado um suborno de \$20.000?

Esta questão pode ser ampliada. De acordo com uma interessante proposta (Stalnaker, 1968, p. 98), um condicional contrafactual tal como (7) pode ser explicado como segue. Considere aqueles mundos possíveis que incluem o antecedente de (7); e então, entre estes, considere aquele mundo *W*, que é o mais semelhante ao mundo atual. (7) é verdade se, e somente se, seu consequente – isto é, (9) é verdade em *W*.

(9) Curley aceita o suborno.

Um contrafactual é verdade se, e somente se, seu antecedente é impossível, ou, se o seu consequente é verdade no mundo mais semelhante ao mundo atual no qual seu antecedente é verdade.

Esta intrigante proposta provoca algumas questões. Em primeiro lugar, a requerida noção de semelhança é, em muitos aspectos, problemática. O que significa dizer que um mundo possível é mais semelhante a α que outro? Neste contexto, o que podemos entender como semelhança absoluta (*überhaupt*), ou devemos falar de semelhança somente sob um determinado aspecto? Estas são boas questões e, apesar de não termos tempo para nos debruçarmos sobre elas, paremos o suficiente para notar que parecemos, efetivamente, ter uma compreensão intuitiva desta noção – a noção de semelhança entre estados de coisas. Em segundo lugar, a proposta presume que, para uma dada proposição *p* contingentemente falsa, há um mundo possível, incluindo *p* que é o mundo mais próximo do (isto é, o mais semelhante ao) mundo atual. Assim, considere tal proposição *p* e qualquer proposição *q*: de acordo com a proposta em questão, nem se *p* então *q*, nem se *p* então $\neg q$ será verdade. Isto pode parecer um pouco forte: se eu tivesse cabelo vermelho, Napoleão não teria perdido a batalha de Waterloo é, obviamente, falso, e se eu tivesse cabelo vermelho, Napoleão teria vencido a batalha de Waterloo não parece muito melhor (*Mesmo se, talvez, mas não se*). De fato, considere qualquer proposição *p*: de acordo com essa visão, há algum mundo possível completo *W* tal que o contrafactual se *p* fosse verdade, então *W* teria sido atual é o caso. Mas não é excessivamente extravagante defender que há um mundo possível *W* tal que, se eu tivesse cabelo vermelho, *W* teria sido atual? Há um mundo possível *W** tal que, se α não tivesse sido atual, *W** teria sido? Há razão para acreditar que existe um mundo incluindo o antecedente de (7) e (8) (chame este de 'A') que é o único mundo mais próximo a α ? Talvez vários mundos o incluam, de forma que nenhum deles, incluindo o mundo ora em tela, é mais próximo que os demais.¹⁸ E isso nos leva diretamente à nossa questão. Talvez haja uma família de mundos mais próximos, nos quais A é verdade e, talvez, em algum deles, tenhamos (9).

(9) Curley aceita o suborno

Em outros, podemos ter (10) como verdade.

(10) Curley rejeita o suborno

Se isso estiver correto, então, talvez, devêssemos concluir que nem (7) nem (8) são verdadeiras; não existe, então, tal coisa como o que Curley teria feito sob as circunstâncias imaginadas.

¹⁸ De uma forma mais radical, talvez não existam mundos mais próximos de fato; talvez para qualquer mundo que inclua A, haja um mundo mais próximo que também inclui A (Lewis, 1973, cap. 1, seção 1.3). De acordo com Lewis, um contrafactual $A \rightarrow B$ é verdade, se, e somente se, ou A é impossível, ou algum mundo *W* no qual A e C ocorrem é mais semelhante ao mundo atual que um mundo no qual A e $\neg C$ ocorrem. Ao escrever esta seção, me beneficie da análise de Lewis (1973); sou grato a ele por uma crítica que provocou uma melhora substancial no argumento deste capítulo.

De fato, talvez nosso crítico não precise se limitar à suspeita de que deva existir tal família de mundos; talvez ele possa ir mais longe. Há mundos possíveis W e W^* que incluem A e que são *exatamente iguais* até as 10 da manhã do dia 10 de Novembro de 1973, hora em que Curley deu sua resposta ao suborno oferecido; em W , Curley aceita o suborno, e em W^* , ele não o aceita. Se $t = 10h$ do dia 10 de novembro de 1973, nós dizemos que W e W^* *compartilham um segmento inicial até t* . Podemos chamar o t -segmento inicial de W de ' S_W^{-t} ', onde o subscrito ' W ' indica que S é um segmento de W , e o sobrescrito ' $-t$ ' indica que este segmento termina em t (S_W^{+t} seria o segmento sem fim de W que inicia em t). E, é claro, $S_W^{-t} = S_{W^*}^{-t}$.

Não é uma tarefa trivial dar uma descrição rigorosa da noção de segmento inicial. É claro que, se W e W^* compartilham um segmento inicial que termina em t , então, para qualquer objeto x e para qualquer momento de tempo t^* anterior a t , x existe em W em t^* se, e somente se, x existe em W^* em t^* . Mas não podemos dizer que, se uma coisa x tem uma propriedade P em W no instante t^* , então x tem P em W^* no instante t^* . Pois uma propriedade que Curley tem, no instante t^* em W , é a de ser tal que, em t , ele aceitará o suborno; esta propriedade ele, obviamente, não tem em W^* no instante t^* . Talvez exista uma noção intuitiva de uma propriedade atemporal sobre a qual podemos dizer que, se em t^* x tem uma propriedade atemporal P em W , então, x tem a propriedade P em W^* no instante t^* . É claro que o problema é dizer a que essa noção de propriedade atemporal equivale; e isso não é, de forma alguma, trivial. Ainda assim, a ideia de um par de mundos W e W^* compartilhando um segmento inicial é razoavelmente clara. Grosso modo, ela permite dizer que os dois mundos são o mesmo até um certo momento de tempo t . E, se não há nenhum instante t^* posterior a t , tal que $S_W^{-t^*} = S_{W^*}^{-t^*}$, então, em t , W e W^* se ramificam. É claro que haverá uma grande classe de mundos compartilhando S_W^{-t} com W e W^* ; e se e é um evento que ocorre em W , mas não ocorre em W^* , haverá uma classe de mundos incluindo S_W^{-t} em que e ocorre, e outra classe incluindo $S_{W^*}^{-t}$ em que e não ocorre.

