

Série Investigação Filosófica

Textos selecionados de  
**Filosofia da Religião**

**Rodrigo Jungmann**  
(Organizador)

# **TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO**

Série Investigação Filosófica

**TEXTOS SELECIONADOS DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO**

Rodrigo Jungmann  
(Organizador)



Pelotas, 2022

## **REITORIA**

Reitora: Isabela Fernandes Andrade

Vice-Reitora: Ursula Rosa da Silva

Chefe de Gabinete: Aline Ribeiro Paliga

Pró-Reitor de Graduação: Maria de Fátima Cossio

Pró-Reitor de Pesquisa e Pós-Graduação: Flávio Fernando Demarco

Pró-Reitor de Extensão e Cultura: Eraldo dos Santos Pinheiro

Pró-Reitor de Planejamento e Desenvolvimento: Paulo Roberto Ferreira Júnior

Pró-Reitor Administrativo: Ricardo Hartlebem Peter

Pró-Reitor de Gestão de Informação e Comunicação: Julio Carlos Balzano de Mattos

Pró-Reitor de Assuntos Estudantis: Fabiane Tejada da Silveira

Pró-Reitor de Gestão Pessoas: Taís Ulrich Fonseca

## **CONSELHO EDITORIAL DA EDITORA DA UFPEL**

Presidente do Conselho Editorial: Ana da Rosa Bandeira

Representantes das Ciências Agrônômicas: Victor Fernando Büttow Roll

Representantes da Área das Ciências Exatas e da Terra: Eder João Lenardão

Representantes da Área das Ciências Biológicas: Rosângela Ferreira Rodrigues

Representante da Área das Engenharias e Computação: Reginaldo da Nóbrega Tavares

Representantes da Área das Ciências da Saúde: Fernanda Capella Rugno

Representante da Área das Ciências Sociais Aplicadas: Daniel Lena Marchiori Neto

Representante da Área das Ciências Humanas: Charles Pereira Pennaforte

Representantes da Área das Linguagens e Artes: Lúcia Bergamaschi Costa Weymar

## **EDITORA DA UFPEL**

Chefia: Ana da Rosa Bandeira (Editora-chefe)

Seção de Pré-produção: Isabel Cochrane (Administrativo)

Seção de Produção: Suelen Aires Böettge (Administrativo)

Anelise Heidrich (Revisão)

Ingrid Fabiola Gonçalves (Diagramação)

Seção de Pós-produção: Madelon Schimmelpfennig Lopes (Administrativo)

Morgana Riva (Assessoria)





### **CONSELHO EDITORIAL**

Prof. Dr. João Hobuss (Editor-Chefe)  
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Editor-Chefe)  
Prof. Dr. Alexandre Meyer Luz (UFSC)  
Prof. Dr. Rogério Saucedo (UFSM)  
Prof. Dr. Renato Duarte Fonseca (UFSM)  
Prof. Dr. Arturo Fatturi (UFFS)  
Prof. Dr. Jonadas Techio (UFRGS)  
Profa. Dra. Sofia Albornoz Stein (UNISINOS)  
Prof. Dr. Alfredo Santiago Culleton (UNISINOS)  
Prof. Dr. Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)  
Prof. Dr. Manoel Vasconcellos (UFPEL)  
Prof. Dr. Marco Antônio Caron Ruffino (UNICAMP)  
Prof. Dr. Evandro Barbosa (UFPEL)  
Prof. Dr. Ramón del Castillo (UNED/Espanha)  
Prof. Dr. Ricardo Navia (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mónica Herrera Noguera (UDELAR/Uruguai)  
Profa. Dra. Mirian Donat (UEL)  
Prof. Dr. Giuseppe Lorini (UNICA/Itália)  
Prof. Dr. Massimo Dell'Utri (UNISA/Itália)

### **COMISSÃO TÉCNICA (EDITORIAÇÃO)**

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (Diagramador/Capista)

### **DIREÇÃO DO IFISP**

Prof. Dr. João Hobuss

### **CHEFE DO DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA**

Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo

## **Série Investigação Filosófica**

A Série Investigação Filosófica, uma iniciativa do **Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia** do Departamento de Filosofia da UFPel e do **Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica** do Departamento de Filosofia da UNIFAP, sob o selo editorial do NEPFil online e da Editora da Universidade Federal de Pelotas, tem por objetivo precípuo a publicação da tradução para a língua portuguesa de textos selecionados a partir de diversas plataformas internacionalmente reconhecidas, tal como a *Stanford Encyclopedia of Philosophy* (<https://plato.stanford.edu/>), por exemplo. O objetivo geral da série é disponibilizar materiais bibliográficos relevantes tanto para a utilização enquanto material didático quanto para a própria investigação filosófica.

### **EDITORES DA SÉRIE**

Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)

Juliano Santos do Carmo (NEPFIL/UFPEL)

### **COMISSÃO TÉCNICA**

Marco Aurélio Scarpino Rodrigues (Revisor em Língua Portuguesa)

Rafaela Nóbrega (Diagramador/Capista)

### **ORGANIZADOR DO VOLUME**

Rodrigo Jungmann (UFPE)

### **TRADUTORES E REVISORES**

Aluizio de Araújo Couto Júnior (UFMG)

Bruno Henrique Uchôa (IFAL)

Gaspar Rodrigues de Souza Neto (UFRN)

Gerson Francisco de Arruda (UNICAP)

### **CRÉDITO DA IMAGEM DE CAPA**

Joseph Mallord William Turner. Modern Rome – Campo Vaccino, 1839. Disponível em:

[https://en.wikipedia.org/wiki/Modern\\_Rome\\_%E2%80%93\\_Campo\\_Vaccino#/media/File:Joseph\\_Mallord\\_William\\_Turner\\_\(British\\_-\\_Modern\\_Rome-Campo\\_Vaccino\\_-\\_Google\\_Art\\_Project.jpg\)](https://en.wikipedia.org/wiki/Modern_Rome_%E2%80%93_Campo_Vaccino#/media/File:Joseph_Mallord_William_Turner_(British_-_Modern_Rome-Campo_Vaccino_-_Google_Art_Project.jpg)).



## **GRUPO DE PESQUISA INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA (UNIFAP/CNPq)**

O Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica (DPG/CNPq) foi constituído por pesquisadores que se interessam pela investigação filosófica nas mais diversas áreas de interesse filosófico. O grupo foi fundado em 2010, como grupo independente, e se oficializou como grupo de pesquisa da Universidade Federal do Amapá em 2019.

### **MEMBROS PERMANENTES DO GRUPO**

Aluizio de Araújo Couto Júnior  
Bruno Aislã Gonçalves dos Santos  
Cesar Augusto Mathias de Alencar  
Daniel Schiochett  
Daniela Moura Soares  
Everton Miguel Puhl Maciel  
Guilherme da Costa Assunção Cecílio  
Kherian Galvão Cesar Gracher  
Luiz Helvécio Marques Segundo  
Paulo Roberto Moraes de Mendonça  
Pedro Merlussi  
Rafael César Pitt  
Rafael Martins  
Renata Ramos da Silva  
Rodrigo Alexandre de Figueiredo  
Rodrigo Reis Lastra Cid  
Sajid Salles  
Tiago Luís Teixeira de Oliveira

© **Série Investigação Filosófica, 2022.**

Universidade Federal de Pelotas  
Departamento de Filosofia  
Núcleo de Ensino e Pesquisa em Filosofia  
Editora da Universidade Federal de Pelotas

Universidade Federal do Amapá  
Departamento de Filosofia  
Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica

**NEPfil online**

Rua Alberto Rosa, 154 – CEP 96010-770 – Pelotas/RS

Os direitos autorais estão de acordo com a Política Editorial do NEPfil online. As revisões ortográficas e gramaticais foram realizadas pelos tradutores e revisores. A autorização para a tradução dos verbetes da *Stanford Encyclopedia of Philosophy* neste volume foi obtida pelo *Grupo de Pesquisa Investigação Filosófica*.

**Primeira publicação em 2022 por NEPfil online e Editora da UFPel.**

**Dados Internacionais de Catalogação**

---

N123      Textos selecionados de filosofia da religião.  
[recurso eletrônico] Organizador: Rodrigo Jungmann – Pelotas: NEPfil Online, 2022.  
330p. - (Série Investigação Filosófica).  
Modo de acesso: Internet  
<wp.ufpel.edu.br/nepfil>  
ISBN: 978-65-00-47168-7

1. Filosofia. 2. Religião. I. Jungmann, Rodrigo.

COD 100



[wp.ufpel.edu.br/nepfil](http://wp.ufpel.edu.br/nepfil)

# Sumário

<b>Sobre a série investigação filosófica</b>	<b>14</b>
<b>Introdução</b>	<b>16</b>
<b>(I) Filosofia da Religião</b>	<b>19</b>
1. A área e sua significação	20
2. O significado das crenças religiosas	25
2.1. O Positivismo	27
2.2. A filosofia da religião de inspiração wittgensteiniana	29
3. A epistemologia religiosa	31
3.1. O evidencialismo, a teologia reformada e a epistemologia das volições	32
3.2. A epistemologia da discordância	36
4. A religião e a ciência	38
5. A reflexão filosófica acerca do teísmo e de suas alternativas	42
5.1. A reflexão filosófica acerca dos atributos divinos	43
5.1.1. A onisciência	45
5.1.2. A eternidade	47
5.1.3. A bondade de Deus	48
5.2. A existência de Deus	52
5.2.1. Argumentos ontológicos	53
5.2.2. Argumentos cosmológicos	55
5.2.3. Argumentos teleológicos	58
5.2.4. Os problemas do mal	62
5.2.5. O mal e o bem maior	64
5.2.6. A experiência religiosa	68
6. O pluralismo religioso	74
Referência bibliográfica	78

<b>(II) Argumentos morais para a existência de Deus</b>	<b>98</b>
1. Os objetivos dos argumentos teístas	99
2. A história dos argumentos morais para a existência de Deus	102
3. Argumentos morais teóricos para a existência de Deus e teorias da obrigação moral fundadas na noção do mandamento divino	105
4. Argumentos baseados no conhecimento ou consciência morais	111
5. Argumentos baseados na dignidade ou no valor humanos	115
6. Argumentos morais práticos para a crença em Deus	120
7. Conclusão	127
Referência bibliográfica	127

<b>(III) Argumentos Teleológicos para a Existência de Deus</b>	<b>131</b>
1. Introdução	132
2. Padrões Inferenciais do Desígnio	133
2.1. Argumentos do Desígnio por Analogia: Esquema 1	134
2.1.1. Objeções Humeanas	135
2.1.2. Problemas a Respeito de R: Rodada 1	137
2.2. Argumentos Dedutivos do Desígnio: Esquema 2	138
2.2.1. Avaliando o Argumento do Esquema 2	142
2.2.2. Problemas a Respeito de R: Rodada 2	144
2.2.3. As Lacunas e Seus Descontentes	145
2.3. Inferência para a Melhor Explicação/Argumentos Abdutivos do Desígnio: Esquema 3	147
2.3.1. IME, Expectabilidade e Bayes	149
3. Explicação Alternativa	151
3.1. Afastando um Fator Explicativo	153
3.1.1. Mudança de Nível	155
3.1.2. Possíveis Disputas	156
3.2. Causação Indireta, Desígnio e Evidências	157
4. Discussões Contemporâneas Adicionais sobre o Desígnio	160
4.1. Discussão Cosmológica: Ajuste-fino	160
4.1.1. Nenhuma Explicação é Necessária	161
4.1.1.1. Princípio Antrópico Fraco	161
4.1.1.2. Efeito de Seleção Observacional	162
4.1.1.3. Probabilidades Não Se Aplicam	163



4.1.2. Explicações Rivais	164
4.1.2.1. Progresso Científico	164
4.1.2.2. Vida Exótica	165
4.1.2.3. Multiverso	165
4.2. Discussão Biológica: Desígnio Inteligente	166
5. A Persistência do Desígnio Enquanto Raciocínio	167
6. Conclusão	169
Referência bibliográfica	169

<b>(IV) Teísmo cético</b>	<b>173</b>
1. O problema do mal e o ceticismo do teísmo cético	174
1.1. O problema do mal	174
1.2. O ceticismo do teísmo cético	176
2. A abordagem de princípios epistêmicos	179
2.1. Uma afirmação da abordagem de princípios epistêmicos	179
2.2. Objeções à abordagem de princípios epistêmicos	183
2.2.1. CORNEA é falsa	183
2.2.1.1. CORNEA viola o fechamento	184
2.2.1.2. CORNEA é um convite ao ceticismo	185
2.2.2. A condição CORNEA é satisfeita: a Analogia Reversa do Genitor	185
2.3. Respostas às objeções à abordagem de princípios epistêmicos	186
2.3.1. Resposta ao Problema do Fechamento	186
2.3.2. Resposta aos problemas céticos	187
2.3.3. Resposta à analogia reversa do genitor	188
3. A abordagem de limitações cognitivas gerais	189
3.1. Uma afirmação da abordagem de limitações múltiplas	189
3.2. Uma objeção à abordagem de limitações múltiplas	191
3.3. Respostas à objeção	191
4. A abordagem do ceticismo modal/moral em sentido amplo	192
4.1. Uma afirmação da abordagem do ceticismo modal em sentido amplo	192
4.2. Objeções à abordagem do ceticismo modal em sentido amplo	195
4.3. Respostas às objeções	199
5. A abordagem focada do ceticismo modal-moral	200
5.1. Uma afirmação da abordagem focada do ceticismo modal-moral	200
5.2. Objeções à abordagem focada do ceticismo modal-moral	203
5.3. Respostas às objeções	203

6. O escopo do teísmo cético	204
6.1. O teísmo cético e argumentos explanatórios	204
6.2. O teísmo cético e o problema do mal para o senso comum	206
7. Novas fronteiras no teísmo cético	208
7.1. Graus de ceticismo	208
7.2. Os tipos de ceticismo relacionados ao problema da dor animal	209
7.2.1. O ceticismo quanto à dor dos animais	209
7.2.2. O ceticismo quanto ao caráter final da morte para os animais	210
Referência bibliográfica	210

## **(V) Simplicidade divina** **216**

1. Motivação	218
2. A Questão da Coerência	220
3. Ontologia Constituinte <i>versus</i> Ontologia Não Constituinte	222
3.1. Deus e Sua Natureza	223
3.2. Deus e Sua Existência	224
3.3. A Identidade dos Atributos Divinos	225
3.4. Deus e Mann: DSD e Propriedades Exemplificadas	226
3.5. Deus e McCann: DSD e Estados de Coisa Concretos	231
4. Preservando a Transcendência Divina Enquanto se Evita a Teologia Negativa	232
4.1. Proposta Um: Identidade de Predicados Sem Garantia de Identidade de Propriedades	234
4.2. Proposta Dois: “Perfeito” como um Adjetivo <i>Alienans</i>	235
4.3. O passo Misteriano de Dolezal	237
4.4. A Metafísica Quântica de Stump	240
4.5. Hasker <i>versus</i> Dolezal e Stump	241
5. A Defesa Por Meio do Fazedor de Verdade	243
6. É a Simplicidade Divina Compatível com a Liberdade das Criaturas e o Conhecimento Contingente de Deus?	244
Referência bibliográfica	248
Outros recursos da internet	252

## **(VI) Ateísmo e Agnosticismo** **253**

1. Definições de “Ateísmo”	254
2. Definições de “agnosticismo”	258

3. Ateísmo global <i>versus</i> ateísmos locais	262
4. Um argumento em defesa do agnosticismo	266
5. Um argumento em defesa do ateísmo global?	269
6. Dois argumentos a favor do ateísmo local	271
6.1. Como argumentar em defesa do ateísmo local	271
6.2. O argumento da baixa probabilidade antecedente	273
6.3. O argumento da evidência decisiva	278
7. Um argumento contrário ao agnosticismo	284
Referência bibliográfica	287
<b>(VII) A liberdade divina</b>	<b>290</b>
1. A Correspondência Leibniz-Clarke e o Princípio da Razão Suficiente	291
2. O problema de Leibniz com a liberdade divina: a necessidade de Deus escolher o que é melhor	295
3. O problema de Clarke com a liberdade divina: o poder de escolher de outra forma é requerido pela liberdade	302
4. Deus pode ser livre no tocante a causar a sua própria natureza?	311
5. Alternativas à criação do melhor mundo possível	316
Referência bibliográfica	324
<b>Sobre o editor, tradutor e revisor</b>	<b>328</b>
<b>Sobre os tradutores e revisores</b>	<b>328</b>

# **SOBRE A SÉRIE INVESTIGAÇÃO FILOSÓFICA**

A *Série Investigação Filosófica* é uma coleção de livros de traduções de verbetes da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford* (*Stanford Encyclopedia of Philosophy*), que se intenciona a servir tanto como material didático, para os professores das diferentes subáreas e níveis da Filosofia, quanto como material de estudo, para a pesquisa e para concursos da área. Nós, professores, sabemos o quão difícil é encontrar bons materiais em português para indicarmos aos estudantes, e há uma certa deficiência na graduação brasileira de Filosofia, principalmente em localizações menos favorecidas, em relação ao conhecimento de outras línguas, como o inglês e o francês. Sendo assim, tentamos suprir essa deficiência, introduzindo essas traduções ao público de Língua Portuguesa, sem nenhuma finalidade comercial, meramente pela glória da Filosofia. Aproveitamos para agradecer a John Templeton Foundation por financiar a publicação de vários dos livros de nossa série, incluindo este, e eximi-la de quaisquer opiniões aqui contidas, as quais são de responsabilidade de seus devidos autores. [*This publication was made possible through a support of a grant from John Templeton Foundation. The opinions expressed in this publication are those of the authors and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.*]

Essas traduções foram todas realizadas por filósofos ou por estudantes de filosofia supervisionados, além de, posteriormente, terem sido revisadas por especialistas nas respectivas áreas. Todas as traduções dos verbetes foram autorizadas pelo querido Prof. Dr. Edward Zalta, editor da *Enciclopédia de Filosofia de Stanford*, razão pela qual o agradecemos imensamente. Sua disposição em contribuir para a ciência brinda os países de Língua Portuguesa com um material filosófico de excelência, disponibilizado gratuitamente no site da Editora da Universidade Federal de Pelotas (UFPel), assim, contribuindo para nosso maior princípio, a ideia de transmissão de conhecimento livre, além de, também, corroborar nossa intenção, a de promover o desenvolvimento da Filosofia em Língua Portuguesa e seu ensino no país. Aproveitamos o ensejo para agradecer, também, ao editor da

UFPel, na figura do Prof. Dr. Juliano do Carmo, que apoiou nosso projeto desde o início. Agradecemos, ainda, a todos os organizadores, tradutores e revisores, que participam de nosso projeto. Sem a dedicação voluntária desses colaboradores, nosso trabalho não teria sido possível. Esperamos, com o início desta Série, abrir as portas para o crescimento desse projeto de tradução e trabalharmos em conjunto pelo crescimento da Filosofia em Língua Portuguesa.

Prof. Dr. Rodrigo Reis Lastra Cid (IF/UNIFAP)  
Prof. Dr. Juliano Santos do Carmo (NEFIL/UFPEL)  
Editores da *Série Investigação Filosófica*

# INTRODUÇÃO

O leitor tem agora em suas mãos o volume desta série voltado especificamente para a filosofia da religião. Contudo, é o caso de notar que, como termo, “filosofia da religião” está longe de ter uma denotação pacificada nos meios acadêmicos. Ao menos três acepções distintas clamam por atenção nos debates acerca do tema, sendo elas:

**A) A filosofia acerca do fenômeno religioso como realidade humana e social.** Quer sejam verdadeiras, quer não, as assertivas contidas no discurso religioso, poucos ousariam negar a extrema importância da religião e da religiosidade na vida das mais variadas comunidades humanas. Neste âmbito, apresentam-se alguns problemas. A título de exemplo, menciono:

- I) A religião exerce uma influência salutar sobre a vida humana? Ou teria um efeito deletério?
- II) A religião é necessária para a moralidade e a coesão social?
- III) Quais devem ser as posições relativas e as relações mútuas das autoridades religiosas e das autoridades seculares?
- IV) Quais são as relações entre o fenômeno religioso e a psicologia humana, a antropologia e as relações de poder?

Os autores em filosofia da religião entendida neste sentido foram por vezes indivíduos profundamente religiosos. Mas é digno de nota o papel desempenhado pelos chamados “mestres da suspeita”: Marx, Nietzsche e Freud, nos quais os trabalhos se revestem de importância fundamental para algumas das questões elencadas acima. Um notável exemplo contemporâneo de filosofia da religião entendida sobre este *prima* é *Suspicion & Faith*, de Merold Westphal.



**B) Teologia filosófica.** Se tomarmos *a priori* como verdadeiras certas assertivas de teor religioso – com base no que se julga ser o conteúdo da Revelação, na tradição ou nos dogmas promulgado por autoridades religiosas, o que a reflexão filosófica pode acrescentar à nossa compreensão do que de partida havíamos tomado por verdadeiro? Esse é o tipo de reflexão filosófica que toma de antemão como verdadeiras premissas que em si mesmas não são filosóficas. Exemplos:

I) Se julgamos inquestionáveis as assertivas dogmáticas segundo as quais Deus é perfeitamente bom, onipotente e onisciente, como pode ser explicado o fato de que Deus, ao que parece, ao menos consentiu que houvesse o mal no mundo – aqui entendido como o sofrimento humano imerecido?

II) Aceita a presciência divina, como a podemos conciliar com a crença de que somos livres em estrito sentido libertário, ou seja, que poderíamos agir ou ter agido de forma diversa?

III) Jesus Cristo morreu na cruz para a nossa salvação. Como isso se dá?

IV) Admitindo que existam o céu e o inferno, o que exatamente são e como se justificam?

**C) A filosofia acerca dos entes, atitudes e eventos referidos no discurso religioso.** Essa abordagem contempla algumas inquirições verdadeiramente fundamentais. Vê-se pelos itens abaixo elencadas que as questões **não pressupõem** a existência de verdades religiosas a que tenhamos acesso prévio por via da revelação ou do dogma.

I) Deus existe? É possível provar a sua existência? Em caso afirmativo, podemos estabelecer alguma coisa a respeito da sua natureza por meio da reflexão filosófica?

- II) A crença em Deus é racionalmente justificada? (Essa questão ganha uma premência especial caso sejamos pessimistas quanto à possibilidade de provar a existência de Deus).
- III) As experiências místicas apontam para alguma realidade sobrenatural e divina?
- IV) Existem milagres?
- V) Qual pode ser a relação entre Deus e a moralidade?

Atente-se para o fato de que a distinção acima não é estanque. Assim, por exemplo, o problema do mal tanto pode ser abordado como um problema de teologia filosófica, por alguém que tenha como inquestionáveis *a priori* certas premissas, quanto pode ser por alguém que se ocupe da filosofia da religião no sentido mais aberto apontado aqui. Com efeito, o problema é muito comumente utilizado para fornecer elementos argumentativos àqueles pensadores que negam a existência de Deus.

Prestados estes esclarecimentos, os leitores logo que verão que é neste terceiro terreno da reflexão filosófica que se aprofundam os verbetes traduzidos para este volume.

O editor do volume e todos os participantes desta empreitada lhes desejam uma frutífera e rica leitura.

*Rodrigo Jungmann*

# Filosofia da Religião\*

Autoria: Charles Taliaferro

Tradução: Rodrigo Jungmann de Castro

Revisão: Gaspar Rodrigues de Souza Neto

A filosofia da religião é o exame filosófico dos temas e conceitos presentes nas tradições religiosas, bem como a empreitada filosófica mais ampla de reflexão sobre matérias de significação religiosa, incluindo a natureza da própria religião, conceitos alternativos de Deus ou da realidade última, e a importância religiosa de características gerais do cosmos (como as leis da natureza, o surgimento da consciência) e de eventos históricos (por exemplo, o Terremoto de Lisboa, em 1755, o Holocausto). A filosofia da religião também inclui a investigação e avaliação de visões de mundo (tais como o naturalismo secular) que são alternativas às visões religiosas de mundo. A filosofia da religião abarca envolve todas as principais áreas

---

\* TALIAFERRO, C. Philosophy of Religion. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philosophy-religion/>. Acesso em: 25 abr. 2021.

The following is the translation of the entry on Philosophy of Religion by Charles Taliaferro, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/philosophy-religion/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <http://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry. Finally, we would like to thank to John Templeton Foundation for financially supporting this project.

da filosofia: a metafísica, a epistemologia, a teoria do valor (incluindo a teoria moral e a ética aplicada), a filosofia da linguagem, a ciência, a história, a arte e assim por diante. A Seção 1 oferece uma visão panorâmica do campo e sua significação, estando as seções subsequentes voltadas para uma cobertura do que aconteceu na área desde meados do Século XX. Essas seções abordam a filosofia da religião tal como é praticada principalmente (mas não exclusivamente) em departamentos de filosofia e de estudos religiosos que se situam em sentido amplo na tradição analítica. O verbete termina enfatizando a crescente amplitude da área, à medida que mais tradições fora do âmbito das fés abraâmicas (o judaísmo, o cristianismo e o islã) vêm se tornando o foco de importantes trabalhos filosóficos.

## 1. A área e sua significação

Idealmente, um guia da natureza e história da filosofia da religião começaria com uma análise ou definição de religião. Infelizmente, não há um consenso atual quanto à identificação precisa das condições necessárias e suficientes do que pode contar como religião. Portanto, falta-nos presentemente um critério decisivo que possibilitaria juízos claros no que toca a certos movimentos contarem ou não como religiões (por exemplo, a cientologia ou os cultos das ilhas do Pacífico. Mas, embora o consenso nos pequenos detalhes nos escape, a seguinte descrição geral do que conta como religião pode ser útil.

Uma religião envolve um corpo comunitário e transmissível de ensinamentos e práticas prescritas em torno de uma realidade última e sagrada ou um estado de ser que demanda reverência ou assombro, um tal corpo que orienta os seus praticantes no que descreve como uma relação salvífica, iluminadora ou emancipatória com esta realidade por meio de uma vida de transformação pessoal de oração, meditação ritualizada e/ou práticas morais como o arrependimento e a regeneração pessoal. (Esta é uma definição ligeiramente modificada daquela presente em “Religião”, *In*: TALIAFERRO; MARTY. **Dictionary of Philosophy of Religion**. 2010: p. 196-197; 2018, p. 240.)

Esta definição não é afetada por algumas das dificuldades óbvias tais como a de só ter na conta de religiosa uma tradição que inclua a crença em Deus ou em deuses, visto que algumas religiões reconhecidas, tais como o budismo (em suas formas principais) não incluem uma crença em Deus ou em deuses. Embora controversa, a definição fornece alguma razão para pensar que a cientologia ou os cultos Cargo são protoreligiosos na medida em que esses movimentos não possuem um robusto corpo de crenças comunitário e transmissível, ao passo que satisfazem as outras condições para serem religiões. (Assim, embora ambos os exemplos não sejam decisivamente excluídos das religiões, talvez seja compreensível que, na Alemanha, a cientologia é rotulada como uma “seita”, ao passo que na França é classificada como um “culto”. Para uma discussão de outras definições de religião, consulte Taliaferro (2009, cap. 1), e para uma análise recente distinta, confira Graham Oppy (2018, cap. 3). Abaixo, na seção 4, “Religião e ciência”, retoma-se o tópico da definição da religião. Mas, em vez de devotar mais espaço para definições no princípio, um procedimento pragmático será adotado: para os propósitos deste verbete, será tomado como pressuposto que todas aquelas tradições amplamente reconhecidas hoje como religiões são de fato religiões. Será tomado como pressuposto, então, que as religiões incluem (no mínimo) o hinduísmo, o budismo, o taoísmo, o confucionismo, o judaísmo, o cristianismo e aquelas tradições que se lhes assemelham. Esta forma de delimitar um domínio é às vezes descrita como um caso de emprego de definição por exemplos (definição ostensiva) ou como um apelo a semelhanças de família entre coisas. Será pressuposto que as concepções greco-romanas dos deuses, dos rituais, da vida após a morte, da alma, são, em sentido amplo, “religiosas” ou “religiosamente significativas”. Dado o uso pragmático e aberto do termo “religião”, evita-se começar nossa investigação preso a uma cama de Procrusto.

Dada a perspectiva ampla acima apresentada, do que conta como religião, as raízes do que chamamos de *filosofia da religião* remontam às formas mais antigas de filosofia. Desde o começo, filósofos na Ásia, no Oriente Próximo e no Oriente Médio, na África do Norte e na Europa refletiram sobre os deuses ou Deus, sobre os deveres para com o divino, a origem e a natureza do cosmos, a vida após a morte, a natureza da felicidade e das obrigações, bem como sobre se existem deveres sagrados para com a família ou governantes e assim por diante.

Assim como se deu com aquelas que hoje viriam a ser consideradas subáreas da filosofia (como a filosofia da ciência e a filosofia da arte), os filósofos

no mundo antigo se voltaram para temas de significação religiosa (assim como tomaram a si a reflexão sobre o que chamamos de ciência e de arte) no âmbito de sua prática geral da filosofia. Embora, de tempos em tempos, na era medieval, alguns filósofos judeus, cristãos e islâmicos tenham buscado traçar uma linha para separar a filosofia da teologia ou da religião, o papel evidente da filosofia da religião como uma área distintiva da filosofia não parece ser aparente até meados do Século XX. Pode-se construir, no entanto, uma argumentação para mostrar que há alguns elementos que sugerem o surgimento da filosofia da religião no movimento filosófico do Século XVII conhecido como Platonismo de Cambridge. Ralph Cudworth (1617-1688), Henry More (1614-1687) e outros integrantes deste movimento foram os primeiros filósofos a praticar a filosofia em inglês; introduziram no inglês muitos dos termos que são hoje frequentemente empregados na filosofia da religião, incluindo o termo “filosofia da religião”, bem como “teísmo”, “consciência” e “materialismo”. Os platonistas de Cambridge forneceram as primeiras versões inglesas dos argumentos cosmológico, ontológico e teleológico, reflexões sobre a relação entre fé e razão, e uma argumentação em favor da tolerância com religiões diferentes. Enquanto os platonistas de Cambridge foram os primeiros praticantes explícitos da filosofia da religião, de um modo geral, seus contemporâneos e sucessores abordaram a religião como parte de seu trabalho mais geral. Há razões, portanto, para crer que a filosofia da religião emergiu apenas gradualmente como uma subárea da filosofia em meados do Século XX. Para ver uma abordagem que sugere uma datação mais precoce, confira a ênfase dada por James Collins a Hume, Kant e Hegel em *The Emergence of Philosophy of Religion*, de 1967.

Hoje em dia, a filosofia da religião é uma das áreas mais vibrantes da filosofia. Artigos em filosofia da religião aparecem em praticamente todos os principais periódicos filosóficos, ao passo que alguns periódicos (tais como o *International Journal for Philosophy of Religion*, *Religious Studies*, *Sophia*, *Faith and Philosophy*, entre outros) são especialmente dedicados à filosofia da religião. A filosofia da religião está em evidência em encontros institucionais de filósofos (tais como os encontros da *American Philosophical Association* e da *Royal Society of Philosophy*). Existem sociedades dedicadas à área, como a *Society for Philosophy of Religion* (EUA) e a *British Society for Philosophy of Religion*, sendo o campo apoiado por variados centros, tais como o *Center for Philosophy of Religion at the University of Notre Dame*, o *Rutgers Center for Philosophy of Religion*, o *Centre for the Philosophy of Religion at Glasgow University*, o *John Hick Center for Philosophy of Religion at the University of Birmingham* e outros lugares (tais como a *University of Roehampton*



e a *Nottingham University*)<sup>1</sup>. A *Oxford University Press* publicou em 2009, em cinco volumes, o *The History of Western Philosophy of Religion*, que contaram com o trabalho de mais de 100 colaboradores (OPPY; TRAKAKIS, 2009), e a, também em cinco volumes, *Wiley Blackwell Encyclopedia of Philosophy of Religion*, com mais de 350 colaboradores do mundo todo, cujo lançamento aconteceu em novembro de 2021. O que explica essa efervescência? Considerem-se quatro razões possíveis:

A primeira delas é o caráter religioso da população mundial. A maior parte da pesquisa social a respeito da religião apoia a visão de que a maioria da população mundial ou faz parte de uma religião ou é influenciada por uma religião (*vide Pew Research Center on-line*). Engajar-se com a filosofia da religião é, por conseguinte, engajar-se com um tema que afeta pessoas reais, em vez de apenas tocar de forma tangencial questões de interesse social corrente. Talvez uma das razões pelas quais a filosofia da religião é frequentemente o primeiro tópico em livros-textos de introdução à filosofia seja a de que esta é uma forma de propor aos leitores que o estudo filosófico pode ter impacto sobre aquilo que um grande número de pessoas de fato pensam sobre a vida e o que possui valor. O papel da filosofia da religião em envolver-se com as crenças (e as dúvidas) da vida real a respeito da religião talvez também seja posto em evidência pela popularidade atual de livros favoráveis e contrários ao teísmo, no Reino Unido e nos Estados Unidos.

Um outro aspecto das populações religiosas que pode motivar a filosofia da religião consiste no fato de que a filosofia é um instrumento que pode ser utilizado quando as pessoas comparam as diferentes tradições religiosas. A filosofia da religião pode ter um papel a desempenhar ao ajudar as pessoas a entender e avaliar as diferentes tradições religiosas e suas alternativas.

A segunda está ligada ao fato de que a filosofia da religião pode ser popular como área em razão da sobreposição de interesses nas tradições religiosas e filosóficas. O pensamento religioso e o pensamento filosófico levantam muitas das mesmas questões e possibilidades fascinantes a respeito da natureza da realidade, dos limites da razão, do significado da vida e assim por diante. Há boas razões para crer em Deus? O que são o bem e o mal? Qual é a natureza e o escopo do conhecimento humano? Em *Hinduism: A Contemporary Philosophical Investigation*

---

<sup>1</sup> N.T.: O tradutor optou por manter referências sem tradução para facilitar o trabalho de quem queira se familiarizar com essas instituições por meio de ferramentas de busca on-line.

(2018), Shyam Ranganathan argumenta que no pensamento asiático a filosofia e a religião são praticamente inseparáveis, de tal sorte que o interesse por uma fornece apoio ao interesse pela outra.

Em terceiro lugar, o estudo da história da filosofia fornece uma amplitude de razões para adquirir alguma expertise em filosofia da religião. No Ocidente, a maioria dos filósofos antigos, medievais e modernos produziram reflexões filosóficas sobre matérias de significação religiosa. Em meio a esses filósofos, seria impossível engajar-se de maneira abrangente com seu trabalho sem atentar para o seu trabalho filosófico sobre as crenças religiosas: René Descartes (1596-1650), Thomas Hobbes (1588-1679), Anne Conway (1631-1679), Baruch Spinoza (1632-1677), Margaret Cavendish (1623-1673), Gottfried Leibniz (1646-1716), John Locke (1632-1704), George Berkeley (1685-1753), David Hume (1711-1776), Immanuel Kant (1724-1804) e G. W. Hegel (1770-1831) (a lista é parcial). E, no Século XX, deve-se tomar nota do importante trabalho filosófico feito por filósofos continentais acerca de matérias de significação filosófica: Martin Heidegger (1889-1976), Jean-Paul Sartre (1905-1980), Simone de Beauvoir (1908-1986), Albert Camus (1913-1960), Gabriel Marcel (1889-1973), Franz Rosenzweig (1886-1929), Martin Buber (1878-1956), Emmanuel Levinas (1906-1995), Simone Weil (1909-1943) e, mais recentemente, Jacques Derrida (1930-2004), Michel Foucault (1926-1984) e Luce Irigaray (1930-). Também pode ser encontrada evidência de filósofos levando a sério as questões religiosas, quando pensadores que, normalmente, não seriam classificados como filósofos da religião trataram da religião, o que inclui A. N. Whitehead (1861-1947), Bertrand Russell (1872-1970), G. E. Moore (1873-1958), John Rawls (1921-2002), Bernard Williams (1929-2003), Hilary Putnam (1926-2016), Derek Parfit (1942-2017), Thomas Nagel (1937-), Jürgen Habermas (1929-) e outros.

Nas filosofias chinesa e indiana há um desafio ainda maior do que no Ocidente em distinguir as importantes fontes filosóficas e religiosas da filosofia da religião. Seria difícil classificar Nagarjuna (150-250 d.C.) ou Adi Shankara (788-820 d.C.) como pensadores exclusivamente filosóficos ou religiosos. Seus trabalhos parecem igualmente importantes para a filosofia e para a religião (*vide* RANGANATHAN, 2018).

E, por fim, o quarto é que um estudo abrangente da teologia ou estudos religiosos também fornece boas razões para a aquisição de expertise em filosofia da religião. Como se acabou de observar, a filosofia e o pensamento filosófico asiáticos estão entrelaçados e, assim, as questões tratadas na filosofia da religião parecem relevantes: o que são o espaço e o tempo? Existem muitas coisas ou uma realidade? Poderia ser uma ilusão o nosso mundo observável empiricamente? O

mundo poderia ser regido pelo karma? A reencarnação é possível? Em termos usados no Ocidente, há razões para pensar que mesmo os textos sagrados da fé abraâmica incluem fortes elementos filosóficos. No judaísmo, Jó é talvez o texto mais filosoficamente explícito da Bíblia Hebraica. A tradição sapiencial de cada fé abraâmica pode refletir modos de pensar filosóficos mais amplos; o Novo Testamento cristão parece incluir ou abordar temas platônicos (o *Lógos*, a relação entre corpo e alma). Boa parte do pensamento islâmico inclui uma reflexão crítica sobre Platão, Aristóteles, Plotino, bem como um trabalho filosófico independente.

Voltemo-nos agora para a maneira pela qual os filósofos abordaram o significado das crenças religiosas.

## 2. O significado das crenças religiosas

Antes do Século XX, um volume substancial da reflexão filosófica (mas não toda) sobre questões de significação religiosa foi realista. Ou seja, tem-se sustentado, frequentemente, que as crenças religiosas são verdadeiras ou falsas. Xenófanes e outros pensadores pré-socráticos, Sócrates, Platão, Aristóteles, os epicuristas, os estoicos, Filon, Plotino, todos divergiam em suas crenças (ou especulações) sobre o divino, mas eles sustentavam (por exemplo) que ou havia uma realidade divina ou não havia. Filósofos medievais e os filósofos modernos, judeus, cristãos e muçulmanos, divergiam em termos de sua avaliação da fé e da razão. Também se defrontaram com importantes questões filosóficas acerca da autoridade das alegações quanto à revelação presentes na Bíblia Hebraica, na Bíblia Cristã e no Corão. Na filosofia da religião asiática, algumas religiões não contêm alegações fundadas na revelação, tal como é o caso no budismo e no confucionismo, mas a tradição Hindu fez os filósofos se defrontarem com os Vedas e os Upanixades. Mas, de modo geral, os filósofos no Ocidente e no Oriente pensavam que havia verdades quanto à existência de Deus, da alma, da vida após a morte e daquilo que há de sagrado (quer sejam entendidos pelos seres humanos ou não). O realismo de algum tipo é tão difundido que o grande historiador da filosofia Richard Popkin (1923-2005) certa vez definiu a filosofia como “a tentativa de dar uma explicação daquilo que é verdadeiro e daquilo que é importante (POPKIN, 1999, p. 1). Importantes filósofos no Ocidente, tais como Immanuel Kant (1724-1804) e Friedrich Nietzsche (1844-1900), entre outros, contestaram as concepções realistas clássicas da verdade e da metafísica (a ontologia ou a teoria do que existe),

mas o Século XX testemunhou dois movimentos especialmente vigorosos que contestaram o realismo: o positivismo lógico e a filosofia da religião inspirada por Wittgenstein.

Antes de abordar estes dois movimentos, tomemos nota de algumas das nuances na reflexão filosófica contida no tratamento da linguagem religiosa. Muitos filósofos teístas (e seus críticos) sustentam que a linguagem a respeito de Deus pode ser empregada de modo unívoco, analógico ou equívoco. Um termo é usado univocamente a respeito de Deus e dos seres humanos quando tem o mesmo sentido. Poder-se-ia argumentar que o termo “conhecer” é aplicado univocamente a Deus nas alegações “Deus conhece você” e “Você conhece Londres”, muito embora sejam radicalmente distintas as maneiras pelas quais Deus conhece você e você conhece Londres. Nos termos da última diferença apresentada, os filósofos às vezes distinguem **o que** é atribuído a alguma coisa do **modo** em que algum estado (tal como o conhecimento) se torna real. Termos são utilizados de forma analógica quando existe alguma semelhança entre o que está sendo atribuído, por exemplo, quando se diz que “duas pessoas humanas se amam” e “Deus ama o mundo”, (o termo “amor” pode ser usado de forma analógica quando há alguma semelhança entre esses amores). Termos são usados de forma equívoca quando o significado é diferente, como na afirmação de que “Adão conheceu Eva” (que na Bíblia do Rei James significava que Adão e Eva tiveram relações sexuais) e “Deus conhece o mundo” (embora alguns dos deuses homéricos tenham mantido relações sexuais com seres humanos, isso não fazia parte das cosmovisões teístas). O trabalho teológico que enfatiza a nossa capacidade de formar um conceito positivo do divino foi chamado de a *via positiva* ou *teologia catofática*. Por outro lado, aqueles que enfatizam a incognoscibilidade de Deus abraçam a *via negativa* ou *teologia apofática*. Maimônides (1135-1204) foi um grande proponente da *via negativa*, favorecendo a visão segundo a qual conhecemos Deus principalmente por meio do que Deus *não* é (Deus não é material, não é mau, não é ignorante e assim por diante).

Enquanto alguns (mas não todos) os filósofos da religião na tradição continental se alinharam com a teologia apofática, tais como Levinas (que era um não-teísta) e Jean-Luc Marion (1946-), um volume substancial da filosofia da religião de orientação analítica (mas não toda) tendeu a adotar a *via positiva*. Um dos desafios que se apresentam para a teologia apofática está no fato de que ela parece fazer da filosofia sobre Deus algo remoto de práticas religiosas como a oração, a adoração, a confiança no poder e na bondade de Deus, as peregrinações e a ética religiosa. De acordo com Karen Armstrong, alguns dos maiores teólogos de fés abraâmicas sustentavam que Deus não é bom, divino, poderoso ou inteligente em

nenhum sentido que possamos compreender. Não poderíamos sequer dizer que Deus “existe”, porque o nosso conceito de existência é limitado demais. Alguns dos sábios preferia dizer que Deus é “Nada” porque Deus não é apenas como um outro ser... Para esses teólogos, algumas de nossas ideias modernas a respeito de Deus teriam parecido com a idolatria. (ARMSTRONG, 2009, p. X)

Uma contestação *prima facie* desta posição consiste na dificuldade de se acreditar que praticantes de uma religião pudessem orar, adorar ou confiar em um ser que fosse de todo inescrutável ou em um ser que não possamos entender *de nenhum modo*. Para uma filosofia de Deus calcada na *via positiva* que busca valorizar a força da teologia apofática, confira *Competing conceptions of God: the personal God versus the God beyond being*, de Mikael Stenmark (2015).

Voltemo-nos agora para dois proeminentes movimentos filosóficos que contestaram a filosofia realista sobre Deus.

## 2.1. O Positivismo

**Positivismo** é um termo introduzido por Auguste Comte (1798-1857), um filósofo francês que defendia a primazia das ciências naturais e sociais sobre a prática filosófica da metafísica. O termo “positivismo” foi usado posteriormente (às vezes ampliado para *Positivismo Lógico*, por A. J. Ayer) por um grupo de filósofos que se reuniam na Áustria, chamado “O círculo de Viena”, de 1922 a 1938. Este grupo, que incluía Moritz Schlick e Max Planck, propugnava uma explanação empírica do significado, de acordo com a qual para que uma proposição ser significativa ela precisava ser ou uma afirmação conceitual ou formal em matemática ou ser a respeito de definições analíticas (“triângulos têm três lados”) ou sobre matérias que podem ser objeto de verificação ou falsificação empíricas. Alegações ostensivamente factuais que não façam nenhuma diferença em termos de nossa experiência empírica real (ou possível) são desprovidas de sentido. Um filósofo britânico, que frequentou o Círculo de Viena, A. J. Ayer popularizou este critério de significado em seu livro de 1936, *Language, Truth and Logic*. Nele, Ayer argumentou que alegações religiosas, assim como a sua negação, careciam de conteúdo cognitivo. A seu juízo, o teísmo e também o ateísmo e o agnosticismo eram bobagens porque diziam respeito à realidade (ou irrealidade ou incognoscibilidade) daquilo que não faz nenhuma diferença para a nossa experiência empírica. Como alguém poderia confirmar ou negar empiricamente que exista um Deus incorpóreo e invisível ou que Krishna é

um avatar de Vishnu? De uma maneira que se tornou notória, Antony Flew empregou essa estratégia na sua equiparação do Deus do teísmo a um crença de que exista um jardineiro indetectável e invisível que não podia ser ouvido ou cheirado ou descoberto empiricamente de alguma outra forma (FLEW, 1955). Além de rejeitar como desprovidas de significado as crenças religiosas tradicionais, Ayer e outros positivistas lógicos rejeitavam a falta de sentido das afirmações morais. A seu juízo, afirmações morais ou éticas davam expressão a sentimentos pessoais, e não a valores que possuam uma realidade independente dos sentimentos pessoais.

A crítica do positivismo lógico à religião não está morta. Ele pode ser vista em ação em *God in the Age of Science: A Critique of Religious Reasons* (2012). De toda sorte, o critério de significado propugnado pelo positivismo lógico deparou-se com uma série de objeções (*vide* COPLESTON, 1960; TALIAFERRO, 2005b).

Considerem-se cinco objeções que contribuíram para o recuo do positivismo lógico de sua posição de domínio.

Primeiro, lançou-se a objeção de que o próprio positivismo lógico se autorrefuta. Seria a afirmação que contém o critério de significado (preposições são significativas se e somente se dizem respeito a relações de ideias ou a matérias que estejam sujeitas à verificação ou à falsificação empíricas) por si mesma sujeita à verificação ou à falsificação empíricas? Pôde-se argumentar que não. No melhor dos casos, o critério positivista de significado é uma recomendação acerca do que pode contar como significativo.