Suponha que façamos uma concessão e admitamos ter esta noção de segmento inicial em mãos. Pode então parecer que podemos construir um argumento convincente para a conclusão de que nem (7) nem (8) são verdades. Isso se explica, pois, tanto W como W^* são tão semelhantes a α , nos aspectos relevantes, quanto qualquer mundo incluindo A . Mas, se eles compartilham S_W^{-t} , então eles não são, de modo apropriado, igualmente semelhantes a A ? Até o momento t , as coisas são exatamente iguais nesses dois mundos. O que acontece após t parece pouco relevante para a questão sobre o que Curley teria feito, se lhe fosse ofertado suborno. Deveríamos concluir, portanto, que W e W^* são igualmente semelhantes a α , mas esses dois mundos se parecem com α tanto quanto qualquer outro. Portanto, os mundos mais próximos nos quais A é verdade não são, de modo algum, homogêneos no que se refere à verdade de (9) ou (10); logo, nem (7) nem (8) são verdade.¹⁹

O que podemos dizer sobre esse argumento? Em primeiro lugar, ele prova demais. Ele obtém uma plausibilidade especial do caso que estamos considerando. Não sabemos se, de fato, Curley aceitaria o suborno – a oferta é reconhecidamente pequena, e, talvez, seu orgulho fosse ofendido. Vamos perguntar, em vez disso, se ele teria aceitado um suborno de \$36.000, sendo tudo, na medida do possível, como no mundo atual. Aqui, a resposta parece razoavelmente clara: de fato, ele teria aceitado. Isso, apesar do fato de que, para qualquer mundo possível W , tão próximo a α quanto você queira, no qual Curley teria aceitado o suborno, há um

¹⁹ Esse argumento apareceu em discussão com Kaplan.

mundo W^* que compartilha o segmento inicial apropriado com W , no qual Curley bravamente recusa a oferta.

O argumento, contudo, sofre de outro defeito – um que é mais instrutivo. Suponha que nós o abordemos por meio de outro exemplo. Royal Robbins está escalando o paredão *Dihedral* do *El Capitan*. O método usual envolvendo cordas e roldanas saiu de moda; ele está escalando o paredão sem proteção alguma. Exatamente quando ele alcança o *Thanksgiving Ledge*²⁰, cerca de 2.500 pés acima do vale, um dos equipamentos fixados na rocha que ele segura, com uma das mãos, se quebra. Ele se sustenta com dificuldade sob um pé, recuperando seu equilíbrio e saltando suavemente sobre uma saliência, onde, finalmente, consegue se apoiar; no dia seguinte, ele continua triunfantemente até o topo.

Agora, considere a seguinte suposição:

- (11) Se Robbins tivesse escorregado e caído do *Thanksgiving Ledge*, ele teria morrido.

Sem dúvida, estamos inclinados a aceitar esta proposição. Mas deveríamos aceitá-la? No mundo atual, Robbins não caiu do *Thanksgiving Ledge*; em vez disso, ele agilmente o escalou e passou uma noite confortável lá. Agora, o que acontece nos mundos mais próximos nos quais ele cai? Bem, há pelo menos um deles – que chamarei de W' – no qual ele cai no instante t , exatamente quando está escalando a saliência; no momento seguinte $t+1$ (tão próximo de t como podemos querer) ele aparece exatamente onde ele está em $t+1$ no mundo α . Assim, tudo o que acontece tal qual em α . W' não seria mais semelhante ao mundo atual que qualquer mundo no qual Robbins despenca no vale, privando, portanto, o alpinismo americano de seu porta-voz mais eloquente? E se isto estiver correto, não deveríamos considerar (11) falsa?

Naturalmente, a resposta é que estamos negligenciando leis causais ou naturais. Nosso mundo α contém uma porção dessas leis, e elas estão entre seus constituintes mais relevantes. Em particular, existe uma lei implicando (junto com as condições antecedentes relevantes) que alguém que cai sem proteção alguma de um paredão de 2.500 pés mover-se-á com velocidade crescente em direção ao centro da terra, e, finalmente, chegará à superfície desta com um impacto considerável. Evidentemente, nem todas essas leis estão presentes em W' , pois W' compartilha com α condições iniciais relevantes, mas, nele, Robbins não cai no vale – em vez disso, após uma breve indicação de cair naquela direção, ele reaparece no penhasco. Uma vez que nós notamos que essas leis não valem em W' , assim o argumento procede, não devemos mais estar tentados a pensá-lo como muito semelhante a α , em que tais leis valem.

Sem dúvida, há uma verdade nessa réplica. Mas a relação entre leis causais e contrafactuais, assim como aquela entre Guinevere e Sir Lancelot é tanto íntima como notória. De fato, uma característica saliente das leis causais é que, ao contrário das generalizações acidentais, elas supostamente sustentam ou implicam contrafactuais. Assim, em vez de negar W' com base no fato de que suas leis diferem das leis de α , podemos igualmente replicar, sob a ótica da conexão acima, que, a W' , faltam alguns dos contrafactuais de α . Uma medida da semelhança entre mundos envolve saber se eles compartilham situações contrafactuais.

Estaríamos excessivamente apressados, se chegássemos à conclusão de que a análise de contrafactuais a partir dos mundos possíveis é viciosamente circular ou sem

²⁰ *Thanksgiving Ledge*: famosa saliência (*ledge*) do paredão *Dihedral* (N. do T).

nenhum interesse ou nenhuma importância teórica. Mas isso não quer dizer que nós não podemos, via de regra, descobrir o valor de verdade de um contrafactual, perguntando se seu conseqüente vale naqueles mundos mais semelhantes ao atual em que seu conseqüente vale. Isso é explicado mediante o fato de que uma característica que determina a semelhança de mundos é se eles compartilham situações contrafactuais.

É claro que isso é relevante para o argumento que estamos examinando, o qual será retomado aqui. Há mundos W e W^* que compartilham S_W^t ; esses mundos, portanto, são igualmente semelhantes a α no sentido relevante. Contudo, em W , Curley aceita o suborno e, em W^* , ele o rejeita. Portanto, não é o caso que o conseqüente de (7) é verdadeiro nos mundos mais próximos a α nos quais seu antecedente também é, o mesmo podendo ser dito a respeito de (8). Assim, nem (7) nem (8) são verdadeiras. Mas, agora, vemos que esse argumento não resolve a questão, pois, do fato de que W e W^* compartilham o segmento inicial apropriado, não podemos dizer que eles são igualmente semelhantes a α . Suponha que (7) é verdade; então W^* não compartilha aquele contrafactual com α e é, na mesma proporção, menos semelhante a ele do que W . Aqui, temos uma diferença relevante entre os dois mundos, em virtude do fato de que um deles pode ser mais semelhante ao mundo atual que o outro. O argumento falha, portanto.

Um segundo argumento é, algumas vezes, oferecido para a conclusão de que nós não estamos corretos ao assumirmos que ou (7) ou (8) seja verdade. Talvez seja o caso que

- (12) Se tivesse sido oferecido a Curley um suborno de \$20.000 e ele tivesse acreditado que sua decisão seria manchete no *Boston Globe*, ele teria rejeitado o suborno.

Se isso estiver certo, então (7) é falsa. Mas, talvez, também seja verdade que (13)

- (13) Se tivesse sido oferecido a Curley um suborno de \$20.000, e ele tivesse acreditado que seu ato desonesto não seria descoberto, ele teria aceitado o suborno.

Neste caso, (8) seria falsa. Assim, se (12) e (13) são verdadeiras (como poderiam bem o ser), então nem (7) nem (8) são verdadeiras.

Esse argumento está errado. Se representamos o conectivo contrafactual por meio do símbolo ' \rightarrow ', vemos que a inferência crucial aqui é da forma

$$\frac{A \rightarrow C}{\therefore A \& B \rightarrow C}$$

que é claramente falaciosa (e inválida tanto na semântica para contrafactuais de Stalnaker, quanto na de Lewis). Sem dúvida, é verdade que, de (14), não se tem (15).