Segundo, argumentou-se que existem afirmações significativas a respeito do mundo que não estão sujeitas a uma confirmação ou negação direta ou indireta? Candidatos plausíveis para preencher essa categoria incluem afirmações a respeito da origem do cosmos ou, de maneira mais comezinha, os estados mentais de outras pessoas ou de animais não-humanos? (*vide* VAN CLEVE, 1999; TALIAFERRO, 1994).

Terceiro, a limitação da experiência humana ao que é compreendido de forma estreita como empírico pareceu a muitos filósofos algo arbitrário ou caprichoso. C. D. Broad e outros defenderam uma compreensão mais ampla da experiência para dar espaço à possibilidade de ser significativa a experiência moral: pôde-se argumentar que é possível conhecer por experiência o erro de um ato, como ocorre quando uma pessoa inocente se sente violada.

Quarto, a rejeição por Ayer da possibilidade de ser significativa a ética pareceu militar contra a sua epistemologia ou explicação normativa das crenças, pois ele interpretou o conhecimento empírico em termos do direito a ter certas crenças. Se é significativo falar do direito a ter crenças, por que não seria significativo



nos referirmos a direitos morais tais como o direito de não sermos torturados? E se estivermos contemplando um conceito mais amplo do que pode ser objeto de experiência, na tradição da fenomenologia (que inclui a análise das aparências), por que excluir, como uma questão de princípio, a experiência do divino ou a do sagrado?

Quinto, e provavelmente o mais importante em termos de história das ideias, o seminal filósofo da ciência Carl Hempel (1905-1997) sustentou que o projeto do positivismo lógico era demasiado limitado. (HEMPEL, 1950). Era indiferente à empreitada mais ampla da investigação científica que é apropriadamente conduzida não no plano tático do escrutínio de alegações específicas sobre a experiência empírica mas em termos de uma teoria ou visão de mundo gerais e coerentes. De acordo com Hempel, devemos nos ocupar da investigação empírica, mas vê-la como estando definida por uma compreensão teórica geral da realidade e das leis da natureza. Tal não era *ipso facto* uma posição favorável à significação da crença religiosa, mas a crítica de Hempel ao positivismo removeu sua barreira para explicações metafísicas gerais da realidade, fossem tais explicações teístas, panteístas (grosso modo, Deus é tudo), naturalistas e assim por diante. Ademais, a crítica positivista do que os positivistas chamavam de metafísica foi atacada por ser tida na conta de confusa, visto que alguma metafísica estava implícita em suas alegações a respeito da experiência empírica; confira o clássico, habilmente intitulado, *The Metaphysics of Logical Positivism* (1954), de Gustav Bergmann (1906-1987).

Voltemo-nos agora para Wittgenstein (1889-1951) e a filosofia da religião que o seu trabalho inspirou.

## 2.2. A filosofia da religião de inspiração wittgensteiniana

O trabalho inicial de Wittgenstein foi interpretado por alguns membros do Círculo de Viena como simpático ao seu empirismo, mas eles ficaram surpresos quando ele visitou o Círculo e, em vez de discutir o seu *Tractatus*, ele lhes recitou a poesia de Rabindranath Tagore (1861-1941), o místico bengalês (*vide* TALIAFERRO, 2005b, cap. 8). Seja como for, o trabalho posterior de Wittgenstein, que não era simpático ao seu empirismo, foi especialmente influente para a filosofia e a teologia praticadas depois da Segunda Guerra Mundial e será o foco aqui.

Nas *Investigações Filosóficas* (publicadas postumamente em 1953) e em muitas outras obras (incluindo a publicação de notas tomadas pelos seus estudantes em suas aulas), Wittgenstein se opunha ao que ele chamava de teoria figurativa

do significado. Segundo essa concepção, as afirmações são verdadeiras ou falsas, na dependência de a realidade corresponder ou não à figura expressa pelas afirmações. Wittgenstein viria a ter essa concepção de significado na conta de profundamente problemática. O significado da linguagem, no lugar disso, deve ser encontrada não na fidelidade referencial mas no seu uso daquilo a que Wittgenstein se referiu como **formas de vida**. À medida que essa posição foi aplicada a questões religiosas, D. Z. Phillips (1966, 1976), B. R. Tilghman (1994) e, mais recentemente, Howard Wettstein (2012), buscaram deixar de parte o tradicional debate metafísico e os argumentos concernentes ao teísmo e a suas alternativas e, no lugar disso, focar a maneira pela qual a linguagem a respeito de Deus, da alma, da oração, da ressurreição, da vida eterna e assim por diante, funciona na vida dos praticantes religiosos. Por exemplo, Phillips sustentou que a prática da oração é vista sob a melhor ótica não como uma situação em que seres humanos buscam influenciar uma pessoa todo-poderosa e invisível, mas como uma forma de alcançar a solidariedade com outras pessoas em razão da fragilidade da vida. Com isto, Phillips vê a si mesmo como alguém que segue Wittgenstein ao lançar o foco, não sobre que figuração da realidade parece ser a mais fiel, mas nas maneiras não-teóricas em que a religião é praticada.

Indagar se Deus existe não é fazer uma indagação teórica. Se é algo que deve significar alguma coisa que seja, é manifestar assombro acerca do louvor e da oração, é se questionar se há algo em tudo isso. Eis aí a razão pela qual a filosofia não pode responder à questão “Deus existe?”, seja com uma resposta afirmativa ou negativa [...] “Há um Deus”, embora pareça ser uma expressão vazada no modo indicativo, é uma expressão de fé. (PHILLIPS, 1976, p. 181)

Ao menos duas razões serviram de incentivo a esta filosofia da religião inspirada por Wittgenstein. Em primeiro lugar, pareceu que essa metodologia era mais fiel à prática de fazer da filosofia da religião algo verdadeiramente **sobre as práticas reais das próprias pessoas religiosas**. Em segundo lugar, em que pese ter havido uma revivescência dos argumentos filosóficos favoráveis e contrários ao teísmo e a concepções alternativas de Deus (como será assinalado na seção 5), um número significativo de filósofos de meados do Século XX em diante concluíram que todos os argumentos e contra-argumentos acerca das alegações metafísicas da religião nada decidem. Se este for o caso, a nova filosofia da religião inspirada em Wittgenstein tinha a vantagem de mudar de terreno para o que poderia ser um campo mais promissor de concordância.

Embora essa abordagem não-realista da religião tenha seus defensores hoje em dia, especialmente no trabalho de Howard Wettstein, muitos filósofos sustentaram que a vida religiosa tradicional e a contemporânea se assenta sobre o que é verdadeiramente o caso num contexto realista. É difícil imaginar por que as pessoas dirigiam preces a Deus se elas, literalmente, pensassem que não há um Deus (de tipo algum).

É interessante notar que, talvez como herança da ênfase de Wittgenstein na prática, alguns filósofos que trabalham hoje com a religião conferem uma maior proeminência ao significado da religião na vida, em vez de enxergarem a crença religiosa como sendo primordialmente uma questão de avaliar uma hipótese. (*vide* COTTINGHAM, 2014).

### 3. A epistemologia reformada

Segundo o prestigiado *Cambridge Dictionary of Philosophy*, a epistemologia religiosa é “um ramo da filosofia que investiga o status epistêmico das atitudes proposicionais a respeito das alegações religiosas” (AUDI, 2015, p. 925). Praticamente todas as metodologias já existentes e atuais na epistemologia foram usadas para a avaliação das alegações religiosas. Alguns desses métodos foram mais de um pendor mais racionalista no sentido de que envolveram o raciocínio a partir de verdades ostensivamente autoevidentes (por exemplo, o princípio da razão suficiente), enquanto outros foram mais calcados na experiência (como o empirismo, a fenomenologia, a ênfase na paixão e na subjetividade, a ênfase na prática tal como se encontra no pragmatismo). Além disso, alguns intentaram ser a-históricos (não dependentes de alegações sobre revelações na história), ao passo que outros foram profundamente históricos (por exemplo, constituídos na revelação tal como conhecida pela pura fé ou justificados com base em evidências por meio de um apelo a milagres e/ou a experiência religiosa).

Ao longo dos últimos vinte anos, tem havido uma literatura crescente sobre a natureza da fé religiosa. Entre muitos filósofos na tradição analítica, a fé tem sido com frequência tratada como a atitude proposicional de crença, p. ex., a crença de que existe ou não um Deus, e muito trabalho foi devotado ao exame concernente a quando uma tal crença é apoiada pela evidência e, caso o seja, quanta evidência e de que tipo. Houve um debate famoso acerca da “ética da crença”, determinando que tipos de crença não deveriam ser nutridos ou tolerados quando a evidência é

tida por insuficiente, e acerca de quando questões que envolvem a fé religiosa podem ser justificadas com fundamentos pragmáticos (por exemplo, como uma aposta ou um risco). A fé tem sido tratada filosoficamente como confiança, como uma forma de esperança, uma lealdade a um ideal, um comprometimento e uma ação fiel, com ou sem crença. Para um apanhado geral, confira Abraham e Aquino (2017). Já para uma defesa recente de uma fé religiosa sem crença, confira Schellenberg (2017).

No que segue, examina-se primeiro aquilo que é conhecido como evidencialismo e a teologia reformada e, em seguida, uma forma do que é chamado de epistemologia religiosa das volições.

### **3.1. Evidencialismo, epistemologia reformada e epistemologia das volições**

O evidencialismo é a concepção segundo a qual, para que uma pessoa esteja justificada em ter uma crença, tal pessoa deve ter ciência de alguma evidência a favor da crença. Isto normalmente é articulado em termos de ser justificada a crença de uma pessoa dada a totalidade da evidência disponível à pessoa. Segundo essa visão, a crença em questão não deve ser solapada (ou derrotada) por outras crenças evidentes a que a pessoa adere. Além disso, os evidencialistas frequentemente sustentam que o grau de confiança em uma crença deveria ser proporcional à evidência. O evidencialismo foi apoiado por representantes de todos os diversos pontos de vista em filosofia da religião: o teísmo, o ateísmo, os defensores de modelos de Deus não-teístas, agnósticos. Evidencialistas divergiram em termos de suas explicações para a evidência, (que peso deve ser dado à fenomenologia?) e da relação entre crenças evidentes (as crenças devem ou fundacionais ou básicas ou derivadas de tais crenças fundacionais?). Provavelmente o evidencialista mais bem conhecido no campo da filosofia da religião a defender o teísmo é Richard Swinburne (1934-).

Swinburne foi, e ainda é, o principal defensor de uma teologia natural teísta desde o começo dos anos setenta. Swinburne empregou as suas consideráveis habilidades analíticas ao argumentar a favor da tese de que o teísmo é coerente e convincente, e a análise e defesa de ensinamentos cristãos específicos sobre a trindade, a encarnação, a ressurreição de Cristo, a revelação e outras coisas. Os projetos de Swinburne, no seio da tradição evidencialista em filosofia da religião, fazem parte da grande tradição da filosofia da religião britânica dos platonistas de

Cambridge, no século XVII, passando por Joseph Butler (1682-1752) e William Paley (1743-1805), até chegar aos filósofos britânicos do século XX, tais como A. E. Taylor (1869-1945) e A. C. Ewing (1899-1973). A defesa afirmativa do teísmo foi confrontada no trabalho de muitos filósofos vigorosos, e mais recentemente por Ronald Hepburn (1927-2008), J. L. Mackie (1917-1981), Antony Flew (1923-2010), Richard Gale (1932-2015), William Rowe (1931-2015), Michael Martin (1932-2015), Graham Oppy (1960-), J. L. Schellenberg (1959-) e Paul Draper (1957-). Para uma visão panorâmica de tal trabalho, confira *The Routledge Companion to Theism* [TALIAFERRO, HARRISON; GOETZ, 2012].

Houve ao menos duas linhas desenvolvidas recentemente na filosofia da religião dentro do arcabouço do evidencialismo. Uma foi aquela propugnada por John Schellenberg que argumenta que se o Deus do cristianismo existisse a realidade de Deus seria muito mais evidente do que é. Poder-se-ia argumentar, consoante a compreensão cristã dos valores, que uma relação evidente com Deus é parte integrante do maior bem para o ser humano, e que se Deus fosse amoroso, Deus produziria tal bem. Visto que há evidência de que Deus não torna o próprio Deus disponível a pessoas que buscam tal relação com seriedade, isto é evidência de que um tal Deus não existe. De acordo com esta linha de raciocínio, a ausência de evidência a favor do Deus do cristianismo é uma evidência de ausência (*vide* SCHELLENBERG, 2007; HOWARD-SNYDER; MOSER, 2001). O argumento tem aplicação para além dos valores cristãos e do teísmo, e para qualquer conceito de Deus em que Deus é poderoso e bom e tal que uma relação com um tal Deus seria satisfatória e boa para as criaturas. Não funcionaria com um conceito de Deus (como encontramos, por exemplo, no trabalho de Aristóteles), segundo o qual Deus não está engajado com o mundo de uma forma amorosa e providencial. É frequentemente a referência a essa linha de raciocínio em termos da ocultação de Deus.

Outra linha interessante desenvolvida foi aquela proposta por Sandra Menssen e Thomas Sullivan. Na reflexão filosófica a respeito de Deus, a tendência tem sido a de dar prioridade ao que se pode chamar de teísmo simples (a avaliação da plausibilidade da existência do Deus do teísmo), em vez de a dar a um conceito mais específico de Deus. Essa prioridade faz sentido na extensão em que a plausibilidade de uma tese geral (existem mamíferos na savana) será maior do que a de uma tese específica (existem 12.796 girafas na savana). Mas Menssen e Sullivan argumentam que praticar a filosofia da religião a partir de um contexto mais particular, e especialmente o cristão, fornece uma “base de dados” mais rica para a reflexão.

A insistência muito comum entre os filósofos de que o procedimento apropriado requer que se estabeleça a probabilidade da existência de Deus antes de testar as alegações fundadas na revelação remove uma parte enorme da base de dados relevante para uma argumentação favorável ao teísmo. Pois é difícil estabelecer como provável a existência de Deus, a não ser que alguma explicação possa ser dada para os males do mundo, e a explicação que o cristianismo tem a oferecer é inimaginavelmente mais rica do que qualquer explicação não religiosa. A explicação cristã, a que temos acesso pelas escrituras, é um estória de amor: do amor de Deus por nós e daquilo que Deus preparou para aqueles que o amam. É uma estória do valor salvífico do sacrifício: os nossos sofrimentos estão entrelaçados com os de Cristo e estão incluídos nos sacrifícios adequados para a redenção do mundo, sofrimentos de que Cristo desejou apropriar-se.

Em termos da ordem em que é conduzida a investigação, pode às vezes ser útil considerar posições filosóficas mais específicas, por exemplo, pode parecer à primeira vista que o materialismo é um caminho sem saída até que nos ocupemos com os recursos de alguma explicação materialista específica que inclua o funcionalismo, mas, poder-se-ia argumentar que isto por si só não basta para compensar a primazia lógica da tese mais geral (quer essa seja a do teísmo simples ou do materialismo simples). Talvez a relevância da proposta de Menssen e Sullivan resida no fato de que os filósofos da religião precisam aprimorar sua avaliação crítica das posições gerais ao mesmo tempo em que levam a sério explicações mais específicas para os problemas que se apresentam (por exemplo, quando se trata do teísmo, com a avaliação do problema do mal em termos de posições teológicas possíveis acerca da redenção, tais como são apresentados na revelação ostensiva).

O evidencialismo tem sido contestado por diversas razões. Alguns argumentam que é demasiado austero; temos muitas crenças evidentes que teríamos dificuldade em justificar. Em vez do evidencialismo, alguns filósofos adotam uma forma de confiabilismo, de acordo com o qual uma pessoa pode estar justificada em uma crença com a condição de que a crença seja produzida por meios confiáveis, quer a pessoa esteja ou não ciente da evidência que justifica a crença. Dois movimentos na filosofia da linguagem elaboram posições que não se alinham com a tradição evidencial tradicional: a epistemologia reformada e a epistemologia das volições.

A epistemologia reformada foi defendida por Alvin Plantinga (1932-) e Nicholas Wolterstorff (1932-), entre outros. A epistemologia reformada é “reformada” no sentido de que se vale do trabalho do reformador João Calvino (1509-1564), que afirmou que as pessoas são criadas com um sentido direcionado a Deus (*sensus*

*divinitatis*). Conquanto tal sentido possa não estar aparente devido ao pecado, ele pode estimular, de forma confiável, as pessoas a crer em Deus e dar suporte a uma vida de fé cristã. Embora esse estímulo possa desempenhar um papel evidencial em termos da experiência ou percepção ostensiva de Deus, também pode avaliar a crença cristã na ausência de evidências ou argumentos (*vide* CLARK; VANARRAGON, 2011; BERGMANN, 2017; PLANTINGA; BERGMANN, 2016). Na linguagem introduzida por Plantinga, a crença em Deus pode ser tão apropriadamente básica quanto as nossas crenças comuns a respeito de outras pessoas ou do mundo. O arcabouço da epistemologia reformada é condição uma vez que apresenta a tese de que se há um Deus e se Deus de fato nos criou com um *sensus divinitatis* que nos leva de maneira confiável a acreditar (verazmente) que Deus existe, então tal crença é avaliada. Há um certo sentido em que a epistemologia reformada apresenta mais o caráter de uma estratégia defensiva (oferecendo fundamentos para pensar que a crença religiosa, caso verdadeira, é avaliada) do que o uma provisão de uma razão positiva para que as pessoas que não têm (nem creem que têm) um *sensus divinitatis* devam abraçar a fé cristã. Plantinga argumentou que ao menos uma alternativa à fé cristã, o naturalismo secular, é profundamente problemático, quando não mesmo autorrefutador, mas essa posição (caso seja persuasiva) foi apresentada mais como uma razão para não ser um naturalista do que como uma razão para ser um teísta. Para uma versão mais forte do argumento de que o teísmo oferece uma explicação melhor para a normatividade da razão do que as alternativas, confira o trabalho de Angus Menuug, *Agents Under Fire* (2004).

A epistemologia reformada não é *ipso facto* uma forma de fideísmo. O fideísmo é explícito em seu endosso da legitimidade da fé sem o suporte, não apenas de evidência (proposicional), mas também da razão (MACSWAIN, 2013). De maneira contrastante, a epistemologia reformada oferece uma explicação metafísica e epistemológica do aval de acordo com a qual a crença em Deus pode ser avaliada mesmo que não seja apoiada por evidências e oferece uma explicação da crença apropriadamente básica de acordo com a qual a crença básica em Deus está no mesmo patamar que as nossas crenças básicas comuns a respeito do mundo e de outras mentes, que parece ser paradigmaticamente racional. Todavia, conquanto a epistemologia reformada não seja, necessariamente, fideísta, partilha com o fideísmo a ideia de que uma pessoa pode ter uma crença religiosa justificada na ausência de evidência.

Considere-se agora o que na filosofia da religião é chamado de epistemologia das volições. Paul Moser argumentou sistematicamente a favor de um arcabouço

profundamente diferente no qual ele se bate pela tese de que, se o Deus do cristianismo existe, este Deus não seria evidente para questionadores que, por exemplo, têm a curiosidade de saber se Deus existe. No entender de Moser, o Deus do cristianismo só se tornaria evidente em um processo que envolveria a transformação moral e espiritual das pessoas (MOSER, 2017). Este processo poderia incluir pessoas que recebem (e aceitam) a revelação de Jesus Cristo como o agente da redenção e da santificação, que chama as pessoas a uma vida radical de compaixão amorosa, até o ponto de amarmos os nossos inimigos. Ao se submeter voluntariamente ao amor imperioso de Deus, uma pessoa nesta relação filial com Deus por meio de Cristo poderia experimentar uma mudança de caráter (passando de uma atitude egocêntrica a uma disposição para servir os outros) na qual o caráter da pessoa (ou o seu próprio ser) pode vir a servir como evidência das verdades da fé.

### 3.2. A epistemologia da discordância

O terreno coberto até aqui neste verbete indica uma discordância considerável a respeito da justificação epistêmica e da crença religiosa. Se os *experts* discordam nessas questões, o que deveriam pensar e fazer os *não-experts*? Ou, colocando a questão para os assim chamados *experts*, se você (como questionador treinado) discorda, no tocante às questões acima, daqueles que você considera igualmente inteligentes e abertos ao impacto da evidência, deveria esse fato por si só levar você a modificar ou mesmo abandonar a confiança que preserva acerca de suas próprias crenças?

Alguns filósofos propõem que, em caso de discordância entre pares epistêmicos, deve-se buscar algum tipo de explicação para a discordância. Por exemplo, há alguma razão para pensar que a evidência disponível para você e os seus pares difere ou que é concebida de modo diferente? Talvez haja maneiras de explicar, por exemplo, por que os budistas alegam que não observam a si mesmos como “eus” substantivos com existência ao longo do tempo, ao passo que não-budistas poderiam alegar que a auto-observação fornece razões para acreditar que as pessoas são agentes substantivos e duradouros (LUND, 2005). O não-budista poderia precisar de uma outra razão para preferir o seu arcabouço ao dos budistas, mas deveria ao menos, talvez, ter encontrado uma maneira de explicar por que pessoas igualmente razoáveis chegariam a conclusões diferentes diante de evidências ostensivamente idênticas.



Avaliar a significação da discordância a respeito da crença religiosa é muito diferente de avaliar a significação da discordância em domínios nos quais existem compreensões partilhadas mais claras da metodologia e da evidência. Por exemplo, se dois detetives igualmente proficientes examinam a mesma evidência de que Smith assassinou Jones, sua discordância deveria (com outras coisas mantendo-se iguais) levar-nos a modificar a nossa confiança ao cremos que Smith é o culpado, visto que se pode presumir que os detetives usam a mesma evidência e métodos de investigação. Mas, ao avaliarmos as discordâncias entre os filósofos acerca, por exemplo, da coerência e plausibilidade do teísmo, os filósofos de hoje frequentemente se valem de metodologias diferentes (a fenomenologia, o empirismo, a análise linguística ou conceitual, a psicanálise e assim por diante). Mas o que acontece se uma pessoa aceita uma dada religião como sendo razoável e, no entanto, reconhece que questionadores igualmente razoáveis, maduros e responsáveis adotam uma religião diferente e incompatível com a sua própria e que **todos eles partilham uma metodologia filosófica semelhante?** Esta situação não é uma experiência de pensamento abstrata. No diálogo entre cristãos e muçulmanos, os filósofos frequentemente partilham uma herança filosófica comum vinda de Platão, Aristóteles, Plotino e um vasto espectro de concepções compartilhadas a respeito da perfeição de Deus/Alá.

Uma opção seria adotar um pluralismo epistemológico, de acordo com o qual as pessoas podem estar igualmente bem justificadas ao afirmarem crenças incompatíveis. Esta opção aparentemente fornece algumas razões para a humildade epistêmica (AUDI, 2011; WARD, 2002, 2014, 2017). Em um ensaio com o título apropriado, *Why religious pluralism is not an evil and is in some respects quite good* (2018), Robert McKim apresenta razões pelas quais, de um ponto de vista filosófico, pode ser uma coisa boa encorajar (e não apenas reconhecer) cosmovisões de razoabilidade ostensivamente idêntica. Para um apanhado do atual estado do debate em filosofia da religião sobre o tópico da discordância religiosa, confira *Disagreement and the Epistemology of Theology* (KING; KELLY, 2017).