- (14) Se o Papa fosse um protestante, ele seria um hipócrita.
(15) Se o Papa fosse um protestante, tivesse nascido em *Friesland* e fosse um membro vitalício do *Gereformeerde Kerk*, ele seria um hipócrita.

Nem seria possível (7); se tivesse sido oferecido um suborno a Curley e ele tivesse acreditado que sua decisão seria manchete no *Globe*, ele o teria aceitado.

Agora, é claro que a falha desses argumentos não garante que ou (7) ou (8) deva ser verdade. Mas considere, no entanto, um estado de coisas que inclui a oferta de um suborno de \$20.000 a Curley e todas as condições relevantes – a situação financeira de

Curley, sua tendência materialista geral, seu caráter – sendo, de fato, idênticas ao mundo atual. Nossa questão é, realmente, se há algo que Curley teria feito, caso esse estado de coisas tivesse sido atual. Um ser onisciente saberia o que Curley teria feito – saberia ele ou que Curley teria aceitado o suborno ou que ele o teria rejeitado?

A resposta, penso eu, é óbvia e afirmativa. Existe algo que Curley teria feito, caso tal estado de coisas tivesse sido atual. Mas eu não sei como produzir um argumento conclusivo para esta suposição caso você, por acaso, esteja inclinado a colocá-la em dúvida. Penso que é o ponto de vista natural, o único que aceitamos ao refletir sobre nossas próprias falhas e triunfos morais. Suponha que eu tenha me inscrito para concorrer a uma bolsa da Fundação Nacional de Ciência e peça a você para escrever uma carta de recomendação para mim. Estou ansioso para conseguir a bolsa, mas sou claramente desqualificado para desenvolver o projeto que propus. Ao perceber que você sabe disso, ajo sob a máxima de que todo homem tem seu preço e ofereço a você \$500 para me dar um parecer favorável (e falso). Você, indignadamente, recusa a proposta e acrescenta torpeza moral aos meus outros defeitos. Depois, discutimos refletidamente o que você teria feito, se lhe tivesse sido ofertado um suborno de \$50.000. Uma coisa que nós devemos ter como certa é que há aqui uma resposta. Podemos não saber qual é a resposta; mas podemos rejeitar de antemão a sugestão de que simplesmente não existe resposta alguma. Devo, portanto, no que segue, tomar temporariamente como certo que ou (7) ou (8) é verdade; como veremos na seção 6, essa suposição, mesmo podendo ser considerada inofensiva, pode ser completamente dispensada.

O lapso de Leibniz

Munidos dessas observações, retornemos à questão que provocou esta digressão. Estava ao alcance do poder de Deus, supondo sua onipotência, atualizar qualquer mundo possível que incluía sua existência? Não. De forma resumida, tomemos a razão que segue. Há um mundo possível W , onde Deus atualiza fortemente uma totalidade T de estados de coisas, incluindo a liberdade de Curley com respeito à aceitação do suborno, e em que Curley o aceita. Mas há outro mundo possível W^* , onde Deus atualiza os mesmos estados de coisas e em que Curley rejeita o suborno. Agora, suponha que é verdade que, se Deus tivesse atualizado T , Curley teria aceitado o suborno: então, Deus não poderia ter atualizado W^* . E se, por outro lado, Curley tivesse rejeitado o suborno, caso Deus tivesse atualizado T , então Deus não poderia ter atualizado W . Assim, de um modo ou de outro, há mundos que Deus não poderia ter atualizado.

Podemos expor este argumento de forma mais detalhada como segue. Seja C o estado de coisas consistindo na oferta de um suborno de \$20.000 a Curley, e ele estando livre para aceitá-la ou rejeitá-la; seja A aceitação do suborno por parte de Curley, e seja GC a atualização forte de C por parte de Deus. Então, de acordo com nossa suposição, (16) ou (17) é verdadeira.

(16) $GC \rightarrow A$

(17) $GC \rightarrow \bar{A}$

Primeiramente, suponha que (16) seja verdade. Se isto estiver correto, então, tanto na semântica de Stalnaker como na de Lewis, há um mundo possível W tal que GC e A ocorrem em W e tal que A ocorre em qualquer mundo próximo o suficiente onde GC ocorre. Sem dúvida, em W , Deus atualiza muitos estados de coisas além de C ; seja T o estado de coisas que inclui cada um destes estados; T é um estado de coisas que Deus atualiza fortemente em W ; e T inclui todo estado de coisas que Deus atualiza fortemente em W . É evidente que, se Deus tivesse atualizado fortemente T , então Curley teria aceitado o suborno, pois, conforme (16), GT e A são o caso em W .

(18) $GT \rightarrow A$

Por (16) vemos que, em qualquer mundo tão próximo quanto W onde GC ocorre, A ocorre; mas GT inclui GC ; então, em qualquer mundo tão próximo quanto W onde GT ocorre, A ocorre. Agora, não há um mundo possível no qual Deus atualiza fortemente A ; pois A consiste exatamente na aceitação *livre* do suborno por parte de Curley. Mas, então, GT não inclui A ; pois, se ele incluísse, qualquer mundo onde Deus atualiza T seria um mundo onde Ele atualiza A ; mas não há mundos onde Ele atualiza A ; e há mundos – W , por exemplo, – onde Ele atualiza GT . Assim, existe outro mundo possível W^* , em que Deus atualiza os mesmos estados de coisas que Ele atualiza em W , e no qual Curley rejeita o suborno. W^* , portanto, inclui GT e \bar{A} . Ou seja, em W^* , Deus atualiza fortemente T , mas nenhum estado de coisas propriamente incluindo T ; e em W^* \bar{A} ocorre. Agora, é fácil ver que Deus não poderia ter atualizado este mundo W^* .

Suponha que Deus poderia ter atualizado W^* . Então, há um estado de coisas C^* tal que Deus poderia tê-lo atualizado fortemente, e, se ele o tivesse atualizado, W^* seria atual. Ou seja,

(19) $GC^* \rightarrow W^*$.

Mas W^* inclui GT , então

(20) $GC^* \rightarrow GT$.

Agora, W^* ou inclui ou exclui GC^* ; se este último for o caso, então GC^* exclui W^* . No entanto, de acordo com (19), GC^* não exclui W^* , a menos que, ao contrário da nossa hipótese, GC^* seja impossível. Dessa forma, W^* inclui GC^* . Além disso, T é o maior estado de coisas que Deus atualiza em W^* ; portanto, T inclui C^* , e GT inclui GC^* . Disso decorre que o estado de coisas $GT \& GC^*$ é idêntico ou equivalente a GT . De acordo com (18), $GT \rightarrow A$; por conseguinte

(21) $GC^* \& GT \rightarrow A$.

Mas de (20) e (21) segue que

(22) $GC^* \rightarrow A$.²¹

Entretanto, A exclui W^* e, portanto, inclui \bar{W}^* ; então

(23) $GC^* \rightarrow \bar{W}^*$.

Assim, (19) e (23) são ambos verdadeiros, somente se GC^* é impossível, caso no qual Deus não poderia ter atualizado C^* . Portanto, não há um estado de coisas C^* tal que Deus poderia ter atualizado fortemente C^* e tal que, se Ele o tivesse atualizado, W^* teria sido atual. Portanto, se (16) é verdade, há mundos possíveis, incluindo sua existência, que Deus não poderia ter atualizado, a saber, aqueles mundos nos quais Deus atualiza T e Curley rejeita o suborno. Por outro lado, se

²¹ A forma do argumento envolvido aqui é:

$A \rightarrow B$

$A \& B \rightarrow C$

$\therefore A \rightarrow C$

Esta forma é intuitivamente válida tanto na semântica de Stalnaker (1968) quanto na semântica de Lewis (1973).

$$(17) GC \rightarrow \bar{A}$$

É verdade, então, por um argumento similar, que há outros mundos possíveis os quais Deus não poderia ter atualizado. Como já assumido, ou (16) ou (17) é verdade; portanto, apesar da onipotência de Deus, há mundos incluindo sua existência que Ele não poderia ter atualizado.

Agora, a suposição de que ou (16) ou (17) seja verdade é bastante inocente; mas também é dispensável. Seja, pois, W um mundo onde Deus existe, onde Curley é livre com respeito à ação de aceitar um suborno de \$20.000 e onde ele o aceita; e como anteriormente, seja T o maior estado de coisas que Deus atualiza fortemente em W . A atualização de T por Deus (GT) não inclui nem a aceitação do suborno por parte de Curley (A) nem sua rejeição (\bar{A}); portanto, há um mundo W^* onde Deus atualiza fortemente T e no qual Curley rejeita o suborno. Agora, (24) é verdadeiro ou falso?

$$(24) GT \rightarrow A$$

Se (24) é verdadeiro, então, pelo argumento anterior, Deus não poderia ter atualizado W^* .

Por outro lado, se (24) é falso, então Deus não poderia ter atualizado W . Suponha que ele pudesse ter atualizado W ; então (como já demonstrado) haveria um estado de coisas C tal que Deus poderia ter atualizado fortemente C e tal que, se Ele o tivesse atualizado, W seria atual. Isto é,

$$(25) GC \rightarrow W$$

Se (25) é verdade, então, ou

$$(26) GC \ \& \ GT \rightarrow W,$$

ou

$$(27) GC \ \& \ \overline{GT} \rightarrow W$$

é verdade²². Contudo, ambos (26) e (27) são falsos, se (24) também o for. Considere (26): se (25) é verdade, então W inclui GC (a menos que GC seja impossível, caso em que, contrário à suposição, Deus não poderia tê-lo atualizado); mas T é o maior estado de coisas que Deus atualiza fortemente em W ; portanto GT inclui GC . Contudo, se isso estiver correto, $GC \ \& \ GT$ é equivalente a GT . E, como (24) é falso, o mesmo vale para (26).

Agora considere (27). Ou GC inclui GT , ou ele não o inclui. Suponha que ele o inclui. Como vimos, se GC é possível e (25) é verdade, então W inclui GC ; mas T inclui C ; assim, GT inclui GC . Portanto, se GC inclui GT , então GC e GT são equivalentes. Mas (24) é falso; portanto (25) também é, caso GC inclua GT . Portanto, GC não inclui GT ; logo $GC \ \& \ \overline{GT}$ é um estado de coisas possível. Mas W inclui GT ; logo \overline{GT} inclui \bar{W} ; portanto, $GC \ \& \ \overline{GT}$ inclui ; portanto \bar{W} , (como $GC \ \& \ \overline{GT}$ é possível) (27) é falso.

O enunciado (24), portanto, é verdadeiro ou falso. Em qualquer um dos casos, há mundos possíveis, incluindo sua existência, que Deus não poderia ter atualizado. Portanto, há mundos possíveis, incluindo sua existência, que Deus não poderia ter atualizado.

²² A forma do argumento envolvido aqui, a saber,

$$\frac{A \rightarrow B}{\therefore (A \ \& \ C \rightarrow B) \vee (A \ \& \ \bar{C} \rightarrow B)}$$

é tanto intuitivamente válida, como válida nas semânticas de Stalnaker (1968) e Lewis (1973).

Se considerarmos um mundo no qual *GT* ocorre e no qual Curley livremente rejeita o suborno, vemos que a questão de se estava ao alcance do poder de Deus atualizá-lo depende parcialmente do que Curley teria feito, se Deus tivesse atualizado fortemente *T*. Portanto, há mundos possíveis para os quais o fato de Deus poder ou não atualizá-los depende parcialmente de Curley. É claro que depende de Deus, se ele cria ou não Curley, e também se ele o faz livre ou não com respeito à ação de aceitar o suborno num instante *t*. Mas, se ele o cria e o cria livre com respeito a essa ação, então aceitar ou não o suborno depende de Curley e não de Deus.

Agora podemos retornar à Defesa do Livre Arbítrio e ao problema do mal. O Defensor do Livre Arbítrio insiste na possibilidade de que não está ao alcance do poder de Deus criar um mundo contendo bem moral sem criar um mundo contendo mal moral. Seu oponente ateuólogo concorda com Leibniz na tese de que, se (como afirmam os teístas) Deus é onipotente, então ele poderia ter atualizado qualquer mundo possível (ou qualquer mundo possível que inclua sua existência) que ele deseje. Vemos agora que essa tese – chamemo-la de o *Lapso de Leibniz* – é incorreta. O ateuólogo está correto, ao afirmar que há muitos mundos possíveis contendo bem moral, mas sem mal moral; seu erro consiste em endossar o Lapso de Leibniz. Assim, uma de suas teses centrais – que Deus, se onipotente, poderia ter criado qualquer mundo possível que ele desejasse – é falsa.

Depravação transmundana

Resumamos, agora, a lógica da situação. O Defensor do Livre Arbítrio defende que a proposição (28) é possível.

- (28) Deus é onipotente e não estava ao alcance do seu poder criar um mundo contendo bem moral, mas sem mal moral.

Como réplica, o ateuólogo insiste que há mundos possíveis contendo bem moral, mas sem nenhum mal moral. Ele acrescenta que um ser onipotente poderia ter atualizado qualquer mundo que Ele quisesse. Assim, se Deus é onipotente, Ele poderia ter atualizado um mundo contendo bem moral, mas nenhum mal moral e, portanto, (28) não é possível. O que vimos até então foi que essa segunda premissa – o Lapso de Leibniz – é falsa.

É claro que isso não resolve a questão a favor do Defensor do Livre Arbítrio. O Lapso de Leibniz (bem como todo lapso) é falso; mas isso não mostra que (28) é possível. Para mostrar isso, devemos demonstrar a possibilidade de que, entre os mundos que Deus não poderia ter atualizado, estão todos os mundos contendo bem moral, mas sem nenhum mal moral. Como podemos abordar essa questão?