No fim desta seção, também vale a pena anotar duas observações sobre as discordâncias epistêmicas. Primeiro, as nossas crenças e a nossa confiança na verdade das nossas crenças podem não estar sob o nosso controle voluntário. Talvez você forme uma crença na verdade do budismo com base no que acredita ser evidência decisiva. Mesmo que você esteja convencido de que pessoas igualmente inteligentes não chegam a uma conclusão similar, isso por se só pode não o encher de vigor suficiente para negar o que a você parece ser decisiva. Em segundo lugar, se a discordância entre os *experts* lhe dá uma razão para abandonar uma posição,

então o próprio princípio de que você está se valendo (deve-se abandonar uma crença de que X se os *experts* discordam a respeito de X) seria solapado, pois os *experts* discordam quanto ao que se deve fazer quando os *experts* discordam. Para apanhados e explorações do trabalho filosófico relevante numa ambientação pluralista, consulte *New Models of Religious Understanding* (2017), editado por Fiona Ellis, e *Renewing Philosophy of Religion* (2017), editado por Paul Draper e J. L. Schellenberg.

#### 4. A religião e a ciência

A relação entre a religião e a ciência tem sido um tópico importante na filosofia da religião no Século XX e parece muito importante hoje.

Esta seção começa com considerações acerca da declaração da Academia Nacional das Ciências e o Instituto de Medicina (agora, a Academia Nacional de Medicina) sobre a relação entre a ciência e a religião.

A ciência e a religião estão baseadas em aspectos diferentes da experiência humana. Na ciência, as explicações devem ser baseadas na evidência extraída do exame do mundo natural. Observações ou experimentos baseados na ciência que entram em conflito com uma explicação devem acabar por conduzir a uma modificação ou mesmo ao abandono daquela explicação. A fé religiosa, em contraste, não depende apenas da evidência empírica, não é necessariamente modificado diante de evidências conflitantes e tipicamente inclui forças ou entidades sobrenaturais. Por não serem parte da natureza, as entidades sobrenaturais não podem ser investigadas pela ciência. Neste sentido, a ciência e a religião são separadas e se voltam para aspectos da compreensão humana de maneiras distintas. Tentativas de jogar a ciência contra a religião criam controvérsia onde nenhuma controvérsia precisa existir. (NASIM, 2008, p. 12)

Esta visão de ciência e religião parece promissora em vários fronts. Se a afirmação vista acima sobre a ciência e a religião for aceita, então parece assegurar que haja um conflito mínimo entre dois domínios daquilo a que as Academias se referem como “experiência humana”. As Academias Nacionais parecem de fato estar corretas ao deixarem pressuposto que os elementos centrais de muitas religiões não admitem investigações científicas diretas nem se prendem “somente à evidência empírica”. Nem Deus, nem Alá, nem Brahman (o divino tal como concebido no judaísmo, no cristianismo, no Islã e no hinduísmo) é um objeto ou processo físico ou material. Parece, então, que o divino ou o sagrado e muitos outros elementos

das religiões do mundo (a meditação, a oração, o pecado e o perdão, a liberação dos desejos) só podem ser investigados cientificamente de uma maneira indireta. Assim, um neurologista pode produzir estudos detalhados dos cérebros de monges e freiras quando oram e meditam, e pode haver estudos comparativos da saúde daqueles que praticam uma religião e daqueles que não o fazem, mas é muito difícil formar uma concepção de como mensurar cientificamente Deus ou Alá ou Brahman ou o Dao, o céu e assim por diante. Apesar da plausibilidade inicialmente aparentada pela postura das Academias, no entanto, ela pode ser problemática.

Em primeiro lugar, um ponto crítico menor, e controverso, em resposta às Academias: A declaração faz uso dos termos “forças e entidades sobrenaturais” que não são “parte da natureza”. O termo “sobrenatural” não é o termo padrão usado com referência exclusiva a Deus ou ao divino, provavelmente (em parte) porque em inglês o termo “sobrenatural” se refere não apenas a Deus ou ao divino, mas também a *poltergeists*, fantasmas, demônios, bruxas, médiuns, oráculos e assim por diante. Estes últimos são uma panóplia daquilo em que normalmente se pensa como superstições ridículas (a semelhança dos termos **sobrenatural** e **supersticioso** pode não ser acidental). O termo filosófico padrão para a referência a Deus na língua inglesa, do Século XVII em diante, é *teísmo* (do grego *theós* para deus/Deus). Então, em vez de tomar a afirmação como fazendo referência a “forças ou entidades sobrenaturais”, uma frase mais conforme ao princípio de caridade pode fazer referência a quantas religiões do mundo são teístas ou envolvem alguma realidade sagrada que não é observável direta e empiricamente.

Indo além deste ponto terminológico de menor importância, as crenças religiosas foram consideradas tradicionalmente e ainda são assim vistas hoje como sendo sujeitas à evidência. A evidência favorável às crenças religiosas apelaram para a contingência do cosmos e para os princípios da explanação, para a ostensiva aparência de propósito do cosmos, o surgimento da consciência e assim por diante. A evidência contrária à crença religiosa apelou para a evidente quantidade de mal no mundo, o sucesso das ciências naturais e assim por diante.

Uma razão, contudo, para apoiar a noção das Academias de que a religião e a ciência não se sobrepõem está no fato de que na ciência moderna houve uma supressão de referências a mentes e ao que é mental. Vale dizer que as ciências se ocuparam de mundo físico independente das mentes, ao passo que na religião este é principalmente um domínio relacionado à mente (sentimentos, emoções, pensamentos, ideias, e assim por diante), mentes criadas e, no caso de algumas religiões, a mente de Deus. A ciência de Kepler, Copérnico, Galileu e Newton foi

realizada com um estudo explícito do mundo, sem apelar para nada que envolvesse aquilo a que hoje em dia se faria referência como o psicológico, a mente ou o mental. Assim, as leis de movimento de Newton acerca da atração e repulsão de objetos materiais não faz menção de como o amor ou o desejo ou a necessidade emocional poderiam ser necessárias para explicar o movimento de dois corpos materiais para se abraçarem romanticamente. A supressão da mente das ciências físicas não foi um sinal de que os primeiros cientistas tivessem quaisquer dúvidas sobre a existência, o poder e a importância das mentes. Isto é, de Kepler a Newton e até o começo do Século XX, os próprios cientistas não punham em dúvida a significação causal das mentes; eles simplesmente não incluíam as mentes (as suas próprias mentes ou as de outras pessoas) entre os dados do que estavam estudando. Mas é interessante notar que cada um dos primeiros cientistas acreditava que o que eles estavam estudando era, de alguma forma, tornado possível por ser a totalidade do mundo natural (terrestre e celestial) criada e sustentada em sua existência por uma Mente Divina, um criador interinamente bom e necessariamente existente. Eles tinham uma cosmovisão genérica ou abrangente de acordo com a qual a própria ciência era razoável e fazia sentido. Os cientistas têm de ter uma espécie de fé ou confiança em seus métodos e em que o cosmos está ordenado de tal forma que os seus métodos são efetivos e confiáveis. Os primeiros cientistas modernos pensavam que tal fé, naquilo a que Einstein se refere como a “racionalidade e a inteligibilidade do mundo” (CAIN, 2015, p. 42; EINSTEIN, 1954 [1973, p. 262]), era razoável em razão de sua crença na existência de Deus.

Se há ou não evidência suficiente a favor ou contra alguma concepção religiosa do cosmos é um ponto que será abordado na seção 4. Façamos um breve contraste, contudo, entre duas visões muito diferentes quanto a ter a ciência moderna solapado a crença religiosa.

De acordo com Steven Pinker, a ciência mostrou que são falsas as crenças presentes em muitas religiões.

Para começar, os achados da ciência implicam que os sistemas de crenças de todas as culturas e religiões tradicionais do mundo – suas teorias a respeito das origens da vida, dos seres humanos e da sociedade – são equivocados no que concerne aos fatos. Sabemos, mas nossos ancestrais não sabiam, que todos os seres humanos pertencem a uma única espécie de primata africano que desenvolveu a agricultura, o governo e a escrita numa fase tardia da história. Sabemos que a nossa espécie é um pequenino galho de uma árvore genealógica que incluem todas as coisas vivas e que surgiu de elementos químicos próbióticos há quase quatro

bilhões de anos. Sabemos que as leis que governam o mundo físico (com a inclusão de acidentes, doenças e outros infortúnios) não têm objetivos que sejam pertinentes ao bem-estar dos seres humanos. Não existem coisas como destino, providência, karma, encantamentos, maldições, augúrios, retribuição divina ou orações respondidas, embora a discrepância entre as leis da probabilidade e o funcionamento da cognição possa explicar por que as pessoas pensam que elas existem. (PINKER, 2013).

Dando prosseguimento à linha de raciocínio de Pinker, deve-se notar que hoje não seria cientificamente aceitável apelar para milagres ou a atos diretos de Deus. Qualquer disposto milagre seria (para muitos, se não mesmo para todos os cientistas) um tipo de derrota e seria uma forma de das boas-vindas a um mistério inaceitável. É por isso que alguns filósofos da ciência propõem a tese de que as ciências são **metodologicamente ateístas**, ou seja, embora a própria ciência não exprima um juízo acerca da existência de Deus (embora alguns filósofos da ciência o façam), apelar para a existência de Deus não forma nenhuma parte de suas investigações e teorias científicas.

Há alguma razão para pensar que a argumentação de Pinker pode estar indo longe demais, contudo, e que seria mais justo caracterizar as ciências como *metodologicamente agnósticas* (simplesmente não tomando posição na questão relativa à existência de Deus), e não ateísta (tomando posição na matéria). Em primeiro lugar, os exemplos de Pinker do que a ciência mostrou ser errado parecem carecer de substância. Como assinala Michael Ruse (2014, p. 74-75):

Os argumentos que são fornecidos para sugerir que a ciência torna o ateísmo necessário não são convincentes. É fora de questão que muitas das alegações da religião não são mais aceitáveis à luz da ciência moderna. Adão e Eva, o Dilúvio de Noé, o sol que estaciona para Josué, Jonas e a baleia e muito mais. Mas os cristãos mais sofisticados já sabem disto. A questão é que essas coisas não esgotam o que há nas religiões, e muitos diriam que estão muito longe de ser as alegações centrais da religião – como as de que Deus existe e é o criador e tem um lugar especial reservado para os seres humanos e assim por diante.

Ruse (2014, p. 76) prossegue e assinala que as religiões se voltam para preocupações importantes que vão além do que é passível de ser abordado do ponto de vista das ciências naturais.

Por que existe alguma coisa em vez de não existir nada? Qual é o propósito de tudo? E (de forma um tanto mais controversa) quais são os fundamentos básicos da moralidade e o que é a senciência? A ciência toma o mundo como dado. A ciência não vê um propósito último para a realidade... Diria que, visto que a ciência não se ocupa dessas questões, não vejo a razão pela qual a pessoa religiosa não deveria oferecer respostas. Não podem ser respostas científicas. Devem ser respostas religiosas – respostas em que estarão envolvidos um Deus ou deuses. Existe algo em vez de não existir nada porque um Deus bom as criou por amor a partir do nada. O propósito de tudo é encontrar a bem-aventurança eterna na presença do Criador. A moralidade existe em função da vontade de Deus; consiste em fazer o que Ele quer que façamos. A senciência é aquela coisa por meio da qual nos damos conta de que fomos feitos à imagem de Deus. Nós, humanos, não somos apenas qualquer tipo antigo de organismo. Isso não significa que as respostas religiosas estejam além do alcance das críticas, mas elas devem ser respondidas com fundamentos filosóficos ou teológicos e não pelo simples fato de que não são científicas.

O debate sobre religião e ciência está em curso, para se ter acesso a um trabalho promissor, consulte Stenmark (2001, 2004).

## **5. A reflexão filosófica acerca do teísmo e de suas alternativas**

Durante boa parte da história da filosofia da religião, houve uma ênfase na avaliação do teísmo. Conceitos não-teístas do divino se tornaram cada vez mais parte da filosofia da religião (*vide* BUCKAREFF; NAGASAWA, 2016; DILLER;

KASHER; HARRISON, 2006, 2012, 2015). A seção 6 dá uma atenção especial a este alargamento dos horizontes. O teísmo ainda possui algum direito a reivindicar uma atenção espacial em razão da grande proporção da população mundial que se alinha às tradições teístas (as fés abraâmicas e o hinduísmo teísta) e da enorme atenção dada à defesa e à crítica do teísmo na filosofia da religião ao longo da história e ainda hoje.

### 5.1. A reflexão filosófica acerca dos atributos divinos

A especulação a respeito dos atributos divinos na tradição teísta foi levada a efeito frequentemente em consonância com aquilo a que se refere atualmente como *a teologia do ser perfeito*, de acordo com a qual Deus é entendido como portador em grau máximo de excelências ou insuperável em grandeza. Esta tradição foi (notoriamente) desenvolvida por Anselmo da Cantuária (1033/4-1099). Para um trabalho contemporâneo que oferece um apanhando histórico do teísmo anselmiano, confira *Maximal God: A New Defense of Perfect Being Theism* (2017), de Yujin Nagasawa. Nesta tradição, os atributos divinos foram identificados pelos filósofos como aqueles atributos que formam o maior conjunto simultaneamente possível de propriedades que conferem grandeza; as propriedades são simultaneamente possíveis quando podem ser instanciadas pelo mesmo ser. Tradicionalmente, os atributos divinos foram identificados como a onipotência, a onisciência, a perfeita bondade, o fato de ser digno de adoração, a existência necessária ou não-contingente e a eternidade (a existência fora do tempo ou atemporal). Cada um desses atributos foi submetido a uma análise diferente e rica em nuances, como se notará abaixo. Deus também foi tradicionalmente concebido como incorpóreo ou imaterial, imutável, impassível, onipresente. E, diferentemente do que ocorre no judaísmo e no Islã, os teístas cristãos concebem Deus como trino (a Divindade não é homogênea, mas se constitui de três Pessoas, o Pai, o Filho e o Espírito Santo) e incarnado como Jesus de Nazaré (plenamente divino e plenamente humano).

Uma das ferramentas que os filósofos usam em sua investigação dos atributos divinos inclui as experiências de pensamento. Nas experiências de pensamento, são descritos casos hipotéticos, casos que podem representar ou não o modo como as coisas são. Nessas descrições, os termos normalmente usados em um contexto são empregados em cenários expandidos. Assim, ao pensar em Deus como onisciente, uma pessoa poderia começar com um caso não-controverso

de uma pessoa que sabe que uma proposição é verdadeira, atentando para o que significa alguém possuir tal conhecimento e para as maneiras pelas quais o conhecimento é assegurado. Uma experiência de pensamento teísta buscaria estender a nossa compreensão do conhecimento à medida que pensamos nele em nosso próprio caso, trabalhando para atingir a concepção de uma excelência máxima ou suprema adequada ao entendimento sobre Deus dos crentes religiosos. Vários graus de refinamento seriam então necessários, enquanto a pessoa especula sobre a extensão do conjunto máximo de proposições conhecidas mas também sobre como elas poderiam ser conhecidas. Isto é, ao atribuir alguém onisciência a Deus, estaria no próprio ato alegando que Deus conhece todas as verdades de uma maneira que seja análoga à maneira pela qual conhecemos verdades sobre o mundo? Uma analogia demasiado estreita produziria uma imagem peculiar de um Deus que confia, por exemplo, na indução, na experiência sensorial ou no testemunho de outras pessoas. Um dos procedimentos na filosofia sobre Deus foi o de asseverar que a alegação de que “Deus sabe de alguma coisa” emprega a palavra “sabe” univocamente quando lida como individuando a tese de **que** Deus sabe de alguma coisa, ao passo que usa o termo de uma maneira apenas remotamente analógica quando lida como uma forma de identificar **como** Deus sabe de alguma coisa (SWINBURNE, 1977).

O uso de experiências de pensamento frequentemente emprega um princípio das aparências. Uma das versões do princípio das aparências é a de que uma pessoa tem uma razão para acreditar que algum estado de coisas (AEC) é possível se ela puder conceber, descrever ou imaginar o AEC sendo instanciado e ela não sabe de nenhuma razão independente para acreditar que o AEC é impossível. Tal como enunciado, o princípio é proposto como algo que simplesmente oferece uma razão para acreditar que o AEC é possível e, assim, pode ser visto como algo que apresenta uma razão *prima facie*. Mas poderia ser vista como uma razão “*secundum facie*”<sup>2</sup> à medida que a pessoa examine cuidadosamente o AEC e os seus possíveis derrotadores (*vide* TALIAFERRO & KNUTHS 2017). Alguns filósofos

---

<sup>2</sup> Taliaferro comete um equívoco aqui. A expressão, necessariamente, teria de ser *secunda facie*, com adjetivo e substantivo declinados no caso ablativo latino, cujo sentido estrito é “à segunda vista”. Ademais, *secundum* não concorda com o substantivo qualificado, *facies*, no singular feminino ablativo *facie*.



se mantêm céticos quanto ao emprego de experiências de pensamento, confira Van Inwagen (1998) para uma defesa, Taliaferro (2002), Kwan (2013) e Swinburne (1979). Para tratamentos gerais, consulte Sorensen (1992) e Gendler e Hawthorne (2002).

### 5.1.1. A onisciência

Imagine que exista um Deus que conheça as futuras ações livres dos seres humanos. Se Deus de fato sabe que você cometerá livremente algum ato X, então é verdade que você de fato fará X. Mas se você é livre, você não seria livre para evitar fazer X? Dado que há presciência de que você fará X, parece que você não seria livre para deixar de cometer o ato.

De início, esse paradoxo parece fácil de afastar. Se Deus tem ciência de sua ação futura, então Deus sabe que você fará alguma coisa livremente e que não poderia ter deixado de fazê-la. A presciência divina do ato não o torna necessário. Não se daria o caso de que o paradoxo só surge porque a proposição, “Necessariamente, se Deus sabe de X, então X” está sendo confundida com “Se Deus sabe de X, então necessariamente X”? Afinal de contas, necessariamente se dá o caso de que, se alguém sabe que você está lendo esta verdade agora mesmo, então é verdade que você está lendo este verbete, mas o fato de você estar lendo este verbete pode ainda ser visto como um estado de coisas contingente, e não necessário. Mas o problema não é tão facilmente dissolvido, contudo, porque o conhecimento de Deus, diferentemente do conhecimento humano, é infalível, e se Deus sabe de modo infalível que algum está de coisas se verifica, então não pode ocorrer que o estado de coisas não se verifique. Considere-se o que às vezes é chamado de necessidade do passado, **uma vez que um estado de coisas tenha se verificado, dá-se inalterável ou necessariamente o caso de que ele de fato ocorreu**. Se o futuro é conhecido com precisão e abrangência, não seria o futuro, assim como o passado, algo que se dá necessária e inalteravelmente? Se o problema é colocado na primeira pessoa e se imagina que Deus tem presciência de que você livremente passará a ler um outro verbete desta Enciclopédia (além disso, Deus sabe com insuperável precisão quando você o fará, que verbete você escolherá e o que você achará dele), então uma solução fácil para o problema parece ser difícil de obter. Para sublinhar a natureza do problema, imagine que Deus lhe diga o que você fará livremente na próxima hora. Sob tais condições, seria ainda inteligível a crença de que você tem a capacidade de fazer algo diverso se é do conhecimento de Deus, bem como de

você mesmo, o que você de fato optará por fazer? A presciência dos próprios atos, então, produz um problema adicional correlato porque a psicologia da escolha parece requerer uma ignorância prévia do que você escolherá.

Várias respostas foram dadas no debate sobre liberdade e presciência. Algumas pessoas adotam o compatibilismo, afirmando a compatibilidade do livre arbítrio com o determinismo. Embora alguns proeminentes teístas filosóficos do passado tenham seguido por essa rota, e de forma mais dramática Jonathan Edwards (1703-1758), esta parece ser a posição minoritária em filosofia da religião hoje em dia (as exceções incluem Paul Helm, John Fischer e Lynne Baker). Uma segunda posição adere à perspectiva libertária, que insiste que a liberdade envolve um exercício de poder radical e indeterminado e conclui que Deus não pode ter ciência de futuras ações livres. O que impede esses filósofos de negarem que Deus seja onisciente é que eles sustentam que não existem verdades a respeito de futuras ações livres, ou que, embora existam verdades a respeito do futuro, ou Deus não pode ter presciência dessas verdades (Swinburne) ou escolhe livremente não as conhecer para preservar a livre escolha (John Lucas). De acordo com a primeira concepção, antes de alguém realizar uma ação livre, não existe o fato constituído de que ele ou ela cometerá um determinado ato. Isso está em harmonia com uma interpretação tradicional, ainda que controversa, da filosofia de Aristóteles acerca do tempo e da verdade. Aristóteles pode não ter pensado que fosse nem verdadeiro nem falso antes de uma determinada batalha naval que um dos lados a venceria. Alguns teístas, tais como Richard Swinburne, adotam esta linha hoje, sustentando que o futuro não pode ser conhecido. Se ele não pode ser conhecido por razões metafísicas, então a onisciência pode ser analisada como **o conhecimento de tudo aquilo que é possível conhecer**. O fato de que Deus não pode conhecer futuras ações livres não prejudica mais a alegação de que Deus é onisciente do que a incapacidade de Deus de fazer círculos quadrados prejudica a alegação de que Deus é onipotente. Eles insistem que a presciência de Deus é compatível com a liberdade concebida em termos libertários e buscam escapar do dilema com a alegação de que Deus não está preso ao tempo (não se dá tanto o caso de que Deus tenha presciência do futuro; ele conhece o que para nós é o futuro de um ponto de vista eterno) e com a afirmação de que o ponto de vantagem exclusivo de um Deus onisciente impede qualquer efeito sobre a liberdade. Deus simplesmente pode conhecer o futuro sem que isso tem de estar fundado em um futuro estabelecido e determinado. Mas isso só funciona se não houver para a eternidade nenhuma necessidade análoga à necessidade do passado. Por que alguém haveria de pensar

que temos mais controle sobre as crenças atemporais de Deus do que sobre a crença de Deus no passado? Se não for assim, então há um dilema quanto ao conhecimento atemporal de Deus em paralelo exato com o dilema já visto. Para uma análise notável e atual da liberdade e da presciência, veja-se o trabalho de Linda Zagzebski.

### 5.1.2. A eternidade

Poderia existir um ser que estivesse fora do tempo? Nas grandes tradições, monoteístas, pensa-se em Deus como não tendo nenhum tipo de princípio ou fim. Não poderá nunca deixar de existir e, na verdade, não pode nunca deixar de existir. Alguns teístas filosóficos sustentam que a temporalidade de Deus é muito semelhante à nossa, no sentido de que há um antes, um durante e um depois para Deus, ou um passado, presente e futuro para Deus. Às vezes é feita referência a essa visão como a tese de que Deus tem duração ilimitada. Aqueles que adotam uma posição mais radical alegam que Deus é independente da temporalidade, argumentando que ou Deus não está em absoluto no tempo ou que Deus está “simultaneamente” em ou dentro de todos os pontos do tempo. A essa visão às vezes se chama de a tese de que Deus é eterno, em vez de possuidor de um duração ilimitada.