Retornemos à Curley e à sua desonestidade. Esta última, na verdade, não tem limites. O potencial de Curley de aceitar subornos é total e absoluto. Podemos expor isso de maneira mais precisa. Tome qualquer positivo inteiro *n*. Se (1) no instante *t* tivesse sido oferecido a Curley *n* dólares com objetivo de suborná-lo, (2) ele fosse livre com respeito à ação de aceitar o suborno e (3) as condições tivessem sido, tanto quanto possível, semelhantes àsquelas que de fato ocorreram, Curley teria aceitado o suborno. Mas há algo pior por vir. Obviamente, liberdade significativa não implica em fazer algo errado. Há mundos possíveis nos quais tanto Deus quanto Curley existem e nos quais Curley é significativamente livre, mas nos quais ele nunca comete erro algum. Considere *W* como qualquer um desses mundos. Há um estado de coisas *T* tal que Deus atualiza fortemente *T* em *W*, e *T* inclui todos os estados de coisas que Deus atualiza fortemente em *W*. Além disso, tendo em vista que Curley é significativamente livre em *W*, há algumas ações que são moralmente

significantes para Curley em *W*, com respeito às quais ele é livre em *W*. Contudo, a triste verdade pode ser esta: entre essas ações há uma – chamemo-la de *A* – tal que, se Deus tivesse atualizado *T*, Curley teria errado com respeito a *A*. Então (pelo argumento da seção 6) Deus não poderia ter atualizado *W*. Mas *W* era exatamente qualquer um dos mundos nos quais Curley é significativamente livre e sempre faz somente o que é correto. Portanto, não estava ao alcance do poder de Deus atualizar um mundo no qual Curley produz bem moral, mas nenhum mal moral. Todo mundo que Deus poderia ter atualizado é tal que, se Curley é significativamente livre nele, ele realiza pelo menos uma ação errada.

A ideia intuitiva subjacente neste argumento pode ser exposta como segue. É claro que Deus pode criar Curley em vários estados de coisas que incluem ele ser significativamente livre com respeito a alguma ação *A*. Além disso, Deus sabe de antemão o que Curley faria se ele fosse criado e colocado nesses estados de coisas. Agora, tome qualquer um desses estados de coisas *S*. Talvez o que Deus saiba é que, se ele cria Curley, faz com que ele seja livre com respeito a *A* e faz com que *S* seja atual, então Curley errará com respeito a *A*. Talvez o mesmo seja verdade para qualquer outro estado de coisas no qual Deus pudesse criar Curley e dar a ele liberdade significativa; ou seja, talvez o que Deus saiba de antemão é que não importa em quais circunstâncias ele coloca Curley, contanto que ele o deixe significativamente livre, Curley realizará, pelo menos, uma ação errada. E, é claro, que a presente tese não é a de que Curley ou qualquer outra pessoa seja, de fato, assim, mas somente que essa história acerca de Curley seja possivelmente verdadeira.

Entretanto, se isto é verdade, Curley sofre do que devo chamar de depravação transmunda²³. Por meio de uma definição explícita:

- (29) Uma pessoa *P* sofre de depravação transmunda se, e somente se, para todo mundo *W* tal que *P* é significativamente livre em *W* e *P* somente faz o que é correto em *W*, há um estado de coisas *T* e uma ação *A* tal que
- (1) Deus atualiza fortemente *T* em *W* e *T* inclui todo estado de coisas que Deus atualiza fortemente em *W*,
 - (2) *A* é moralmente significativa para *P* em *W*
- e
- (3) Se Deus tivesse atualizado fortemente *T*, *P* teria errado com respeito a *A*.

O que é importante acerca da ideia de depravação transmunda é que, se alguém sofre dela, então não estaria ao alcance do poder de Deus atualizar nenhum mundo no qual essa pessoa é significativamente livre, mas não comete erro algum – em outras palavras, um mundo no qual ela produz bem moral, mas nenhum mal moral. Entretanto, é claramente possível que todos sofram de depravação transmunda. Se essa possibilidade fosse atual, então Deus não poderia ter criado nenhum dos mundos possíveis que incluem a existência e a liberdade significativa das pessoas que, de fato, existem e que contivessem bem moral, mas nenhum mal moral. Para fazer isso, Ele deveria ter criado pessoas que fossem significativamente livres, mas sofressem de depravação transmunda. E o preço de criar um mundo no qual tais pessoas produzem bem moral é criar um mundo em que elas também produzem mal moral.

Agora, podemos pensar se isso soluciona a questão em favor do Defensor do Livre Arbítrio. O fato é que não. Suponha que todas as pessoas que existam em α sofram de depravação transmunda; não segue disso que Deus não poderia ter

²³ Deixo como “dever de casa” o problema de comparar depravação transmunda com o que os calvinistas chamam de “depravação total”.

criado um mundo contendo bem moral sem criar um mundo contendo mal moral. Deus poderia ter criado outras pessoas. Em vez de nos criar, ele poderia ter criado um mundo contendo pessoas completamente corretas, mas não contendo nenhum de nós. E, talvez, se Ele tivesse feito isso, teria criado um mundo contendo bem moral, mas nenhum mal moral.

Talvez sim. Mas, novamente, talvez não. Retornemos à noção de essência ou conceito individual²⁴: a essência de Curley é uma propriedade que ele tem em todo mundo no qual ele existe e que não é exemplificada em qualquer mundo por qualquer outro objeto diferente de Curley. Uma essência, *simpliciter*, é uma propriedade P tal que há um mundo W no qual há um objeto x que tem P essencialmente e é tal que, em nenhum mundo, W^* há um objeto que possua P e que seja diferente de x . Mais resumidamente, uma essência é uma propriedade encáptica que é essencialmente exemplificada em algum mundo, onde uma propriedade encáptica implica ou P ou \bar{P} , para toda propriedade P indexada por mundo.

Agora, lembre que Curley sofre de depravação transmunda. Esse fato implica algo interessante acerca da Curleydade, ou seja, a essência de Curley. Tome aqueles mundos W tais que a essência de Curley implica *ser significativamente livre em W e nunca fazer o que é errado em W* . Cada um desses mundos tem uma importante propriedade, se Curley sofre de depravação transmunda; cada um deles é tal que Deus não o poderia ter atualizado. Podemos ver isso da seguinte maneira. Suponha que W^* é um mundo qualquer tal que a essência de Curley implica a propriedade *ser significativamente livre, mas nunca fazer o que é errado em W^** . Ou seja, W^* é um mundo no qual Curley é significativamente livre, mas sempre faz o que é correto. Mas, é claro, Curley sofre de depravação transmunda. Isso significa (como já vimos) que Deus não poderia ter atualizado W^* . Assim, se Curley sofre de depravação transmunda, então a essência de Curley tem também essa propriedade: Deus não poderia ter atualizado nenhum mundo W tal que a Curleydade contivesse as propriedades *ser significativamente livre em W e sempre fazer o que é correto em W* .

Podemos usar essa conexão entre a depravação transmunda de Curley e sua essência como a base para uma definição de depravação transmunda aplicada a tais essências, em vez de às pessoas. Devemos notar, primeiramente, que se E é a essência de uma pessoa, então tal pessoa é a instanciação de E ; ela é a coisa que tem (ou exemplifica) toda propriedade em E . Para instanciar uma essência, Deus cria uma pessoa que tem aquela essência, e, ao criar uma pessoa, ele instancia uma essência. Agora, podemos dizer que

- (30) Uma essência E sofre de depravação transmunda se, e somente se, para todo mundo W tal que E implica a propriedade *ser significativamente livre em W e sempre fazer o que é correto em W* , há um estado de coisas T e uma ação A tal que
- (1) T é o maior estado de coisas que Deus atualiza fortemente em W ,
 - (2) A é moralmente significativa para a instanciação de E em W
- e
- (3) se Deus tivesse atualizado fortemente T , a instanciação de E teria errado com respeito a A .

Note que a depravação transmunda é uma propriedade accidental daquelas essências e das pessoas que ela aflige. Suponha que Curley sofre de depravação transmunda: então sua essência também sofre. Contudo, há um mundo no qual

²⁴ Essas noções são desenvolvidas em detalhes em Plantinga (1974, cap. 5) (N. do T.).

Curley é significantemente livre, mas sempre faz o que é correto. Se esse mundo tivesse sido o atual, então, é claro, nem Curley e nem sua essência sofreriam de depravação transmundana. Assim, depravação transmundana não é uma propriedade essencial nem para as pessoas em questão, nem para as essências que elas exemplificam. Mas, por enquanto, evidentemente, eu assumo que, se uma essência *E* sofre de depravação transmundana, então não estaria ao alcance do poder de Deus atualizar um mundo possível *W* tal que *E* contivesse as propriedades *ser significantemente livre em W* e *sempre fazer o que é correto em W*. Portanto, não estaria ao alcance do poder de Deus criar um mundo no qual a instanciação de *E* fosse significantemente livre, mas sempre fizesse o que é correto.

Agora, há outro fato interessante aqui: é possível que toda essência criada²⁵ sofra de depravação transmundana. Suponha que isso seja verdade. Deus pode criar um mundo contendo bem moral somente criando pessoas significantemente livres. E, tendo em vista que toda pessoa é uma instanciação de uma essência, Ele pode criar pessoas significantemente livres, somente ao instanciar algumas essências criadas. Mas, se todas essas essências sofrem de depravação transmundana, então não importa quais essências Deus tenha instanciado, as pessoas resultantes, caso sejam livres com respeito a ações moralmente significantes, sempre realizariam, ao menos, alguma ação errada. Se toda essência criada sofre de depravação transmundana, então estaria para além mesmo do poder de Deus criar um mundo contendo bem moral, mas sem mal moral. Ele poderia ter sido capaz de criar mundos nos quais o mal moral é consideravelmente superado pelo bem moral, mas não estaria ao alcance do poder da onipotência criar mundos contendo bem moral, mas sem nenhum mal moral. Sob essas condições, Deus poderia ter criado um mundo sem nenhum mal moral, somente criando um mundo sem pessoas significantemente livres. Mas, se é possível que toda essência sofra de depravação transmundana, então é possível que Deus não tenha criado um mundo contendo bem moral, mas sem mal moral.

Defesa do livre arbítrio triunfante

Formalmente, você deve lembrar, o projeto do Defensor do Livre Arbítrio era mostrar que

(1) Deus é onisciente, onipotente e completamente bom.

é consistente com

(2) O mal existe.

Isso decorre do fato de que um par de proposições *p* e *q* são consistentes entre si, se há uma proposição *r* cuja conjunção com *p* é consistente e implica *q*. O que nós vimos é que

(31) Toda essência sofre de depravação transmundana.

é consistente com a onipotência de Deus. Então, ela é claramente consistente com (1). Dessa forma, nós podemos usá-la para mostrar que (1) é consistente com (2). Considere, pois, a conjunção de (1), (31) e

²⁵ Ou seja, toda essência implicando a propriedade *ser criada por Deus*.

(32) Deus atualiza um mundo contendo bem moral.

Essa conjunção é evidentemente consistente. Mas ela implica

(2) O mal existe.

Diante disso, (1) é consistente com (2); a Defesa do Livre Arbítrio é bem-sucedida.

É claro que a conjunção de (31) com (32) não é a única proposição que pode cumprir a função de r na Defesa do Livre Arbítrio. Talvez, por exemplo, estivesse ao alcance do poder de Deus atualizar um mundo incluindo bem moral, mas nenhum mal moral; contudo, não ao alcance do seu poder atualizar um mundo sem nenhum mal moral e incluindo tanto bem moral quanto contido no mundo atual. Assim, (33), que é mais fraco que (31), poderia ser usado em conjunção com (34) para mostrar que (1) e (2) são consistentes.

(33) Para qualquer mundo W , se W não contém nenhum mal moral e W contém tanto bem moral quanto α contém, então Deus não poderia ter atualizado W .

(34) Deus atualiza um mundo contendo tanto bem moral quanto o contido em α .

O ponto essencial da Defesa do Livre Arbítrio é que a criação de um mundo contendo bem moral é um projeto cooperativo; ele requer a participação espontânea de criaturas significantemente livres. Assim, a atualização de um mundo W contendo bem moral não é uma tarefa apenas de Deus; ela depende também do que as criaturas significantemente livres de W fariam se Deus as criasse e as colocasse nas situações que W contém. É claro que é possível, para Deus, não criar nenhuma criatura livre; mas, se Ele pretende produzir bem moral, então deve criar criaturas significantemente livres, mas a cooperação destas é algo do qual Ele deve depender. Assim, o poder de um Deus onipotente é limitado pela liberdade que Ele confere a suas criaturas (Wainwright, 1968).

A existência de Deus e a quantidade de mal moral

O mundo, afinal de contas, contém uma *grande quantidade* de mal moral; e o que temos visto até agora é somente que a existência de Deus é compatível com algum mal. Talvez o ateólogo possa replicar argumentando que, de qualquer modo, a existência de Deus não é consistente com a vasta quantidade e variedade de mal que o universo atualmente contém. É claro que não podemos medir o mal moral – ou seja, não temos unidades tais como volts, libras ou kilowatts por meio das quais pudéssemos dizer ‘essa situação contém 35 turps de mal moral’. Ainda assim, podemos comparar situações em termos de mal; podemos ver que algumas contêm mais mal moral que outras. E talvez o ateólogo queira sustentar que, de qualquer modo, é óbvio que Deus, se onipotente, poderia ter criado um mundo moralmente melhor – um mundo contendo uma mistura melhor de bem e mal moral do que α – digamos, um mundo contendo tanto bem moral quanto em α , mas contendo menos mal moral.

Mas isso é realmente óbvio? Penso que não. Possivelmente, isso *não* estava ao alcance do poder de Deus, que é tudo que o Defensor do Livre Arbítrio precisa. Podemos ver isso acompanhando os próximos argumentos.