Por que valeria a pena adotar a posição mais radical? Uma das razões, já mencionada, é a de que, se Deus não está preso ao tempo, pode haver uma resolução para o problema anterior acerca da reconciliação da liberdade com a presciência. Como disse Santo Agostinho de Hipona:

[...] de tal forma que aquelas coisas que surgem no tempo, o futuro, na verdade, ainda não são, e o passado não mais é; mas todas essas coisas são compreendidas por Ele em sua presença eterna e estável. (*A Cidade de Deus*, XI. 21)

Se Deus está fora do tempo, também pode haver um fundamento seguro para explicar a imutabilidade (invariabilidade) de Deus, a sua incorruptibilidade e imortalidade. Ademais, pode haver uma oportunidade para usar a presença de Deus fora do tempo para adiantar o argumento de que Deus é o criador do tempo.

Aqueles que afirmam que Deus não é limitado por sequências temporais se confrontam com vários paradoxos que eu aqui aponto sem tentar resolvê-los. Se de alguma forma Deus está em ou dentro de todos os pontos no tempo, Deus está simultaneamente em ou dentro de cada um deles? Se este for o caso, há o seguinte problema. Se Deus é simultâneo ao evento do incêndio de Roma em 410 d. C e também simultâneo à sua leitura deste verbete, então parece que Roma deve estar ardendo em chamas no mesmo tempo em que você está lendo este verbete. Este problema foi apresentado por Nelson Pike (1970); Stump e Kretzmann 1981 responderam que a simultaneidade presente no conhecimento de Deus não é transitiva. Um problema diferente surge com relação à eternidade e à onisciência. Se Deus está fora do tempo, Deus pode saber qual o tempo de agora? Poder-se-ia argumentar que é matéria fatural ser agora, digamos, à meia-noite de 1º de julho de 2018. Um Deus fora do tempo poderia saber que certas coisas ocorrem à meia-noite de 1º de julho de 2018, mas será que Deus poderia saber quando esse ponto do tempo é o de **agora**? O problema é que, quanto mais ênfase se coloca na alegação de que a existência suprema de Deus é independente do tempo, mais parece haver o risco de que o tempo, tal como o conhecemos, não seja levado a sério. Por fim, embora as grandes tradições monoteístas forneçam uma imagem do Divino como algo de supremamente diferente da criação, há também uma insistência na proximidade ou imanência de Deus. Para alguns teístas, não há um uso equívoco da linguagem em descrições de Deus como uma pessoa ou como assemelhado a uma pessoa (Deus ama, age, conhece). Mas não está claro que um Deus eterno possa ser pessoal. Para um trabalho recente sobre a relação de Deus com o tempo, veja-se o trabalho de Katherine Rogers (2007, 2008).

### 5.1.3. A bondade de Deus

Todas as religiões de âmbito mundial conhecidas abordam a natureza e recomendam maneiras de atingir o bem-estar humano, quer seja pensado em termos de salvação, liberação, libertação, iluminação, tranquilidade ou um estado de Nirvana desprovido de um eu. A despeito de diferenças importantes, há em muitas religiões uma sobreposição substancial entre muitas dessas concepções do bem tal como testemunhada pela recomendação da Regra de Ouro (“Faça aos outros o que você gostaria que lhe fizessem”). Algumas religiões interpretam o Divino como estando em algum aspecto além das nossas noções de bem e mal.

Em algumas formas de hinduísmo, por exemplo, Brahman tem sido exaltado como possuidor de um tipo de transcendência moral, e alguns teólogos e filósofos cristãos têm insistido, de modo semelhante, em que Deus só é um agente moral em um sentido altamente limitado, se é que chega a sê-lo (DAVIES, 1993). Chamar Deus de bom é, para eles, muito diferente de chamar de bom a um ser humano.

Aqui estão algumas das maneiras pelas quais os filósofos deram forma articulada ao que significa chamar Deus de bom. No tratamento da questão, houve uma tendência ou a explicar a bondade de Deus em termos de padrões que não são criação de Deus e, assim, em alguma medida, independentes da vontade de Deus, ou em termos da vontade de Deus e dos padrões que Deus criou. A última visão foi chamada de *voluntarismo teísta*. Uma versão comum do voluntarismo teísta consiste na alegação de que ser alguma coisa boa ou correta significa simplesmente que Deus a aprova ou permite, e ser alguma coisa má ou errada significa que Deus a desaprova ou proíbe.

Os teístas voluntaristas se deparam com várias dificuldades: a linguagem moral parece inteligível sem ter de ser explicada em termos da vontade Divina. Com efeito, muitas pessoas fazem aquilo que consideram julgamentos morais sem fazer nenhuma referência a Deus. Se estão usando a linguagem moral de maneira inteligível, como pode se dar o caso de que o próprio significado de tal linguagem moral deva ser analisada em termos de volições Divinas? O trabalho recente na filosofia da linguagem pode ser útil para os teístas voluntaristas. De acordo com a teoria causal da referência, “água” necessariamente designa  $H_2O$ . Não é um fato contingente à água ser  $H_2O$ , a despeito de que muitas pessoas usam o termo “água” sem conhecerem a sua composição. De maneira semelhante, será que não se poderia dar o caso de que “bom” possa se referir àquilo que é resultado da vontade de Deus ainda que muitas pessoas não estejam cientes da existência de Deus (ou até mesmo a neguem)? Uma outra dificuldade para o voluntarismo está na explicação do conteúdo significativo aparente de alegações como “Deus é bom”. Parece ser o caso que ao chamar de “bom” a Deus ou, em especial, de “boa” à vontade de Deus, o crente religioso está a dizer algo mais do que “Deus quer o que Deus quer”. Se é assim, não deve a própria noção de bondade ter algum significado independente da vontade de Deus? Também em jogo está a preocupação de que, em sendo aceito o voluntarismo, o teísta terá ameaçada a objetividade normativa dos julgamentos morais. Deus poderia fazer com que se desse o caso de os julgamentos morais serem virados de cabeça para baixo? Por exemplo, Deus poderia fazer da crueldade algo de bom? Poder-se-ia argumentar que o universo moral não é tão maleável.

Em resposta, alguns voluntaristas buscaram entender a imutabilidade das leis morais à luz na natureza necessária e imutavelmente fixada de Deus.

Ao se interpretar a bondade de Deus em termos do ser de Deus (e não apenas da vontade de Deus), chega-se perto de uma postura não-voluntarista. Aquino e outros sustentam que Deus é essencialmente bom em virtude do próprio ser de Deus. Todas essas posições são não-voluntaristas no sentido de que não alegam que o significado de algo ser bom está no fato de que Deus queira que o seja. A bondade de Deus pode ser articulada de várias formas, seja com o argumento de que a perfeição de Deus requer que Deus seja bom como agente, seja com o argumento de que a bondade de Deus pode ser articulada em termos de outros atributos Divinos como aqueles delineados acima. Por exemplo, por ser o conhecimento um bem em si mesmo, a onisciência é um bem supremo. Deus também tem sido considerado bom no sentido de que criou e conserva a existência de um cosmos bom. Debates a respeito do problema do mal (se Deus é de fato onipotente e perfeitamente bom, por que existe o mal?) ganham a sua pungência precisamente porque um dos lados contesta o julgamento principal acerca da bondade de Deus (o debate sobre o problema do mal é abordado na seção 5.2.4).

Raramente é estrita a escolha entre o voluntarismo e a visão do próprio ser de Deus como bom. Alguns teístas que se opõem ao voluntarismo em escala plena dão espaço a elementos voluntaristas parciais. De acordo com uma de tais posturas moderadas, em que pese ao fato de que Deus não pode fazer da crueldade algo de bom, Deus pode fazer com que sejam moralmente requeridas ou proibidas **algumas** ações que, do contrário, seriam moralmente neutras. Argumentos neste sentido foram baseados na tese de que o cosmos e tudo o que ele contém são criação de Deus. De acordo com algumas teorias da propriedade, um agente que faça algo de bom ganha direitos sobre a propriedade. Os passos cruciais em argumentos segundo os quais o cosmos e o que ele contém pertencem ao seu Criador foram os de estar em guarda contra a ideia de que pais humanos “possuiriam” os seus filhos (não o fazem, porque pais não são criadores em um sentido radical como Deus o é), e contra a ideia de que a propriedade Divina permitiria qualquer coisa, representando assim os deveres humanos devidos a Deus como os deveres de um escravo para com o seu senhor (uma visão à qual nem todos os teístas objetaram). Teorias com detalhes sobre o porquê e o como de o cosmos pertencer a Deus foram proeminentes em todas as três tradições monoteístas. Platão defendeu a noção, assim como o fizeram Aquino e Locke (*vide* BRODY, 1974).

Um novo desenvolvimento na teorização sobre a bondade de Deus foi proposto por Linda Zagzebski (2004). Zagzebski sustenta que ser uma pessoa de virtude exemplar consiste em ter boas motivações. Motivações têm uma estrutura interna, afetiva ou emotiva. Uma emoção é “uma percepção afetiva do mundo” (2004, p. XVI) que “dá início e direção à ação” (2004, p. 1). O fundamento último do que torna boas as motivações humanas consiste em estarem em consonância com as motivações de Deus. A teoria de Zagzebski talvez seja a mais ambiciosa teoria já publicada e pautada na noção de virtude, uma teoria que oferece uma explicação das virtudes humanas à luz do teísmo. Nem todos os teístas dão ressonância à sua ousada alegação de que Deus é uma pessoa que tem emoções, mas muitos admitem que (ao menos em algum sentido analógico) Deus possa ser visto como pessoal e como possuidor de estados afetivos.

Um outro esforço digno de nota feito para ligar os julgamentos sobre o bem e o mal com os julgamentos sobre Deus se assenta na teoria ética do observador ideal. De acordo com esta teoria, os julgamentos morais podem ser analisados em termos relativos a como um observador ideal julgaria as questões. Dizer que um ato é correto acarreta um compromisso com a defesa da tese de que, se houvesse um observador ideal, ele aprovaria o ato; alegar que um ato é errado acarreta a tese de que, se houvesse um observador ideal, ele desaprovava o ato. A teoria pode ser encontrada nas obras de Hume, Adam Smith, R. M. Hare e R. Firth (*vide* FIRTH, 1952 [1970]). O observador ideal é descrito de várias formas, mas tipicamente é concebido como imparcial e onisciente no que concerne aos fatos não-morais (fatos que podem ser apreendidos sem que já se conheça o status moral ou as implicações do fato, por exemplo, “Ele fez algo mau” é um fato moral; “Ele bateu em Smith” não é), e como onipercipiente (o termo de Firth para a adoção de uma posição de apreciação afetiva universal dos pontos de vista de todas as partes envolvidas). A teoria ganha algum amparo do fato de que a maior parte das disputas morais podem ser analisadas em termos do desafio colocado pelas diferentes partes umas às outras para que sejam imparciais, para que conheçam corretamente os fatos empíricos e para que sejam mais sensíveis, por exemplo, dando-se conta da sensação que alguém tem ao estar numa posição de desvantagem. A teoria tem críticos e apoiadores portentosos. Se for verdadeira, não se segue que exista um observador ideal, mas se for verdadeira e os julgamentos morais forem coerentes, então a ideia de um observador imparcial é coerente. Dadas certas concepções de Deus presentes nas três grandes tradições monoteístas, Deus se adequa à descrição do observador ideal (e mais do que isso, é claro). Isso não necessariamente tem

de ser uma conclusão ingrata para os ateístas. Caso a teoria do observador ideal seja persuasiva, um teísta teria alguma razão para alegar que ateístas comprometidos com julgamentos éticos normativos também estão comprometidos com a ideia de Deus ou de um ser semelhante a Deus. Para uma defesa de uma versão teísta da teoria do observador imparcial, confira Taliaferro (2005a). Para críticas, veja Anderson (2005). Para trabalhos adicionais sobre Deus, a bondade e a moralidade, confira Evans (2013) e Hare (2015). Para um trabalho interessante sobre a noção de autoridade religiosa, consulte Zagzebski (2012).

Deve-se assinalar que além da atenção aos atributos divinos clássicos discutidos nessa seção, houve trabalhos filosóficos recentes sobre a simplicidade, a imutabilidade, a impassibilidade, a onipresença, a liberdade de Deus, a divina necessidade, a soberania e a relação de Deus com os objetos abstratos, os ensinamentos cristãos a respeito da Trindade, a encarnação, a expiação, os sacramentos e coisas mais.

## 5.2. A existência de Deus

Em algumas antologias e livros-textos de introdução à filosofia, os argumentos favoráveis à existência de Deus são apresentados como pretensas provas, que mais adiante são reveladas como falíveis. Por exemplo, um argumento que parta da aparência de ordem do cosmos e de sua natureza dotada de propósitos será criticado com o fundamento de que, quando muito, o argumento mostraria que há em operação no universo uma inteligência que alberga desígnios e propósitos. Isso fica muito longe de estabelecer que exista um Deus que é onipotente, onisciente, benevolente e assim por diante. Mas aqui precisam ser feitos dois comentários. Em primeiro lugar, essa conclusão “acanhada” seria suficiente por si só para perturbar uma visão científica e naturalista que deseje excluir a possibilidade de todas as formas de inteligência transcendental. Em segundo lugar, poucos são os filósofos hoje em dia que apresentam um único argumento como prova. Habitualmente, um argumento do desígnio poderia ser apresentado junto com um argumento baseado na experiência religiosa e com os outros argumentos a serem considerados abaixo. Fiéis ao aconselhamento de Hempel (citado anteriormente) sobre uma investigação abrangente, é cada vez mais comum ver as posições filosóficas – seja o naturalismo científico, seja o teísmo – defendido por meio de argumentos cumulativos, uma vasta gama de considerações, e não com uma única prova, que supostamente venderia por *knock-down*.



Esta seção procede a um levantamento dos principais argumentos teístas.

### 5.2.1. Argumentos ontológicos

Existe um amplo leque de argumentos sob essa rubrica; se uma versão do argumento é funcional, então pode ser implementada com o único exclusivo do conceito de Deus como um ser de excelências máximas e com alguns princípios concernentes à possibilidade e à necessidade. Não é necessário, contudo, que o argumento rechace qualquer suporte empírico, como será indicado. O ponto focal do argumento é a tese de que, se há um Deus, então a existência de Deus é necessária. Por outras palavras, a existência de Deus não é contingente – Deus não é o tipo de ser que simplesmente possa existir ou não. Que a existência necessária esteja embutida no conceito de Deus é uma posição que pode ser apoiada apelando-se para a maneira pela qual Deus é concebido nas tradições judaica, cristã e islâmica. Isso incluiria algum grau de pesquisa empírica *a posteriori* acerca da maneira na qual Deus é concebido nessas tradições. Numa vertente alternativa, um defensor do argumento ontológico poderia esperar convencer os outros de que o conceito de Deus é o conceito de um ser que existe necessariamente, começando pela ideia de um ser dotado do máximo de perfeições. Se houvesse um ser dotado de perfeições máximas, como ele seria? Tem se argumentado que em meio à sua coleção de qualidades que conferem grandeza (a onisciência e a onipotência) estaria a qualidade de existência necessária. Uma vez que o argumento seja plenamente elaborado, pode se argumentar que um ser de perfeições máximas que existisse necessariamente poderia ser chamado de “Deus”. Para um tratamento interessante e recente da relação entre o conceitos de existência necessária de um ser e o de existência de Deus, veja-se *Necessary Existence*, de Alexander Pruss e Joshua Rasmussen (2018, cap. 1-3).

O argumento ontológico remonta a Santo Anselmo (1033/34-1109), mas esta seção vai explorar uma versão atual que defenda em grande medida do princípio de que, se é possível que alguma coisa seja necessária, então ela é necessária. O princípio pode ser ilustrado no caso das proposições. A proposição de que o número seis é o menor dos números perfeitos (aquele número que é igual à soma dos seus divisores incluindo o número um mas não o próprio número) não parece ser o tipo

de coisa simplesmente poderia calhar de ser verdadeira.<sup>3</sup> Em vez disso, ou é necessariamente verdadeira ou é necessariamente falsa. No último caso, não é uma possibilidade. No primeiro, é uma possibilidade. Se uma pessoa sabe que é possível que seis seja o menor número perfeito, então essa pessoa tem uma boa razão para acreditar que seja. Tem-se uma razão para pensar que seja possível que Deus exista necessariamente? Os defensores do argumento respondem na afirmativa e inferem que Deus existe. Houve centenas de objeções e respostas a este argumento. Talvez a objeção mais ambiciosa seja a de que o mesmo tipo de raciocínio pode ser usado para argumentar que Deus não pode existir; afinal, se é possível que Deus não exista e que a existência necessária seja parte do significado de “Deus”, então se segue que Deus não pode existir.

Entre os clássicos, versões alternativas do argumento ontológico são propostas por Anselmo, Spinoza e Descartes, com versões atuais sendo propostas por Alvin Plantinga, Charles Hatsthorne, Norman Malcolm e C. Dore; críticos entre os clássicos incluem Gaunilo e Kant, ao passo que os críticos atuais são muitos, incluindo William Rowe, J. Barnes, G. Oppy e J. L. Mackie. Os últimos tratamentos do argumento ontológico com extensão típica de livros são duas defesas: *Rethinking the Ontological Argument*, de Daniel Dombrowski (2006) e *Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism* (2017). Nem todos os defensores de uma teologia pautada pela noção de um ser perfeito acolhem o argumento ontológico. É notório o fato de que Tomás de Aquino não o aceitou. Alvin Plantinga, que é um dos filósofos responsáveis pela revivescência do interesse pelo argumento ontológico, sustenta que embora ele, pessoalmente, considere o argumento correto (porque ele acredita que a conclusão de que Deus existe necessariamente é verdadeira, o que implica que é verdadeira a premissa de que é possível que Deus exista necessariamente) ele não crê que o argumento seja forte o bastante para convencer um ateuista (PLANTINGA, 1974, p. 216-217).

---

<sup>3</sup> A explicação do autor talvez não seja tão clara quanto deveria ser. Diz-se que um inteiro  $N$  é um número perfeito quando a soma dos números inteiros pelos quais pode ser dividido, com a inclusão do divisor universal, o número um, mas com a exclusão do próprio  $N$ , é igual a  $N$ . Exemplifico:  $1 + 2 + 3 = 6$ , sendo certo que 1, 2 e 3 são inteiros pelos quais 6 pode ser dividido. Já o número 8 não é próprio, como se vê facilmente com a soma dos seus divisores:  $1 + 2 + 4 = 7$ . O próximo número na sequência de números perfeitos é 28. Temos que  $1 + 2 + 4 + 7 + 14 = 28$ .

### 5.2.2. Argumentos cosmológicos

Os argumentos dessa natureza são enraizados de maneira mais firme do que o argumento ontológico na reflexão empírica, *a posteriori*, mas algumas versões também empregam razões *a priori*. Existem várias versões. Alguns argumentam que o cosmos teve uma causa inicial fora de si, uma Causa Primeira no tempo. Outros argumentam que o cosmos tem uma causa necessária que o sustenta de um instante ao instante seguinte, não importando se o cosmos teve uma origem temporal ou não. As duas versões não são mutuamente excludentes, pois é possível tanto que o cosmos tenha tido uma Causa Primeira, quanto que tenha uma causa contínua, a sustentá-lo em sua existência.

O argumento cosmológico depende da inteligibilidade da noção de que possa existir ao menos um ser poderoso que exista por si mesmo ou cuja origem e continuação enquanto ser não dependa de nenhum outro ser. Isso poderia ser a total necessidade de preeminência suprema através de todos os mundos possíveis usada em versões do argumento ontológico ou uma noção mais local e limitada de um ser que carece de causa no mundo realmente existente. Caso seja bem-sucedido, o argumento forneceria razões para pensarmos que há ao menos um tal ser de extraordinário poder, responsável pela existência do cosmos. No melhor dos casos, o argumento não chega a justificar a imagem completa do Deus da religião (uma Primeira Causa seria poderosa, mas não necessariamente onipotente), mas iria, não obstante, desafiar as alternativas naturalistas e fornecer alguma razão para o teísmo (o último ponto é análogo à ideia de que a evidência de que exista alguma forma de vida em outro planeta não provaria que tal vida é inteligente, mas que, ainda assim, aumenta, talvez apenas ligeiramente, a força da hipótese de que exista vida inteligente em outro planeta).

Ambas as versões do argumento nos pedem que consideremos o cosmos no seu estado presente. Seria o mundo tal como o conhecemos algo que necessariamente existe? Ao menos no que diz respeito a nós mesmos, ao planeta, ao sistema solar e à galáxia, este não parece ser o caso. Com relação a esses componentes do cosmos, faz sentido perguntar por que existem em vez de não existirem. Com relação às explicações científicas do mundo natural, tais investigações sobre as causas fazem abundante sentido e talvez sejam até mesmo pressuposições essenciais das ciências naturais. Alguns dentre os proponentes do argumento

sustentam que sabemos *a priori* que se alguma coisa existe há uma razão para a sua existência. Então, por que o cosmos existe? Poder-se-ia argumentar que se as explicações da existência contingente do cosmos (ou de estados do cosmos) só ocorrem em termos de outras coisas contingentes (estados anteriores do cosmos) então uma explicação completa nunca será obtida. Contudo, se há ao menos um ser necessário (não contingente) casualmente responsável pelo cosmos, o cosmos tem uma explicação. Neste ponto, as duas versões do argumento enveredam por caminhos diferentes.

Argumentos que concluem por uma Primeira Causa no plano temporal sustentam que um regresso temporal contínuo de uma existência contingente a uma outra nunca dariam conta de explicar a existência do cosmos e concluem que é mais razoável aceitar a existência de uma Primeira Causa do que aceitar um regresso ou a alegação de que o cosmos simplesmente surgiu do nada. Argumentos que concluem pela existência de uma causa que mantém o universo em existência alegam que explicações sobre o porquê de alguma coisa existir agora não podem ser suficientes sem que se pressuponha uma causa mantenedora presente e contemporânea. Os argumentos foram baseados na negação de todas as formas de infinitude ou a aceitação de algumas formas de infinitude (por exemplo, a coerência da suposição de que exista um número infinito de estrelas atrelada à rejeição de um regresso infinito de explicações que envolvam exclusivamente estados de coisas contingentes. O regresso do último tipo foi descrito como vicioso em contraste com uma forma benigna de contraste. Há exemplos plausíveis de regressos infinitos viciosos que não geram explicações: por exemplo, imagine que Tom explique a sua posse de um livro reportando que o obteve de **A**, que o obteve de **B** e assim por diante ao infinito. Isso não explicaria como Tom obteve o livro. De maneira alternativa, imagine um espelho que reflita a luz que incide sobre ele. A presença da luz seria explicada com sucesso se alguém alegasse que a luz é o reflexo da luz de um outro espelho, e a deste espelho de mais um outro e assim ao infinito? Considere-se um caso final. Você se depara com uma palavra que desconhece: seja essa palavra “onggt”. Você indaga sobre o significado dela e lhe apresentam outra palavra que lhe é ininteligível, e assim por diante, formando um regresso infinito. Você chegaria um dia a conhecer o significado do primeiro termo? A força desses exemplos consiste em mostrar quão semelhantes são ao regresso das explicações contingentes.

As versões do argumento que rejeitam todas as formas reais de infinitude se deparam com o embaraço de ter de explicar o que deve ser feito com a Primeira Causa, especialmente considerando que ela poderia ter algumas características

que são de realmente infinitas. Craig e outros alegaram que não têm nenhuma objeção às formas de infinitude em potencial (embora a Primeira Causa nunca vá deixar de existir, nunca se tornará uma verdadeira infinitude). Aceitam, ademais, que antes da criação, a Primeira Causa não estava no tempo, o que representa uma posição que depende da teoria de que o tempo tem um caráter relacional em vez de absoluto. A atual popularidade científica da visão relacional pode servir de apoio aos defensores do argumento.