É claro que há muitos mundos possíveis contendo tanto bem moral quanto em α , mas menos mal moral. Digamos que W^* é um desses mundos. Se W^* fosse atual, haveria tanto bem moral (presente, passado e futuro) quanto de fato houve, há e haverá; e haveria menos mal moral em tudo. Em W^* , certo conjunto S de essências é instanciado. Assim, para atualizar W^* , Deus teria que ter criado pessoas que fossem as instâncias dessas essências. Mas, talvez, uma dessas essências tivesse uma instância não cooperativa. Isto é, possivelmente,

- (35) Existe um membro E de S , um estado de coisas T e uma ação A tal que
- (1) A instância de E realiza livremente A em W^* ,
 - (2) T é o maior estado de coisas que Deus poderia ter atualizado em W^* ,
e
 - (3) Se Deus tivesse atualizado fortemente T , a instância de E não teria realizado A .

Afirmo que é possível que (35) seja verdade; mas, claramente, se assim o é, então por razões com as quais nós já estamos bastante familiarizados, Deus não poderia ter atualizado W^* . O fato é que é possível que todo mundo moralmente melhor seja como W , no sentido de que Deus não o poderia ter atualizado. É possível que, para todo mundo moralmente melhor, haja um membro E de S , uma ação A e um estado de coisas T que reúna as condições expostas em (35). Mas, se isso estiver certo, então (1) é compatível com a existência de tanto mal quanto α de fato contém.

A existência de Deus e o mal natural

Talvez o ateuólogo possa replicar mais uma vez. E quanto ao mal natural? O mal que não pode ser atribuído à ação livre de seres humanos? Sofrimentos devidos a terremotos, doenças e coisas similares? A existência desse tipo de mal é compatível com (1)? Aqui, duas linhas de pensamentos vêm, naturalmente, à tona. Algumas pessoas lidam criativamente com certos tipos de dificuldade ou sofrimento, agindo de tal forma que, no total, o estado de coisas como um todo é valioso. Talvez as respostas dessas pessoas fossem menos impressionantes, e as situações como um todo menos valiosas sem o mal. Talvez alguns males naturais e algumas pessoas estejam, de tal forma, relacionados que tais pessoas teriam produzido menos bem moral, se tais males estivessem ausentes²⁶. Mas outra linha de pensamento, mais tradicional, é seguida por S. Agostinho, que atribui muito do mal que nós encontramos a Satanás, ou a Satanás e seus seguidores. Satanás, tal como é descrito pela doutrina tradicional, é um poderoso espírito não humano que, juntamente com muitos outros anjos, foi criado muito antes de Deus criar os homens. Ao contrário da maioria de seus colegas, Satanás se rebelou contra Deus e, desde então, tem causado todo o tipo de destruição que lhe é possível causar. O resultado é o mal natural. Portanto, o mal natural que encontramos deve-se à livre ação de espíritos não humanos.

Isso, ao contrário de uma defesa, é uma teodiceia²⁷. S. Agostinho acreditava que o mal natural (com exceção daquele que pode ser atribuído à punição de Deus) deve ser de fato atribuído à atividade de seres que são livres e racionais, mas não humanos. O Defensor do Livre Arbítrio, por outro lado, não precisa afirmar

²⁶ Como na teodiceia de aprimoramento da alma (*soul-making theodicy*) de Hick (1966).

²⁷ Devo o uso desses termos a Schuurman.

que isso é verdade; ele diz somente que isso é possível (e consistente com (1)). Ele aponta para a possibilidade de que o mal natural seja causado pela ação de seres significativamente livres, mas não humanos. Temos notado a possibilidade de que Deus não poderia ter atualizado um mundo com um melhor equilíbrio entre bem moral e mal moral do que o que o mundo atual apresenta. Algo similar ocorre aqui; possivelmente, o mal natural se deve à livre atividade de um conjunto de seres não humanos, e talvez não estivesse ao alcance do poder de Deus criar um conjunto de tais pessoas cuja livre ação produzisse um grande equilíbrio de bem e mal. Ou seja, é possível que

- (36) Todo o mal natural é devido à livre atividade de seres não humanos; há certa proporção entre bem e mal com respeito à ação desses seres não humanos; e não há nenhum mundo que Deus poderia ter criado que contenha uma proporção mais favorável entre bem e mal com respeito à livre atividade dos seres não humanos que tal mundo contém.

Novamente, deve ser enfatizado que a Defesa do Livre Arbítrio não requer que (36) seja verdade para que ela seja bem-sucedida; (36) precisa somente ser compatível com (1). E esse parece definitivamente ser o caso. Além disso, se (36) é verdade, então o mal natural significativamente se assemelha ao mal moral, no sentido de que, assim como o mal moral, ele é o resultado da atividade de pessoas significativamente livres. De fato, tanto o mal moral quanto o mal natural seriam casos especiais do que podemos chamar mal moral amplo – o mal resultante da livre ação de seres pessoais, sejam eles humanos ou não (é claro que há uma noção correlata de bem moral amplo). Além disso, para facilitar a discussão, podemos estipular que o *turp* é a unidade básica de mal e que há 10^{13} *turps* de mal no mundo atual; a soma total do mal (passado, presente e futuro) contido em α é 10^{13} *turps*. Dado isso, podemos combinar (35) e (36) em um único enunciado:

- (37) Todo o mal presente no mundo atual é mal moral amplo; e todo mundo que Deus poderia ter atualizado e que contém tanto bem moral amplo quanto o mundo atual apresenta contém, pelo menos, 10^{13} *turps* de mal.

Agora, (37) parece ser consistente com (1) e (38).

- (38) Deus atualiza um mundo contendo tanto bem moral amplo quanto o que o mundo atual contém.

Mas, juntos, (1), (37) e (38) implicam que existe tanto mal quanto o que α contém. Dessa forma, (1) é consistente com a proposição de que há tanto mal quanto o que α contém. Por conseguinte, concluo que a Defesa do Livre Arbítrio rebate com sucesso as acusações de inconsistência levantadas contra o teísta. Se o mal é um problema para o crente, ele não o é no sentido de que a existência do mal – moral ou natural – é inconsistente com a existência de Deus.

O argumento probabilístico do mal

Nem todos os ateólogos que argumentam que não podemos aceitar racionalmente tanto a existência de Deus como a existência do mal defendem que há uma inconsistência envolvida aqui. A outra possibilidade é que a existência do mal ou da grande quantidade de mal que encontramos (talvez com outras coisas que sabemos) torne implausível ou improvável que Deus exista. É claro que isso pode

ser verdadeiro mesmo que a existência de Deus seja consistente com a existência do mal. Mas isso é, de fato, verdadeiro? Analisemos, brevemente, a questão. Digamos que uma proposição p confirma uma proposição q , se q é mais provável do que não- q , considerando apenas a presença de p : isto é, q seria mais provável do que não- q , com respeito ao que nós sabemos, considerando que p é a única coisa relevante para q que nós sabemos. E digamos que p desconfirma q se p confirma a negação de q . Agora lembremos (37):

(37) Todo o mal presente no mundo atual é mal moral amplo; e todo mundo que Deus poderia ter atualizado e que contém tanto bem moral amplo quanto o que o mundo atual apresenta contém, pelo menos, 10^{13} *trups* de mal.