Foi lançada a objeção de que ambas as versões do argumento cosmológico estabelecem uma imagem inflacionada do tipo de explicações que são razoáveis. Por que o cosmos como um todo haveria de necessitar uma explicação? Se todas as coisas no universo podem ser explicadas, ainda que por meio de explicações com regressos infinitos, o que mais há a ser explicado? Poder-se-ia responder ou com a negação de regresso infinitos de fato fornecem explicações satisfatórias ou que é arbitrária a escolha por não buscar uma explicação do todo. A questão, “Por que há um cosmos?” parece ser perfeitamente inteligível. Se existem explicações para coisas dentro do cosmos, por que não haveria para o todo? O argumento não está assentado na falácia de tratar todas as totalidades como se tivessem todas as propriedades das suas partes. Mas se tudo no cosmos é contingente, parece tão razoável acreditar que a totalidade do cosmos é contingente quanto seria acreditar que, se tudo no cosmos é invisível, o cosmos como um todo é invisível.

Uma outra objeção é a de que, em vez de explicar o cosmos contingente, o argumento cosmológico introduz uma entidade misteriosa para a qual mal conseguimos fornecer qualquer sentido filosófico ou científico. Como poderia a postulação de ao menos uma Primeira Causa fornecer uma melhor explicação do cosmos do que a teríamos simplesmente concluindo que o cosmos carece em última análise de uma explicação? No final das contas, o teísta parece ser forçado a admitir que a razão pela qual a Primeira Causa chegou a criar o que quer que seja é uma questão contingente. Se, por outro lado, o teísta tem de alegar que a Primeira Causa tinha de fazer o que fez, então não seria o cosmos necessário em vez de contingente?

Alguns teístas chegam próximos à conclusão de que foi de fato essencial que Deus criasse o mundo. Se Deus é supremamente bom, teria de haver algum transbordamento de bondade na forma de um cosmos. Sobre as ideias de Dionísio, o Areopagita, confira Stump e Kretzmann (1981), e consulte Rowe (2004) sobre os argumentos segundo os quais Deus não é livre. Mas os teístas tipicamente preservam algum papel para a liberdade de Deus e assim buscam reter a ideia de que o cosmos é contingente. Os defensores do argumento cosmológico sustentam ainda que a

sua explicação do cosmos possui uma simplicidade abrangente que falta a visões alternativas. As escolhas de Deus podem ser contingentes, mas não a existência de Deus e a opção Divina pela criação do cosmos pode ser compreendida como profundamente simples em seu esforço supremo e prevaLENcente de criar algo de bom. Swinburne argumentou que a explicação das leis naturais em termos da vontade de Deus fornece um arcabouço simples e prevalente para compreender a ordem e o caráter do cosmos enquanto dotado de um propósito (*vide* FOSTER, 2004).

Os defensores do argumento cosmológico incluem Swinburne, Richard Taylor, Hugo Meynell, Timothy O'Connor, Bruce Reichenbach, Robert Koons, Alexander Pruss e William Rowe; opositores proeminentes incluem Antony Flew, Michael Martin, Howard Sobel, Graham Oppy, Nicholas Everitt e J. L. Mackie. Embora Rowe tenha defendido o argumento cosmológico, as suas reservas quanto ao princípio da razão suficiente o impedem de aceitar o argumento como plenamente satisfatório.

### 5.2.3. Argumentos teleológicos

Esses argumentos enfocam as características do cosmos que parecem refletir o designio ou intencionalidade de Deus ou, mais modestamente, de um ou mais forças dotadas de propósito, poderosas, inteligentes e semelhantes a Deus. Uma parte do argumento pode ser formulada como a apresentação de evidências de que o cosmos é o tipo de realidade que seria produzida por um ser inteligente e, em seguida, com o argumento de que a postulação dessa fonte é mais razoável do que o agnosticismo a seu respeito ou a sua negação. Como no caso do argumento cosmológico, o defensor do argumento teleológico pode querer afirmar que ele apenas fornece **alguma razão** para pensar que Deus existe. Pode se dar o caso de que algum tipo de argumentação cumulativa em defesa do teísmo requereria a interpretação de vários argumentos como fontes de reforço mútuo. Caso tenha êxito na defesa de uma causa inteligente e transcósmica, o argumento teleológico pode fornecer alguma razão para pensar que a Primeira Causa do argumento cosmológico, se este for exitoso, é dotada de propósito, ao passo que o argumento ontológico, se possuir alguma força probante, pode fornecer alguma razão para pensar que faz sentido postular um ser que tem atributos Divinos e necessariamente existe. Por trás de todos eles, um argumento fundado na experiência religiosa (*vide* abaixo) pode fornecer algumas razões para buscar apoio adicional para uma concepção religiosa do cosmos e para questionar a suficiência do naturalismo.

Uma das versões do argumento teleológico dependerá da inteligibilidade da explicação fundada na noção de propósito. No nosso próprio caso humano, parece que explicações baseadas em intenções e propósitos são legítimas e que podem de fato explicar a natureza e a ocorrência de eventos. Ao pensarmos sobre uma explicação para o caráter do cosmos em última instância, é mais provável que o cosmos seja explicado em termos de um agente poderoso e inteligente ou em termos de um esquema naturalista de leis finais sem nenhuma inteligência subjacente a elas? Os teístas que empregam o argumento teleológico chamam atenção para a ordem e a estabilidade do cosmos, o surgimento da vida vegetativa e animal, a exigência da consciência, da moralidade, dos agentes racionais e coisas assemelhadas, em um esforço para identificar o que poderia de forma plausível ser visto como as características do cosmos que são dotadas de propósito e passíveis de explicação. As explicações naturalistas, quer ocorram na biologia, quer ocorram na física, são então apresentadas como comparativa locais em sua aplicação quando contrastadas com o esquema mais amplo de uma metafísica teísta. Explicações darwinianas da evolução biológica, para começo de discussão, não necessariamente nos ajudarão a ponderar questões concernentes ao porquê de existirem quaisquer dessas leis ou quaisquer organismos. Argumentos que apoiam ou contrariam o argumento teleológico se parecerão então com os argumentos acerca do argumento cosmológico, com o lado que defenda a posição negativa a sustentar que não há nenhuma necessidade de ir além de uma explicação naturalista, e o lado que defende a tese afirmativa a buscar estabelecer que não é razoável deixar de ir além do naturalismo.

Ao se avaliar o argumento teleológico, considere-se a objeção baseada na noção de unicidade. O cosmos é absolutamente único. Não há acesso a múltiplos universos, acerca de alguns dos quais sabemos que houve desígnio, enquanto sabemos acerca de alguns que não houve. Sem podermos comparar o cosmos com grupos alternativos de mundos cósmicos, o argumento fracassa. As respostas a essa objeção sustentaram que se devêssemos insistir que não são cabíveis inferências em casos únicos, então isso excluiria explicações da origem do cosmos que são respeitáveis em outros aspectos. Além disso, embora não seja possível comparar a conformação de diferentes histórias cósmicas, é possível em princípio imaginar conceber mundos que parecem caóticos, aleatórios, ou baseados em leis que arruinam a possibilidade de surgimento da vida. Agora, podemos imaginar que um ser inteligente crie esses mundos, mas, mediante o exame de suas características,

podemos articular alguns sinais distintivos de desígnio que evidência propósitos, com o fim de julgar se é mais razoável acreditar que o cosmos tenha sido produzido por desígnio e não na possibilidade de que não tenha sido. Alguns críticos apelam para a possibilidade de que o cosmos tenha uma história infinita para fortalecer e reapresentar a objeção baseada na unicidade. Com tempo e possibilidades infinitas, parece provável que alguma coisa assemelhada ao nosso mundo chegará a existir, com toda a sua aparência de desígnio. Se isso for o caso, por que deveríamos ter na conta de tão espantoso que o nosso mundo possua o seu desígnio aparente, e por que a explicação do mundo deveria requerer a postulação de um ou mais projetistas inteligentes? As respostas repetem a manobra anterior ao insistir que, se a objeção houvesse de ser decisiva, então muitas explicações aparentemente respeitáveis também deveriam ser deixadas de lado. Com frequência, concede-se o ponto de que o argumento teleológico não demonstra que um ou mais projetistas sejam requeridos; em vez disso, busca estabelecer que a é razoável a postulação de uma tal inteligência dotada de propósitos e que isso é preferível ao naturalismo. Defensores recentes do argumento incluem George Schlesinger, Robin Collins e Richard Swinburne. O argumento é rejeitado por J. L. Mackie, Michael Martin, Nicholas Everitt e muitos outros.

Uma característica do argumento teleológico que atualmente recebe uma atenção crescente enfoca a epistemologia. Foi apresentado o argumento por Richard Taylor (1963), Alvin Plantinga (2011) e em Beilby (2002), entre outros, de que, se dependemos, com razoabilidade, das nossas faculdades cognitivas, é razoável acreditar que estas não são produzidas por forças naturalistas – forças que ou são inteiramente conduzidas pelo acaso ou são o resultado de processos que não foram formados por uma inteligência prevalecente. Uma ilustração pode ser de valia para a compreensão do argumento. Imagine que Tom se depare com aquilo que parece ser um sinal que reporta alguma informação sobre a sua atual altitude (algumas rochas numa configuração que lhe dá a sua localização atual e a altura precisa em metros do lugar a partir do nível do mar). Se ele tivesse razões para pensar que este “sinal” fosse por completo o resultado de configurações casuais, ele seria razoável em confiar no sinal? Alguns teístas argumentam que não seria razoável e que a confiança nas nossas faculdades cognitivas exige de nós que aceitemos que foram formados por um agente criador bom e prevalente. Isso reacende o ponto argumentativo de Descartes quanto a confiarmos na bondade de Deus para que se assegure que as nossas faculdades cognitivas estão em boas condições de funcionamento. Objeções a esse argumento enfocam as explicações naturalistas,



especialmente aquelas que são simpáticas à evolução. Na epistemologia evolucionária, tenta-se explicar a confiabilidade das nossas faculdades cognitivas em termos de tentativa e erro que levam à sobrevivência. Uma réplica usada pelos teístas é a de que a sobrevivência por si só não necessariamente é ligada a crenças verdadeiras. Em princípio, poderia dar-se o caso de que crenças falsas aumentam as chances de sobrevivência. De fato, alguns ateístas acreditam que a crença em Deus foi crucial para a sobrevivência das pessoas, embora a crença seja radicalmente falsa. Os epistemologistas evolucionários respondem que a falta de uma ligação **necessária** entre as crenças que promovem a sobrevivência e a verdade e o fato de que algumas crenças falsas ou mecanismos que produzem crenças inconfiáveis promovem a sobrevivência não chegam nem perto de minar a epistemologia evolucionária. Confira os trabalhos de Martin (1990), Mackie (1983) e Tooley (2008, cap. 2,4,6), entre outros, que lançam objeções ao argumento teleológico epistêmico.

Um outro desenvolvimento recente na argumentação teleológica incluiu um argumento baseado na noção de **sintonia fina**.

Argumentos baseados na noção de sintonia fina sustentam que a vida não existiria de não fosse pelo fato de que múltiplos parâmetros físicos (por exemplo, a constante cosmológica e a razão entre a massa do nêutron e a do próton) possuem valores numéricos que caem dentro de uma gama de valores que, conforme sabemos, permite o surgimento da vida e é muito estreita em comparação com a gama de valores compatíveis com a teoria física corrente e que, segundo sabemos, impedem o surgimento da vida. Por exemplo, até mesmo pequenas mudanças na força nuclear fraca não teriam permitido o surgimento de estrelas, nem tampouco as estrelas teriam perdurado se houvesse sido muito diferente a razão entre as forças do eletromagnetismo e da gravitação. John Leslie observa:

Alterações de menos de uma parte em um bilhão na velocidade de expansão do universo, na fase inicial do *Big Bang*, teriam levado a uma expansão descontrolada, com tudo se diluindo com tamanha rapidez que nenhuma estrela poderia ter se formado, ou, do contrário, teriam levado ao colapso gravitacional em menos de um segundo. (LESLIE, 2007, p. 76)

Robin Collins (2009) e outros argumentaram que o teísmo dá uma explicação melhor à sintonia fina do que o naturalismo. Para críticas ao argumento, consulte

Craig e Smith (1993). Para uma coleção de artigos que cobrem ambos os lados do debate e os argumentos de desígnio tanto na variante biológica quanto na cosmológica, confira Manson (2003).

Uma objeção mais encorpada contra praticamente todas as versões do argumento teológico afronta à assunção de que o cosmos é bom ou que é o tipo de coisa que seria produzida por um ser inteligente e completamente benevolente. Isso nos leva diretamente à próxima questão central na filosofia de Deus.

#### **5.2.4. Os problemas do mal**

Se há um Deus que é onipotente, onisciente e completamente bom, por que existe o mal? O problema do mal é a objeção ao teísmo mais largamente considerada tanto na filosofia ocidental quanto na oriental. Há duas versões gerais do problema: a versão dedutiva ou lógica, que asseve que a existência de qualquer mal (independentemente do papel que possa desempenhar na produção de algum bem) é incompatível com a existência de Deus; e a versão probabilística, que asseve que, dada a quantidade e a severidade do mal que de fato existe, é improvável que Deus exista. Atualmente, o problema dedutivo é um tópico de debate menos frequente porque muitos filósofos (mas não todos eles) reconhecem que um ser completamente bom poderia permitir ou infligir algum mal sob certas condições que o compelem moralmente (como quando se causa dor a uma criança para tirar do seu corpo um estilhaço). O debate mais intenso diz respeito à probabilidade (ou mesmo à possibilidade) de que exista um Deus completamente bom à luz da vasta quantidade de mal existente no cosmos. Tais argumentos do mal, baseados em evidências, podem ser argumentos dedutivos ou indutivos, mas eles incluem alguma tentativa de mostrar que algum fato conhecido a respeito do mal traz um aporte de evidência contrária em relação ao teísmo (por exemplo, diminui a sua probabilidade ou o torna improvável), quer seja logicamente incompatível com o teísmo, quer não seja. Considerem-se o sofrimento humano e animal causados pela morte, pela ação de predadores, por defeitos de nascença, doenças galopantes, a perversidade humana praticamente sem freios, a tortura, o estupro, a opressão e os “desastres naturais”. Considere-se a frequência com que são de todo inocentes aqueles que padecem. Por que deveria haver tanto sofrimento gratuito e aparentemente sem razão de ser?

Confrontados com o problema do mal, alguns filósofos e teólogos negam que Deus seja onipotente e onisciente. John Stuart Mill adotou essa linha, e teólogos

panenteístas dos dias atuais também põem em questão os tratamentos tradicionais do poder Divino. De acordo com o panenteísmo, Deus é imanente no mundo, experimentando o sofrimento dos oprimidos e laborando para produzir o bem a partir do mal, embora, a despeito dos esforços de Deus, o mal sempre vá inevitavelmente macular a ordem da criação. Uma outra resposta consiste em pensar em Deus como sendo muito diferente de um agente moral. Brian Davies e outros sustentaram que o que significa Deus ser bom é diferente do que significa um agente ser moralmente bom (DAVIES, 2006). Confirma, também, *God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil*. Uma estratégia diferente e mais substancial consiste em negar a existência do mal, mas é difícil conciliar o monoteísmo tradicional com o ceticismo moral. Ademais, à medida em que seguimos considerando Deus como digno de adoração e como um objeto adequado do amor humano, o apelo ao ceticismo moral terá muito pouco peso. A ideia de que o mal é uma privação ou deturpação do bem pode ter alguma valia na reflexão cuidadosa sobre o problema do mal, mas é difícil ver como, por si só, possa ir longe como forma de defender a crença na bondade de Deus. A dor excruciante e o sofrimento sem fim parecem demasiado reais mesmo que sejam analisados em termos que os tornem, de um ponto de vista filosófico, de natureza parasitária à de alguma coisa valiosa. As três grandes tradições monoteístas abraâmicas, com sua ampla insistência na realidade do mal, oferecem poucas razões para tentar desativar o problema do mal seguindo essa rota. Na verdade, o judaísmo clássico, o cristianismo e o islã estão a tal ponto comprometidos com a existência do mal, que uma razão para rejeitar o mal seria uma razão para rejeitar essas tradições religiosas. Qual seria o sentido do ensinamento judaico sobre o Êxodo (Deus liberando o povo de Israel da escravidão), ou do ensinamento cristão sobre a encarnação (Cristo revelando Deus como amor e liberando um poder Divino que, no fim, triunfará sobre a morte), ou o ensinamento islâmico de Maomé (o santo profeta de Alá, que é inteiramente justo e misericordioso) se a escravidão, o ódio, a morte e a injustiça não existissem?

Em parte, a magnitude da dificuldade que alguém julgue que o problema do mal representa para o teísmo dependerá de seus comprometimentos em outras áreas da filosofia, especialmente a ética, a epistemologia e a metafísica. Se, no terreno da ética, você sustenta que não deveria por nenhuma razão haver qualquer sofrimento evitável, independentemente da causa ou consequência, então o problema do mal entrará em conflito com a sua aceitação do teísmo tradicional. Ademais, se você sustenta que qualquer solução para o problema do mal deveria ser evidente para todos, então, uma vez mais, o teísmo tradicional fica em perigo, pois claramente

a “solução” não é evidente para todos. Em larga medida, o debate tem focado a legitimidade da adoção de uma posição de meio termo: uma teoria dos valores que preservaria uma avaliação clara do profundo mal existente no cosmos, bem como alguma compreensão de como isso poderia ser compatível com a existência de um Criador todo-poderoso e completamente bom. Poderia haver quaisquer razões pelas quais Deus permitiria males cósmicos? Se não sabemos que razões poderiam ser estas, estamos numa posição que nos permita concluir que não há nenhuma ou mesmo que não poderia haver nenhuma? A exploração de diferentes possibilidades será conformada pela metafísica que se adote. Por exemplo, se você não acredita que o livre-arbítrio existe, então você não se deixará afetar por nenhum apelo dirigido ao valor positivo do livre-arbítrio e do papel que teria a desempenhar ao produzir o bem como compensação pelo seu papel ao produzir o mal.

As respostas teístas ao problema do mal estabelecem uma distinção entre o que é uma defesa e o que é uma teodiceia. Uma defesa busca estabelecer que ainda é possível uma crença racional na existência de Deus (quando a defesa é empregada no enfrentamento da versão lógica do problema do mal) e que a existência do mal não torna improvável a existência de Deus (quando usada contra a versão probabilística). Alguns adotaram a estratégia de defesa enquanto argumentam que estamos numa boa posição para termos uma crença racional na existência do mal e também em um Deus completamente bom que odeia este mal, embora possamos ser incapazes de ver como essas duas crenças são compatíveis. Uma teodiceia é uma empreitada mais ambiciosa e tipicamente é uma parte de um projeto mais amplo, ao argumentar que é razoável acreditar que Deus existe com base no bem, assim como no mal evidente presente no cosmos. Numa teodiceia, o projeto não é o de explicar todo e qualquer mal, mas o de fornecer ao menos o arcabouço abrangente no seio do qual se possa entender ao menos vagamente como o mal que ocorre é parte de algum bem de amplitude geral – por exemplo, a superação do mal é em si mesma um grande bem. Na prática, defesa e teodiceia apelam frequentemente para fatores semelhantes, sendo o primeiro e mais importante deles o que muitos chamam de Defesa do Bem Maior.

### **5.2.5. O mal e o bem maior**

Na *Defesa do Bem Maior*, sustenta-se que o mal pode ser compreendido ou como um acompanhamento necessário à produção de bens maiores ou como

uma parte integral desses bens. Assim, numa versão chamada frequentemente de Defesa Baseada no Livre Arbítrio, propõe-se que constitui um bem a existência de criaturas livres que são capazes de se importar umas com as outras e cujo bem-estar depende de sua ação livremente escolhida. Para que esse bem se torne uma realidade, argumenta-se, deve haver a possibilidade *bona fide* de que pessoas façam mal umas às outras. Às vezes, a defesa baseada no livre arbítrio é usada de maneira estreita apenas para dar conta do mal que ocorre como resultado, direto ou indireto, da ação humana. Mas tem sido estendida de maneira especulativa por aqueles que propõem uma defesa, e não uma teodiceia, para dar conta de outros males que poderiam ser produzidos por agentes sobrenaturais distintos de Deus. De acordo com a argumentação empregada na visão do Bem Maior, o mal cria a oportunidade de realizar grandes valores, como as virtudes da coragem e da busca da justiça. Reichenbach (1982), Tennant (1930), Swinburne (1979) e van Inwagen (2006) também sublinharam o bem representado por um mundo estável de leis naturais no qual os seres humanos e os animais aprendem sobre o cosmos e se desenvolvem de maneira autônoma, independentemente da certeza de que Deus existe. Alguns ateístas conferem valor ao bem de viver em um mundo sem Deus, e essas visões têm sido usados pelos teístas para dar suporte à alegação de que Deus poderia ter tido razões para criar um cosmos em que a existência Divina não nos seja óbvia de uma maneira irresistível. Se a existência de Deus fosse óbvia de uma maneira irresistível, então as motivações voltadas para a virtude poderiam ser toldadas pelo interesse próprio e pelo simples medo de ofender um ser onipotente. Além disso, pode até haver algum bem em agir virtuosamente mesmo se as circunstâncias garantirem um desenlace trágico. John Hick (1966 [1977]) assim argumentou e desenvolveu o que ele interpreta como uma abordagem irineica do problema do mal (assim chamada em alusão a São Irineu, do século 2 d.C.). A partir dessa abordagem, vê-se como um bem que a humanidade desenvolva gradualmente a vida virtuosa, evoluindo em direção a uma vida plena de graça, maturidade e amor. Isso entra em contraste com a teodiceia associada a Santo Agostinho, de acordo com a qual, Deus nos fez perfeitos e então permitiu que caíssemos na perdição, apenas para sermos posteriormente redimidos por Cristo. Hick pensa que o modelo agostiniano fracassa, ao passo que o irineico é crível.

Algumas pessoas basearam um argumento a partir do problema do mal na alegação de que este não é o melhor mundo possível. Se houvesse um Deus supremo, de excelências em grau máximo, seguramente Deus produziria a melhor criação possível. Porque esta não é a melhor criação possível, não há um Deus

supremo, de excelências em grau máximo. Na esteira de Adams (1987), muitos agora respondem que a noção de um melhor mundo possível, em sua inteireza, assim como a do número mais alto possível, é incoerente. Se a noção de um mundo melhor possível for incoerente, isso contaria contra a crença de que poderia haver um ser supremo, de excelências máximas? Argumentou-se, em sentido contrário, que as excelências Divinas admitem limites ou pontos máximos superiores que não sejam quantificáveis à maneira de uma série (por exemplo, a onipotência Divina inclui ser capaz de fazer qualquer coisa que seja lógica ou metafisicamente possível, mas não requer que de fato seja realizado o maior número de atos ou uma série de atos tais que não possa haver mais deles).

Aqueles que estão preocupados com o problema do mal entram em disputas acerca de como avaliar a probabilidade da existência Divina. Alguém que afirma que não vê nenhum propósito na existência do mal nem nenhuma justificação para que Deus o permite parece dar a entender que veria o propósito se este existisse. Atente-se para a diferença entre ver que não há um propósito e não ver um propósito. No caso do cosmos, será que fica mesmo algo de claro que se houvesse uma razão a justificar a existência do mal nós a veríamos? William Rowe pensa que alguma compreensão plausível das razões que, para Deus, justificam o mal deveria ser detectável, mas que há casos de males que são de todo gratuitos. Defensores como William Hasker (1989) e Stephen Wykstra (1984) respondem que esses casos não constituem contraexemplos decisivos contra a alegação de que há um Deus bom. Esses filósofos sustentam que podemos reconhecer o mal e compreender o nosso dever de fazer tudo aquilo de que formos capazes para preveni-lo ou aliviá-lo. Mas não deveríamos ter nossa incapacidade de enxergar a razão que Deus pode ter para permitir o mal na conta de fundamentos para pensar que não haja nenhuma razão. Esse último passo levou a uma posição comumente chamada de *teísmo cético*. Michael Bergmann, Michael Rea, William Alston e outros argumentaram que temos boas razões para sermos céticos sobre a nossa capacidade de avaliar se males ostensivamente gratuitos podem ser permitidos ou não por um Deus completamente bom (BERGMANN 2012a, 2012b, 2001; BERGMANN; REA, 2005). Para críticas, consulte Almeida e Oppy (2003) e Draper (2014, 2013, 1996). De modo geral, é preciso notar que do suposto fato de que é improvável que vejamos a razão de Deus para permitir algum mal mesmo que ela exista, segue-se apenas que a nossa incapacidade de ver tal razão não constitui evidência forte contra o teísmo.

Para uma aplicação prática interessante do tradicional problema do mal ao tópico da ética da procriação, consulte Marsh (2015). Argumentou-se que se

uma pessoa de fato acredita que o mundo não é bom, então isso pode fornecer uma razão *prima facie* contra a procriação. Por que alguém deveria trazer filhos para um mundo que não é bom? Um outro desenvolvimento recente e interessante na literatura em filosofia da religião tem sido o envolvimento dos filósofos com males ostensivos que Deus ordena na Bíblia (*vide* BERGMANN; MURRAY; REA, 2010). Para um envolvimento fascinante com o problema do mal que faz uso de narrativas bíblicas, confira *Wandering in Darkness*, de Eleonore Stump. O tratamento do problema do mal também se estendeu a uma reflexão importante sobre o sofrimento de animais não-humanos (*vide* CLARK, 1987, 1995, 2017; MURRAY, 2008; MEISTER, 2018). Os problemas colocados pelo mal e pelo sofrimento são múltiplos e estão sendo abordados por filósofos contemporâneos através dos espectros que incluem os religiosos e os não-religiosos. Veja, por exemplo, *The History of Evil*, editado por Meister e Taliaferro, em seis volumes com as contribuições de mais de 130 autores com praticamente todos os pontos de vista religiosos e seculares, e o recente *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, editado por Meister e Moser (2017).

Algumas representações da vida após a morte parecem ter pouca pertinência para a nossa resposta à magnitude do mal aqui e agora. Há alguma ajuda para o entendimento de por que Deus permite o mal se todas as suas vítimas estiverem destinadas à felicidade depois? Mas é difícil tratar a possibilidade de uma vida após a morte como inteiramente irrelevante. A morte representa a aniquilação das pessoas ou ela é um evento que envolve uma transfiguração que as alça a um estado mais elevado? Se você acha que não tem nenhuma importância se as pessoas continuam a existir depois da morte, então tal especulação é de pouca relevância. Mas suponha que uma vida após a morte está interligada num aspecto moral com esta vida, com a oportunidade de reforma moral e espiritual, com a transfiguração dos perversos, com o rejuvenescimento e ocasiões para uma vida nova e talvez até mesmo com a reconciliação e a comunhão entre os opressores em busca de perdão e as suas vítimas. Então essas considerações poderiam ser de valia em defesas contra argumentos baseados na existência do mal. À medida que não se pode excluir a possibilidade de uma vida após a morte ligada do ponto de vista moral com a nossa vida, então não se pode excluir a possibilidade de que Deus traga algo de bom dos males cósmicos.

O trabalho mais recente sobre a vida após a morte na filosofia da religião enfocou a compatibilidade de uma vida após a morte individual com algumas formas de fisicalismo. Poder-se-ia argumentar que um tratamento dualista das pessoas humanas é mais promissor. Se você não é metafisicamente idêntico ao seu corpo,

então talvez a aniquilação do seu corpo não seja a sua aniquilação. Hoje, uma diversidade de filósofos argumentaram que mesmo se o fiscalismo for verdadeiro, uma vida após a morte ainda é possível (Peter van Inwagen, Lynne Baker, Trenton Merricks e Kevin Corcoran). A importância desse trabalho para o problema do mal está no fato de que o possível valor redentor de uma vida após a morte não deveria ser excluído (sem argumentos) se se pressupõe que o fiscalismo é verdadeiro (para uma fonte de recursos rica e extraordinária sobre a literatura pertinente, confira *The Oxford Handbook of Eschatology*, de 2007, editado por J. Walls).

### 5.2.6. A experiência religiosa

Talvez a justificação mais amplamente oferecida da crença religiosa diga respeito à ocorrência da experiência religiosa ou ao peso acumulado do testemunho daqueles que alegam ter tido experiências religiosas. Colocando a segunda argumentação em termos teístas, o argumento apela para o fato de que muitas pessoas deram testemunho de terem sentido a presença de Deus. Tal testemunho fornece evidências de que Deus existe? Que constitui evidência é uma conclusão que foi objeto de argumentos de Jerome Gellman, Keith Yandell, William Alston, Caroline Davis, Gary Gutting, Kai-Man Kwan, Richard Swinburne, Charles Taliaferro e de outros. Que não constitui (ou que sua força evidencial tem um valor trivial) foi um ponto defendido com argumentos por Michael Martin, J. L. Mackie, Kai Nelson, Matthew Bagger, John Schellenberg, William Rowe, Graham Oppy e outros. Num esforço para estimular investigações ulteriores, considere-se o seguinte esboço de alguns dos passos de um lado e do outro deste debate.

**Objeção:** Uma experiência religiosa não pode ser uma experiência de Deus, pois a experiência da percepção é apenas sensorial, e, se Deus é não-físico, Deus não pode ser objeto dos sentidos.

**Resposta:** A tese de que a experiência da percepção é apenas sensorial pode ser contestada. Yandell delimita algumas experiências (como a que ocorre quando alguém tem uma “sensação” de que alguém está presente mas o faz sem nenhuma sensação que a acompanhe) que podem fornecer fundamentos



para que se questione uma noção sensorial estreita da experiência da percepção.

**Objeção:** Um testemunho de que se teve experiência de Deus é apenas um testemunho de que uma pessoa pensa que teve experiência de Deus; é apenas o testemunho de uma convicção, não evidência.

**Resposta:** A literatura sobre a experiência religiosa dá testemunho da existência de uma experiência de algum ser Divino com base na qual o sujeito da experiência vem a pensar que a experiência é de Deus. Numa leitura caritativa, o testemunho não é o testemunho de uma convicção, mas de experiências que constitui os fundamentos para a convicção. (Confira Bagger, de 1999, para uma articulação vigorosa desta objeção e atente para a resposta de Kai-man Kwan, de 2003).

**Objeção:** Visto que a experiência religiosa tem um caráter único, como poderia alguém chegar a determinar se ela é confiável? Simplesmente nos falta a capacidade de examinar o objeto da experiência religiosa para testar se as experiências reportadas são de fato confiáveis.

**Resposta:** Como aprendemos com Descartes, todas as nossas experiências de objetos externos se deparam com o problema da unicidade. É possível em princípio que todos os nossos sentidos estejam equivocados e que não tenhamos a vida pública dentro de um corpo que pensamos ter. Não podemos sair de nossa própria subjetividade para defender as nossas crenças comuns baseadas na percepção num grau em nada maior do que o poderíamos fazer no caso religioso. Confira o debate entre William Alston [2004] e Evan Fales [2004].

**Objeção:** Os vários casos reportados da experiência religiosa diferem entre si radicalmente, e o testemunho de um campo neutraliza o testemunho dos outros. O testemunho dos hindus cancela o testemunho dos cristãos. O testemunho dos ateístas de terem experiência da ausência de Deus cancela o testemunho dos “crentes”.

**Resposta:** Várias respostas poderiam ser oferecidas aqui. Um testemunho de que se experimenta a ausência de Deus poderia ser mais bem compreendido como um testemunho de que não se tem experiência de Deus. O insucesso em ter uma experiência de Deus poderia constituir uma justificação para acreditar que Deus não existe somente até o ponto em que possamos ter razões para crer que se Deus existe todos teriam experiência de Deus. Os teístas poderiam até fazer uso da alegação de muitos ateístas de que pode ser algo de virtuoso viver de uma maneira ética com crenças ateístas. Talvez, se existir um Deus, Deus não pense que isso seja de todo mal e, na verdade, deseje que a crença religiosa ganhe forma sob condições que envolvem a confiança e a fé, em vez do conhecimento. A diversidade das experiências religiosas levou alguns defensores do argumento da experiência religiosa a enfraquecer a sua conclusão. Assim, Gutting (1982) sustenta que o argumento não é forte o bastante para defender plenamente uma tradição religiosa específica, mas que é forte o bastante para derrubar um naturalismo antirreligioso. Outros defensores usam a sua tradição particular para lidar com alegações em competição ostensiva baseadas em diferentes tipos de experiências religiosas. Os teístas propuseram que as experiências mais impessoais do Divino representam apenas um aspecto de Deus. Deus é uma pessoa ou é semelhante a uma pessoa, mas Deus também pode ser experimentado, por exemplo, por pura unidade luminosa. Os hindus alegaram que a experiência de

Deus como um ser pessoal representa apenas um estágio na totalidade da jornada da alma no caminho da verdade, sendo a maior verdade o fato de que Brahman transcende a pessoalidade. Para uma discussão dessas objeções, respostas e referências, consulte Taliaferro (1998).

A que conclusão final uma pessoa pode levar o argumento é algo que dependerá de suas concepções globais em muitas áreas da filosofia. A natureza holística e entrelaçada tanto dos argumentos teístas quanto dos ateístas pode ser prontamente ilustrada. Se você diminui o valor das implicações da experiência religiosa e mantém um padrão elevado no que concerne ao ônus da prova para qualquer tipo de perspectiva religiosa, então é altamente provável que os argumentos clássicos favoráveis à existência de Deus não serão persuasivos. Ademais, se for possível mostrar que o teísmo é desde o princípio intelectualmente confuso, então os argumentos teístas de experiência religiosa terão pouco peso. Um testemunho de ter experimentado Deus não terá mais peso do que um testemunho de ter experimentado um círculo quadrado, e as explicações não-religiosas da experiência religiosa, como as de Freud (como resultantes do desejo de satisfação de desejos), as de Marx (como reflexo da base econômica) ou as de Durkheim (como produto de forças sociais), terão os seus atrativos aumentados. Se, por outro lado, você pensa que o quadro teísta é coerente e que o testemunho de uma experiência religiosa fornece alguma evidência favorável ao teísmo, então a sua avaliação dos argumentos teístas clássicos poderia ser mais favorável, pois eles serviriam para corroborar e dar apoio adicional àquilo em que você já tem alguma razão para acreditar. Desse ponto privilegiado de observação, o apelo à satisfação de desejos, à economia e às forças sociais poderia exercer um papel, mas o papel é o de explicar por que algumas partes envolvidas não têm experiências de Deus e de contrariar a acusação de que o insucesso em ter tais experiências fornece evidência de que não há uma realidade religiosa. Para uma coleção excelente de trabalhos recentes sobre a explicação do surgimento e da continuação da experiência religiosa, confira Schloss e Murray (2009).

Não há espaço aqui para cobrir os muitos outros argumentos favoráveis e contrários à existência de Deus, mas alguns argumentos adicionais recebem uma breve menção. O argumento dos milagres parte de eventos extraordinários específicos, argumentado que eles fornecem razões para acreditar que exista um agente

sobrenatural ou, mais modestamente, razões para ceticismo quanto à suficiência de uma visão de mundo naturalista. O argumento atraiu muita atenção filosófica, especialmente desde a rejeição dos milagres por David Hume. O debate voltou-se em larga medida para a maneira pela qual se deve definir um milagre, se compreendem as leis da natureza e se especifica os princípios de evidência que governam a explicação de experiências históricas altamente incomuns. Há um debate considerável sobre se se dá o caso de que a argumentação de Hume contra os milagres simplesmente incorre em petição de princípio contra “os crentes”. Uma exposição detalhada é impossível neste curto verbete. Taliaferro argumentou alhures que a melhor forma de enxergar a argumentação de Hume contra a racionalidade da crença em Deus é como parte integrante da sua argumentação geral a favor de uma forma de naturalismo (TALIAFERRO, 2005b)

Há vários argumentos que são propostos para motivar a crença religiosa. Um dos mais interessantes e populares é um argumento baseado numa aposta e frequentemente associado a Pascal (1623-1662). Destina-se a oferecer razões práticas para cultivar a crença em Deus. Imagine que você esteja incerto quanto a existir ou não um Deus. Está ao seu alcance viver de acordo com qualquer das duas pressuposições e talvez, mediante práticas variadas, ser levado a acreditar em uma ou em outra. Haveria boas consequências trazidas pela crença em Deus mesmo se sua crença fosse falsa, e se a crença for verdadeira, você receberá um bem ainda maior. Também haveria boas consequências resultantes de acreditar que não há nenhum Deus, mas, nesse caso, as consequências não seriam distintas se você estivesse certo. Se, no entanto, você acreditar que não há nenhum Deus e você estiver errado, então você estaria se arriscando a perder muitos bens resultantes da crença em que Deus existe e da própria efetiva existência Divina. Com esse fundamento, pode parecer razoável acreditar que há um Deus.

Em formas diferentes, o argumento pode receber contornos mais duros (por exemplo, imagine que se você não acreditar em Deus e Deus existir, o inferno está à espera). O argumento pode ser posto como um apelo ao interesse próprio individual (você ficará melhor) ou, de forma mais geral (os crentes cujas vidas estão unidas podem realizar alguns dos bens presentes em uma vida religiosa madura). Aqueles que lançam objeções se preocupam com a suposição de que alguém possa um dia ser capaz de reduzir o número de escolhas possíveis a apenas uma seleção estreita, por exemplo, a de escolher ou teísmo ou o naturalismo. Alguns pensam que o argumento é por demais egoísta e, como tal, ofensivo à religião. Muitas dessas objeções levaram a respostas plausíveis (RESCHER, 1985). Para uma exploração

profunda dos argumentos pertinentes, veja-se a coleção de ensaios editada por Jeffrey Jordan (1994).

O trabalho recente acerca das apostas de teor pascaliano é pertinente para o trabalho sobre a natureza da fé (ela é voluntária ou involuntária?), o seu valor (quando é, se é que chega a ser, uma virtude?) e a relação com a evidência (à medida que a fé envolve a crença, é possível ter fé sem evidência?). Para uma visão panorâmica e uma análise promissora, confira Chappell (1996), Swinburne (1979) e Schellenberg (2005). Uma característica promissora deste trabalho recente está no fato de que é frequentemente acompanhado de uma compreensão apurada da revelação que não se limita a uma escritura sagrada, mas que vê um papel revelador na escritura acrescida da história de sua interpretação, o uso dos credos, ícones e assim por diante (*vide* ABRAHAM [1998]).

Uma questão que tem florescido nos últimos anos é a de determinar se a ciência cognitiva da religião (CCR) é significativa para a verdade ou a racionalidade do comprometimento religioso. De acordo com a CCR, a crença em agentes sobrenaturais parece ser natural do ponto de vista cognitivo (BARRETT, 2004; KELEMEN, 2004; DENNETT, 2006; DE CRUZ; DE SMEDT, 2010) e fácil de disseminar (BOYER, 2001). A tese de que a religião é algo que vem naturalmente levou alguns filósofos, inclusive Alvin Plantinga, como parece ser o caso (2011, p. 60) a inferir que possuímos evidência científica da existência do *sensus divinitatis*, proposto por Calvino. Mas outros argumentaram que a CCR pode intensificar o problema do ocultamento divino, visto que diversos conceitos religiosos são naturais do ponto de vista cognitivo e visto que os primeiros seres humanos parecem ter carecido de qualquer coisa semelhante a um conceito teísta (Marsh 2013). Há muitas outras questões relativas à CCR que estão sendo investigados, como, por exemplo, se ela fornece uma contestação apta a desacreditar a religião (MURRAY; SCHLOSS, 2009), se ela representa uma contestação a perspectivas religiosas como o Ultimismo de Schellenberg (MARSH, 2014) e se ela representa um desafio para o valor da dignidade humana (AUDI, 2013). Não é necessário dizer que, no momento presente, não há nada assemelhado a um consenso claro quanto a ser a CCR algo que deve ser visto pelos crentes religiosos como preocupante, bem-vindo, ou nenhuma das duas coisas.

Para ter acesso a algum trabalho adicional sobre o arcabouço no qual se pode avaliar a evidência a favor e contrária ao teísmo (e outras cosmovisões religiosas e seculares), confira Evans (2010) e Chandler e Harrison (2012). Nos últimos vinte anos, tem-se dado uma atenção crescente à dimensão estética dos argumentos favoráveis e contrários a concepções religiosamente significativas de

uma realidade última e do significado da vida (*vide* BROWN, 2004; WYNN, 2013; HADLEY, 2016; MAWSON, 2016; TALIAFERRO; EVANS, 2010, 2013).

## 6. O pluralismo religioso

Em meio ao trabalho recente sobre as tradições filosóficas, tem havido uma firme e crescente presença das tradições não-monoteístas. Um proponente inicial deste formato expandido foi Ninian Smart (1927-2001), que, por meio de muitas publicações, acadêmicas e também populares, garantiu para as filosofias do hinduísmo e do budismo um lugar como componentes do cânone em filosofia da religião no âmbito da língua inglesa.

Smart defendia a tese de que há diferenças genuínas entre as tradições religiosas. Portanto, ele resistiu à ideia de ver alguma experiência central como algo que possa capturar a identidade essencial do que é ser religioso. Sob a tutela de Smart, tem havido um crescimento considerável na filosofia da religião que atravessa barreiras culturais. Wilfred Cantwell Smith (1916-2000) também fez muito para melhorar a representatividade da reflexão e das religiões não-ocidentais. Veja-se, por exemplo, a série da Routledge *Investigating Philosophy of Religion*, com volumes já publicados ou vindouros sobre o budismo (BURTON, 2017), hinduísmo (RANGANATHAN, 2018), taoísmo e confucionismo. A *Encyclopedia of Philosophy of Religion* (já mencionada anteriormente), em cinco volumes, a ser publicada pela Wyley Blackwell (projetada para 2021)<sup>4</sup> conterà amplas contribuições no mais amplo espectro até a época presente de tratamentos filosóficos de religiões diversas.

A explicação da filosofia da religião tem incluído traduções novas de textos filosóficos e religiosos da Índia, China, Sudeste Asiático e África. As figuras excepcionais das tradições não-ocidentais tem um papel ampliado na filosofia da religião intercultural e no diálogo religioso. O falecido Bimal Krishna Matilal (1935-1991) deu contribuições destacadas para enriquecer a exposição do Ocidente à filosofia da religião indiana (*vide* MATILAL, 1882). Entre os filósofos asiáticos de meados do Século XX, dois que se alçam a uma posição de especial de destaque

---

<sup>4</sup> N.T.: A Enciclopédia foi publicada em novembro de 2021. GOETZ, S.; TALIAFERRO, C. (ed.). *Encyclopedia of Philosophy of Religion*. 4 volumes. Hoboken, NJ: Wyley Blackwell, 2021.

são T. R. V. Murti (1955) e S. N. Dasgupta (1922-1955). Ambos introduziram altos níveis de exigência filosófica, bem como a filologia essencial, para educar os pensadores ocidentais. Como evidência da produtividade não-ocidental no mundo anglófono, confira Arvind Sharma (1990, 1995). Existem agora tratamentos extensos do panteísmo e guias a diversas concepções religiosas do cosmos que são acessíveis aos estudantes.

O maior interesse pelo pluralismo religioso levou a uma extensa reflexão sobre a compatibilidade e possível síntese das religiões. John Hick é a figura preeminente no trabalho de síntese a respeito das tradições religiosas. Hick (1973a, 1973b) propôs um quadro complexo da vida após a morte incluindo componentes de diversas tradições. Ao longo de publicações que se estenderam por muitos anos, Hick transitou de uma visão teísta de Deus, com uma base ampla, para o que chama de “o Real”, uma realidade sagrada numenal. Hick alega que religiões diferentes nos fornecem um relance ou acesso parcial ao Real. Em um artigo influente, *The New Map of the Universe of Faiths* (1973a), Hick salientou a possibilidade de que muitas das grandes religiões do mundo são reveladoras do Real.

Vistos em um contexto histórico, esses movimentos de fé – o judaico-cristão, o budista, o hindu, o muçulmano – não são essencialmente rivais. Eles começaram em épocas diferentes e em lugares diferentes, e cada um se expandiu para dentro do mundo circundante de religiões naturais primitivas até que a maior parte do mundo fosse arrastada para um ou outra das grandes fés reveladas. E assim que esse padrão global havia se estabelecido, permaneceu desde então razoavelmente estável... Então, na Pérsia, apareceu o grande profeta Zoroastro; a China produziu Lao-Tsé e então viveram o Buda, o Mahavira, o fundador da religião jainista, e, provavelmente no fim deste período, foi escrito o Bhagavad Ghita; e a Grécia produziu Pitágoras e então, terminando a idade de ouro, Sócrates e Platão. Então, depois do intervalo de cerca de trezentos anos, veio Jesus de Nazaré e o surgimento do cristianismo; e depois de outro intervalo, o profeta Maomé e a ascensão do islã. **A sugestão que devemos considerar é a de que todos esses foram movimentos da revelação divina** (HICK, 1989, p. 136; grifo acrescentado).

Hick vê essas tradições, assim como outras, como diferentes pontos de contato, em que uma pessoa poderia estar em uma relação com a mesma realidade ou o Real:

As grandes fés de alcance mundial dão corpo a percepções e concepções diferentes, e, concomitantemente, a diferentes respostas ao Real de dentro do âmbito das principais formas variantes de ser humano; e àquilo em que dentro de cada uma delas tem lugar a transformação da existência humana de um estado autocentrado para um estado centrado na Realidade (1989, p. 240).

Hick usa Kant para desenvolver a sua tese central.

Kant estabelece uma distinção entre númeno e fenômeno, ou entre uma *Ding an sich* [a coisa em si] e a coisa como ela aparece à consciência humana [...]. Nesta vertente do pensamento de Kant – não a única vertente, mas aquela que eu estou buscando usar a serviço da epistemologia da religião – o mundo numenal existe independentemente da nossa percepção dele e o mundo fenomênico é o mesmo mundo tal como aparece para a consciência humana [...]. Eu pretendo dizer que o Real numenal é experienciado e pensado por diferentes mentalidades humanas, que formam e são formadas por tradições religiosas diferentes, como a gama de bens e absolutos que a fenomenologia da religião atesta. (1989, p. 241-242)

Uma vantagem da posição de Hick é a de corroer as justificativas para o conflito religioso. Caso seja exitosa, essa abordagem ofereceria uma forma de acomodar as diversas comunidades e de minar os fundamentos do foi uma fonte de graves conflitos no passado.