Ou mesmo (39), que leva em consideração a possibilidade de que nem todo mal natural é mal moral amplo:

(39) Todo mundo que Deus poderia ter atualizado e que contém menos que 10^{13} *turps* de mal contém menos bem moral amplo e um balanço geral menos favorável de bem e mal do que o que o mundo atual contém.

É evidente que (40) não *desconfirma* nem (37) nem (39)

(40) Há 10^{13} *turps* de mal.

Assim como não *desconfirma* (41) ou (42):

(41) Deus é onipotente, onisciente e o criador moralmente perfeito do mundo; todo mal no mundo é mal moral amplo; e todo mundo que Deus poderia ter atualizado e que contém tanto bem moral quanto o mundo atual apresenta, contém pelo menos 10^{13} *turps* de mal.

ou

(42) Deus é onipotente, onisciente e o criador moralmente perfeito do mundo; e todo mundo que Deus poderia ter atualizado e que contém menos de 10^{13} *turps* de mal, contém menos bem moral amplo e um equilíbrio geral menos favorável de bem e mal do que o mundo atual contém.

Agora, se uma proposição p confirma uma proposição q , então ela confirma toda proposição que q implica. Assim, se p desconfirma q , então p desconfirma toda proposição que implica q . (40) não *desconfirma* (41) ou (42); tanto (41) quanto (42) implicam (1); portanto, a existência de uma grande quantidade de mal atualmente presente no mundo não torna improvável a existência de um Deus onisciente, onipotente e completamente bom. Até onde esse argumento nos permite concluir, é claro, pode haver outras coisas que conhecemos tal que (41) e/ou (42) seja(m) improvável(is) com respeito à conjunção de (40) com tais coisas. Pode ser que (41) e (42) sejam improváveis com respeito à nossa evidência total, isto é, à totalidade do que nós sabemos. (41), por exemplo, envolve a ideia de que o mal que não é devido à ação livre humana é devido à ação livre de outras criaturas racionais e significativamente livres. Temos evidência contra essa ideia? Muitas pessoas acham-na absurda; mas isso dificilmente pode ser contado como evidência contra ela. Os teólogos algumas vezes nos falam que essa ideia é repugnante para o homem de nossa época ou para nossos padrões modernos de pensamento. Eu

não estou convencido de que isso seja correto; em todo caso, isso não pode ser tomado como evidência significativa. O mero fato de que uma crença é impopular no presente (ou em algum outro tempo) é, sem dúvida, interessante de um ponto de vista sociológico; mas é evidência irrelevante. Talvez tenhamos evidência contra essa crença; mas, se a temos, não sei qual é.

De qualquer modo, não posso ver como nossa evidência total desconfirma a ideia de que o mal natural resulta da atividade de criaturas racionais e significativamente livres. É claro que nossa evidência total é vasta e amorfa; não é fácil calcular sua relação com a ideia em questão. Assim, eu concluo, não que nossa evidência total não desconfirma (41), mas que não tenho razão alguma para supor isso. E o mesmo é válido para (42); aqui, também não posso ver razão alguma para supor que nossa evidência total a desconfirma. Assim, não vejo nenhuma razão para pensar que a existência da grande quantidade de mal que o mundo contém, tomada por ela mesma ou em conexão com outra coisa que conheçamos, torne a existência de Deus improvável.

A consequência disso, creio eu, é que não há nenhum bom argumento ateológico do mal. A existência de Deus não é nem excluída nem tornada improvável pela existência do mal. Contudo, é claro que sofrimento e infortúnio pode constituir um problema para alguém que acredite em Deus; mas o problema não é aquele apresentado por ter crenças que são logicamente ou probabilisticamente incompatíveis. Ele pode encontrar um problema religioso no mal; diante de seu próprio sofrimento ou do sofrimento de alguém próximo a ele, ele pode falhar em manter uma atitude correta em relação a Deus. Diante de um grande sofrimento ou infortúnio pessoal, ele pode ser tentado a rebelar-se contra Deus, erguendo seu punho diante dEle para amaldiçoá-lo. Ele pode perder a esperança na bondade de Deus ou até mesmo abandonar completamente a fé nEle. Mas isso é um problema de uma dimensão diferente. Tal problema exige um conselho pastoral em vez de um conselho filosófico.

Referências

- AGOSTINHO, 1995. *O Livre-Arbítrio*. São Paulo, Paulus, 236 p.
- AIKEN, H. D. 1957-1958. God and evil. *Ethics* 68:77-97.
- DRAPER, P. 1989. Pain and pleasure: And evidential problem for theists. *Nôus*, 23:12-29.
- HICK, J. 1966. *Evil and the God of love*. London, Macmillan, 388 p.
- HUME, D. 2005. *Diálogos sobre a Religião Natural*. Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 143 p.
- LEIBNIZ, F. 1952. *Theodicy*. New Haven, Yale University Press, 446 p.
- LEWIS, D. 1973. *Counterfactuals*. Oxford, Blackwell, 168 p.
- MACKIE, J.L. 1955. Evil and omnipotence, *Mind*, 64:200-212.
- MADDEN, E.; HARE, P. 1968. *Evil and the concept of God*. Springfield, Charles C. Thomas, 244 p.
- MCCLOSKEY, H.J. 1960. God and evil. *Philosophical Quarterly*, 10:187-197
- PETERSON, M. 1998. *God and evil*. Boulder, Westview Press, 144 p.
- PIKE, N. 1963. Hume on evil. *The Philosophical Review*, 72:180-197.
- PLANTINGA, A. 1965. The free-will defense. In: M. BLACK (ed.), *Philosophy in America*. London, George Allen and Unwin, p. 204-220.
- PLANTINGA, A. 1967. *God and other minds: A study of the rational justification of the Belief in God*. Ithaca, Cornell University Press, 277 p.
- PLANTINGA, A. 1974. *The nature of necessity*. Oxford, Oxford University Press, 272 p.
- ROWE, W. 1978. *Philosophy of religion*. Dickenson, Encino and Belmont, 224 p.
- ROWE, W. 1979. The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly*, 16:335-341.
- ROWE, W. 1996. The evidential argument from evil: A second look. In: D. HOWARD-SNYDER (ed.), *The evidential argument from evil*. Indianapolis, Indiana University Press, p. 262-285.
- STALNAKER, R. 1968. A theory of conditionals. In: N. RESCHER (ed.), *Studies in Logical Theory*. Oxford, Blackwell, p. 98-112.

- SWINBURNE, R. 1978. Natural evil. *American Philosophical Quarterly*, 15:295-391.
- TRAKAKIS, N. 2007. *The God beyond belief: In Defense of William Rowe's Evidential Argument from Evil*. Dordrecht, Springer, 276 p.
- VAN INWAGEN, P. 1991. The problem of evil, the problem of air, and the problem of silence. In: J.E. TAMBERLIN (ed.), *Philosophical Perspectives 5, Philosophy of Religion*. Atascaderg, Ridgeview, 142 p.
- WAINWRIGHT, W. 1968. Freedom and omnipotence. *Noûs*, 2:293-301.

Submetido em: 03/07/2009

Aceito em: 30/09/2009