O trabalho realizado por Hick desde o começo da década dos oitentas forneceu um ímpeto para não tomar aquilo que aparente ser um conflito religioso



como contradições abertas. Ele propôs uma filosofia da religião que concedeu uma atenção cuidadosa ao contexto histórico e social. Ao fazê-lo, Hick pensava que descrições aparentemente conflitantes do sagrado poderiam ser reconciliadas como representações de diferentes perspectivas em torno da mesma realidade, o Real (*vide* HICK, 2004, 2006).

A resposta à proposta de Hick tem sido variada. Alguns sustentam que o próprio conceito de “o Real” é incoerente ou inadequado numa perspectiva religiosa. De fato, articular a natureza do Real não é uma tarefa fácil. Hick escreve que do Real

[...] não se pode dizer que seja uma coisa ou muitas, uma pessoa ou coisa, uma substância ou um processo, bom ou mau, dotado de propósitos ou não. Nenhuma das descrições concretas que têm aplicação no âmbito da experiência humana pode se aplicar literalmente ao fundamento insuscetível de ser experienciado de tal âmbito... Não podemos sequer falar disso como uma coisa ou uma entidade (1989, p. 246).

Argumentou-se que Hick não assegurou a idêntica aceitabilidade das diversas religiões mas antes a sua inaceitabilidade. Nas suas formas clássicas, o judaísmo, o islã e o cristianismo são divergentes. Se, digamos, a Encarnação de Deus em Cristo não ocorreu, não se segue que o cristianismo é falso? Em resposta, Hick buscou interpretar alegações científicas acerca da Encarnação de maneiras que não comprometem os cristãos com a “verdade literal” de Deus se fazendo carne. A “verdade” da Encarnação foi interpretada em termos tais como estes: em Jesus Cristo (ou nas narrativas a respeito de Cristo) Deus é revelado. Ou ainda: Jesus Cristo estava de tal forma unido à vontade de Deus que as suas ações foram e são a exibição funcional do caráter de Deus. Talvez em razão do desafio de Hick, o trabalho filosófico a respeito da encarnação e de outras crenças e práticas específicas de tradições religiosas tem recebido uma atenção renovada (*vide* TALIAFERRO; MEISTER, 2009). Hick foi uma força condutora e amplamente apreciada na expansão da filosofia da religião no fim do Século XX.

Além da expansão da filosofia da religião no sentido de passar a levar em conta um conjunto mais amplo de religiões, o campo também testemunhou uma expansão em termos metodológicos. Os filósofos da religião redescobriram a filosofia medieval – floresceram as novas traduções e comentários de textos medievais

cristãos, judaicos e islâmicos. Há agora um esforço consciente e deliberado de combinar o trabalho feito a respeito dos conceitos na crença religiosa com uma compreensão crítica das suas raízes sociais e políticas (o trabalho de Foucault foi influente neste terreno), a filosofia feminista da religião tem sido especialmente importante no processo de repensar o que pode ser chamado de ética da metodologia e, visto que esse é em alguns aspectos o debate mais atual no campo, é um ponto apropriado para concluir este verbete dando destaque ao trabalho de Pamela Sue Anderson (1955-2017) e de outros.

Anderson (1997, 2018) procura questionar os aspectos nos quais a problemática do gênero adentra as concepções tradicionais de Deus e nas suas repercussões morais e políticas. Ela também propõe um conceito de método que delimita a justiça e o florescimento humano. Um sinal de legitimação da filosofia deveria ser o grau em que ela contribui para o bem-estar humano. Num certo sentido, está é a venerável tese presente em parte da filosofia antiga, e especificamente platônica, que enxergava o objetivo e o método da filosofia em termos da virtude e do bem. A filosofia feminista hoje não é exclusivamente uma empreitada crítica, uma crítica do “patriarcado”. Para um tratamento construtivo e sutil da contemplação e prática religiosas, consulte Coakley (2002). Um outro movimento chave que está em desenvolvimento veio a ser chamado de Filosofia Continental da Religião. Um grande defensor dessa nova virada é John Caputo. Esse movimento aborda os temas deste verbete (o conceito de Deus, o pluralismo, a experiência religiosa, a metafísica e a epistemologia à luz de Heidegger, Derrida e outros filósofos continentais. Para um tratamento representativo deste movimento, confira os trabalhos de Caputo (2001) e Crockett, Putt e Robins (2014).

## Referência bibliográfica

- ABRAHAM, W. J. **Canon and Criterion in Christian Theology**. Oxford: Oxford University Press, 1998. doi:10.1093/0199250030.001.0001.
- ABRAHAM, W. J.; AQUINO, F. D. (ed.). **The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.001.0001.
- ADAMS, M. M., 1999, **Horrendous Evils and the Goodness of God**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.

- ADAMS, R. M. **The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology**. New York: Oxford University Press, 1987.
- ALMEIDA, M. J.; OPPY, G. Sceptical Theism and Evidential Arguments from Evil. **Australasian Journal of Philosophy**, 81(4): 496-516, 2003. doi:10.1080/713659758.
- ALSTON, W. P. Religious Experience Justifies Religious Belief. *In*: PETERSON; VANARRAGON, 2004, p. 135-145.
- ALSTON, W. P. **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991a.
- ALSTON, W. P. The Inductive Argument From Evil and the Human Cognitive Condition. **Philosophical Perspectives**, 5: 29-68, 1991b. doi:10.2307/2214090.
- ANDERSON, P. S. **A Feminist Philosophy of Religion: The Rationality and Myths of Religious Belief**. Oxford: Blackwell, 1997.
- ANDERSON, P. S. What's Wrong with the God's Eye Point of View: A Constructive Feminist Critique of the Ideal Observer Theory. *In*: HARRIS; INSOLE, 2005, p. 8-99.
- ANDERSON, P. S. **Re-visioning Gender in Philosophy of Religion: Reason, Love, and Our Epistemic Locatedness**. Burlington: Ashgate, 2012.
- ARMSTRONG, K. **The Case for God**. New York: Anchor Books, 2009.
- AUDI, R. **Rationality and Religious Commitment**. Oxford: Oxford University Press, 2011. doi:10.1093/acprof:oso/9780199609574.001.0001.
- AUDI, R. The Scientific Study of Religion and the Pillars of Human Dignity. **Monist**, 96(3): 462-479, 2013. doi:10.5840/monist201396321.
- AUDI, R. (ed.). Religious epistemology. *In*: **The Cambridge Dictionary of Philosophy**. 3rd edition. Cambridge: Cambridge University Press, 2015, p. 925.
- AUGUSTINE OF HIPPO. **The City of God** (De Civitate Dei). Quoted from the Henry Bettenson translation. Harmondsworth: Penguin, 1972.
- AYER, A. J. **Language, Truth and Logic**. London: Victor Gollancz, 1936.
- AYER, A. J. **The Central Questions of Philosophy**. London: Weidenfeld and Nicolson, 1973.
- BAGGER, M. C. **Religious Experience, Justification, and History**. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. doi:10.1017/CBO9780511487637.
- BARRETT, J. **Why Would Anyone Believe in God?**, Lanham, MD: Altamira Press, 2004.
- BEATY, M. (ed.). **Christian Theism and the Problems of Philosophy**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1990.

- BEATY, M.; TALIAFERRO, C. God and Concept Empiricism. **Southwest Philosophy Review**, 6(2): 97-105, 1990. doi:10.5840/swphilreview19906222.
- BEILBY, J. (ed.). **Naturalism Defeated?** Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2002.
- BERGMANN, G. **The Metaphysics of Logical Positivism** 2nd edition. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1967.
- BERGMANN, M. Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil. **Noûs**, 35(2): 278-296, 2001. doi:10.1111/0029-4624.00297.
- BERGMANN, M. Commonsense Skeptical Theism. In: **Reason, Metaphysics, and Mind**: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga. CLARK, K. J.; REA, M. (ed.). Oxford: Oxford University Press, 2012a, p. 9-30. doi:10.1093/acprof:oso/9780199766864.003.0002.
- BERGMANN, M. Rational Religious Belief without Arguments. In: POJMAN, L.; REA, M. (ed.). **Philosophy of Religion**: An Anthology. Boston: Wadsworth Publishing, 2012b, p. 534-49.
- BERGMANN, M. Religious Disagreement and Rational Demotion. In: KVANVIG, A. (ed.). **Oxford Studies in Philosophy of Religion**. JonOxford: Oxford University Press, 2015, volume 6, p. 21-57. doi:10.1093/acprof:oso/9780198722335.003.0002.
- BERGMANN, M. Foundationalism. In: ABRAHAM; AQUINO, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.8.
- BERGMANN, M.; KAIN, P. (ed.), 2014, *Challenges to Moral and Religious Belief: Disagreement and Evolution*, Oxford University Press. doi:10.1093/acprof:oso/9780199669776.001.0001.
- BERGMANN, M.; REA, M. In Defence of Sceptical Theism: A Reply to Almeida and Oppy. **Australasian Journal of Philosophy**, 83(2): 241-251, 2005. doi:10.1080/00048400500111147.
- BERGMANN, M.; MURRAY, M. J.; REA, M. C. (ed.). **Divine Evil?** The Moral Character of the God of Abraham, Oxford: Oxford University Press, 2010. doi:10.1093/acprof:oso/9780199576739.001.0001.
- BOYER, P. **Religion Explained**: The Evolutionary Origins of Religious Thought. New York: Basic Books, 2001.
- BRODY, B. Morality and Religion Reconsidered. In: BRODY, B. (ed.). **Readings in Philosophy of Religion**: An Analytical Approach. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 592-603, 1974.

- BROWER, J. E. Making Sense of Divine Simplicity. **Faith and Philosophy**, 25(1): 3-30, 2008. doi:10.5840/faithphil20082511.
- BROWER, J. E. Simplicity and Aseity. *In*: FLINT, T. P.; REA, M. C. (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophical Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2009. doi:10.1093/oxfordhb/9780199596539.013.0006.
- BROWN, D. **Continental Philosophy and Modern Theology**. Oxford: Blackwell, 1987.
- BROWN, D. **God and Enchantment of Place**: Reclaiming Human Experience. Oxford: Oxford University Press, 2004. doi:10.1093/0199271984.001.0001.
- BROWN, D. **God in a Single Vision**: Integrating Philosophy and Theology. Christopher R. Brewer and Robert MacSwain (ed.). London: Routledge, 2016.
- BRUNTRUP, G.; JASKOLLA, L. (ed.). **Panpsychism**: Contemporary Perspectives, Oxford: Oxford University Press, 2016. doi:10.1093/acprof:oso/9780199359943.001.0001.
- BUCKAREFF, A; NAGASAWA, Y. (ed.). **Alternative Concepts of God**: Essays on the Metaphysics of the Divine. Oxford: Oxford University Press, 2016. doi:10.1093/acprof:oso/9780198722250.001.0001.
- BURTON, D. **Buddhism**: A Contemporary Philosophical Investigation. (Investigating Philosophy of Religion). London: Routledge, 2017.
- CAIN, C. C. Cosmic Origins and Genesis: A Religious Response. *In*: CAIN, C. C. (ed.). **Re-Vision**: A New Look at the Relationship between Science and Religion. Lanham, MD: University Press of America, p. 35-44, 2015.
- CAPUTO, J. D. **The Religious**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2001. (Blackwell Readings in Continental Philosophy).
- CHANDLER, J.; HARRISON, V. S. (ed.) **Probability in the Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199604760.001.0001.
- CHAPPELL, T. Why Is Faith a Virtue? **Religious Studies**, 32(1): p. 27-36, 1996. doi:10.1017/S0034412500024045.
- CLACK, B.; CLACK, B. R. **The Philosophy of Religion**: A Critical Introduction. Malden, MA: Polity Press. Revised and fully expanded second edition, 2008.
- CLARK, K. J. **Religion and the Sciences of Origins**. New York: Palgrave Macmillan US, 2014. doi:10.1057/9781137414816.
- CLARK, K. J.; R. J. VANARRAGON (ed.). **Evidence and Religious Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2011. doi:10.1093/acprof:oso/9780199603718.001.0001.

- CLARK, S. R. L. Animals, Ecosystems and the Liberal Ethic. **Monist**, 70(1): 114-133, 1987. doi:10.5840/monist19877016.
- CLARK, S. R. L. Ecology and the Transformation of Nature. **Theology in Green**, 3: p. 28-46, 1995.
- CLARK, S. R. L. Animals in Religion. *In*: KALOF, L. (ed.). **Oxford Handbook of Animal Studies**. New York: Oxford University Press, 2017, p. 571-589. doi:10.1093/oxfordhb/9780199927142.013.19.
- CLAYTON, J. **Religions, Reasons and Gods**: Essays in Cross-Cultural Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. doi:10.1017/CBO9780511488399.
- COAKLEY, S. **Powers and Submissions**: Spirituality, Philosophy, and Gender. Malden, MA: Blackwell, 2002. (Challenges in Contemporary Theology).
- COLLINS, J. **The Emergence of Philosophy of Religion**. New Haven, CT: Yale University Press, 1967.
- COLLINS, R. The Teleological Argument: An explanation of the fine-tuning of the universe. *In*: CRAIG W. L.; MORELAND, J. P. **The Blackwell Companion to Natural Theology**. Oxford: Wiley Blackwell, 2009, p. 202-281.
- COPLESTON, F. C. **Contemporary Philosophy**: Studies of Logical Positivism and Existentialism. London: Burns & Oates, 1960.
- COTTINGHAM, J. **Philosophy of Religion**: Towards a More Humane Approach. New York: Cambridge University Press, 2014. doi:10.1017/CBO9781139094627.
- CRAIG, W. L. **The Kalām Cosmological Argument**. New York: Barnes and Noble, 1979.
- CRAIG, W. L. **The Cosmological Argument from Plato to Leibniz**. New York: Barnes and Noble, 1980.
- CRAIG W. L.; MORELAND, J. P. **The Blackwell Companion to Natural Theology**. Oxford: Wiley Blackwell, 2009. doi:10.1002/9781444308334.
- Craig, W. L. Smith, Q. **Theism, Atheism, and Big Bang Cosmology**. Oxford: University Press, 1993. doi:10.1093/acprof:oso/9780198263838.001.0001.
- CREEL, R. E. **Divine Impassibility**: An Essay in Philosophical Theology. Cambridge: Cambridge University Press, 1995.
- CROCKETT, C.; PUTT, B. K.; ROBBINS, J. W. (ed.). **The Future of Continental Philosophy of Religion**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 2014. (Indiana Series in the Philosophy of Religion).
- DASGUPTA, S. **A History of Indian Philosophy**. 5 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1922-1955.

- DAVIES, B. **An Introduction to the Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1993.
- DAVIES, B. **The Reality of God and the Problem of Evil**. London: Continuum, 2006.
- DAVIS, C. F. **The Evidential Force of Religious Experience**. Oxford: Oxford University Press, 1989. doi:10.1093/acprof:oso/9780198250012.001.0001.
- DE CRUZ, H.; DE SMEDT, J. Paley's iPod: The Cognitive Basis of the Design Argument within Natural Theology. **Zygon**, 45(3): p. 665-684, 2010. doi:10.1111/j.1467-9744.2010.01120.x.
- DENNETT, D. C. **Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon**. New York: Viking, 2006.
- DILLER, J.; Kasher, A. (ed.). **Models of God and Alternative Ultimate Realities**. Dordrecht: Springer Netherlands, 2013. doi:10.1007/978-94-007-5219-1.
- DOMBROWSKI, D. A. **Rethinking the Ontological Argument: A Neoclassical Theistic Response**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. doi:10.1017/CBO9780511498916.
- DORE, C. **Theism**. Dordrecht: D. Reidel, 1984. doi:10.1007/978-94-009-6300-9.
- DRAPER, P. The Skeptical Theist. In: HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996, p. 175-192.
- DRAPER, P. The Limitations of Pure Skeptical Theism. **Res Philosophica**, 90(1): p. 97-111, 2013. doi:10.11612/resphil.2013.90.1.6.
- DRAPER, P. Confirmation Theory and the Core of CORNEA. In: DOUGHERTY, T.; MCBRAYER, J. P. (ed.). **Skeptical Theism: New Essays**. Oxford University Press, 2014, p. 132-141. doi:10.1093/acprof:oso/9780199661183.003.0010.
- DRAPER, P.; SCHELLENBERG, J. L. (ed.). **Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oso/9780198738909.001.0001.
- DWORKIN, R. **Religion without God**. Cambridge, MA: Harvard Press, 2013.
- EARMAN, J. **Hume's Object Failure: The Argument against Miracles**. New York: Oxford University Press, 2000. doi:10.1093/0195127382.001.0001.
- EINSTEIN, A. **Ideas and Opinions**. New York: Crown Publishers, 1954. Reprinted, London: Souvenir Press, 1973.
- ELLIS, F. *God, Values, and Nature*, Oxford: Oxford University Press, 2014. doi:10.1093/acprof:oso/9780198714125.001.0001.
- ELLIS, F. **New Models of Religious Understanding**. Oxford: Oxford University Press, 2018. doi:10.1093/oso/9780198796732.001.0001.

- EVANS, C. S. **Philosophy of Religion: Thinking About Faith**. 1st. edition. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982.
- EVANS, C. S. **The Historical Christ and the Jesus of Faith: The Incarnational Narrative as History**, Oxford: Oxford University Press, 1996. doi:10.1093/019826397X.001.0001.
- EVANS, C. S. **Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments**. Oxford: Oxford University Press, 2010. doi:10.1093/acprof:oso/9780199217168.001.0001.
- EVANS, C. S. **God and Moral Obligation**. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/acprof:oso/9780199696680.001.0001.
- EVANS, C. S.; MANIS, R. Z. **Philosophy of Religion: Thinking about Faith**. 2nd. edition. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996.
- EVERITT, N. **The Non-Existence of God**. London: Routledge, 2004.
- FALES, E. Do Mystics See God? *In*: PETERSON, M. L.; VANARRAGON, R. J. (ed.). **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**. Malden, MA: Blackwell, 2004, p. 145-148. (Contemporary Debates in Philosophy).
- FIRTH, R. Ethical Absolutism and the Ideal Observer. **Philosophy and Phenomenological Research**, 12(3): p. 317-345, 1950. Reprinted *In*: SELLARS, W. HOSPERS, J. (ed.). **Readings in Ethical Theory**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970, p. 200-221. doi:10.2307/2103988.
- FLEW, A. G. Theology and Falsification. *In*: FLEW, A; MACINTYRE, A. C. (ed.). **New Essays in Philosophical Theology**. London: SCM Press, 1955, p. 96-130. Reprinted *In*: MITCHELL, B. (ed.). **The Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1971, p. 1-2. (Oxford Readings in Philosophy).
- FLEW, A. G. **God, Freedom and Immortality**. Buffalo, NY: Prometheus Books, 1984.
- FLEW, A. G. **There Is a God: How the World's Most Notorious Atheist Changed His Mind**. Roy Abraham Varghese (ed.). New York: HarperOne, 2007.
- FLEW, A; MACINTYRE, A. C. (ed.). **New Essays in Philosophical Theology**. London: SCM Press, 1955.
- FORREST, P. **God without the Supernatural: A Defense of Scientific Theism**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1996.
- FOSTER, J. **Ayer**. London: Routledge and Kegan Paul, 1985.
- FOSTER, J. **The Divine Lawmaker: Lectures on Induction, Laws of Nature, and the Existence of God**. Oxford: Oxford University Press, 2004. doi:10.1093/0199250596.001.0001.



- GEIVETT, R.; SWEETMAN, B.; SWEETMAN, D. (ed.). **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**. Oxford: University Press, 1992.
- GELLMAN, J. **Experience of God and the Rationality of Theistic Belief**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1997.
- GELLMAN, J. **Mystical Experience of God: A Philosophical Inquiry**. London: Ashgate, 2001.
- GOETZ, S. **Freedom, Teleology, and Evil**. London: Continuum, 2008.
- GOETZ, S.; TALIAFERRO, C. **Naturalism**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2008. (Interventions).
- GENDLER, T; HAWTHORNE, J. (ed.). **Conceivability and Possibility**. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- GRIFFITHS, P. J. **On Being Buddha: The Classical Doctrine of Buddhahood**. Albany, NY: State University of New York Press, 1994.
- GUTTING, G. **Religious Belief and Religious Skepticism**. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1982.
- HARE, J. E. **The Moral Gap: Kantian Ethics, Human Limits, and God's Assistance**. Oxford: Oxford University Press, 1996. doi:10.1093/acprof:oso/9780198269571.001.0001.
- HARE, J. E. **God's Command**. Oxford: Oxford University Press, 2015. doi:10.1093/acprof:oso/9780199602018.001.0001.
- HARRIS, H. A.; INSOLE, C. J. (ed.). **Faith and Philosophical Analysis: The Impact of Analytical Philosophy on the Philosophy of Religion**. Aldershot, England: Ashgate, 2005. (Heythrop Studies in Contemporary Philosophy, Religion and Theology).
- HARRISON, V. S. Internal Realism and the Problem of Religious Diversity. **Philosophia**, 34(3): 287-301, 2006. doi:10.1007/s11406-006-9029-5.
- HARRISON, V. S. **Eastern Philosophy: The Basics**, London and New York: Routledge, 2012.
- HARRISON, V. S. Religious Pluralism. In: OPPY, G. (ed.). **The Routledge Handbook of Contemporary Philosophy of Religion**. London and New York: Routledge, 2015, p. 257-269.
- HASKER, W. **God, Time, and Knowledge**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- HASKER, W. **The Emergent Self**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1999.
- HEDLEY, D. **The Iconic Imagination**. London: Bloomsbury, 2016.
- HELM, P. **Eternal God: A Study of God without Time**. Oxford: Clarendon Press, 1988. doi:10.1093/0198237251.001.0001.

- HELM, P. **Faith with Reason**. Oxford: Oxford University Press, 2000. doi:10.1093/acprof:oso/9780199256631.001.0001.
- HEMPEL, C. G. Problems and Changes in the Empiricist Criterion of Meaning. **Revue Internationale de Philosophie**, 4(11): p. 41-63, 1950. Reprinted as The Empiricist Criterion of Meaning. In: AYER, A. J. (ed.). **Logical Positivism**. Glencoe, IL: Free Press, 1959, p. 108-132.
- HEPBURN, R. W. From World to God. **Mind**, 72(285): p. 40-50, 1963. doi:10.1093/mind/LXXII.285.40.
- HICK, J. **Philosophy of Religion**. 4th. edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1990.
- HICK, J. (ed.). **Classical and Contemporary Readings in the Philosophy of Religion**. 2nd. edition. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1970.
- HICK, J. **Evil and the God of Love**. London: Macmillan. Second edition, 1977.
- HICK, J. Rational Theistic Belief without Proofs. In: HICK, J. (ed.). **Arguments for the Existence of God**. New York: Herder and Herder, 1971.
- HICK, J. The New Map of the Universe of Faiths, 1973a. In: **God and the Universe of Faiths: Essays in the Philosophy of Religion**. London: Macmillan, 1973b. Reprinted in 1988, p. 133-147. doi:10.1007/978-1-349-19049-2\_10.
- HICK, J. **An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent**. New Haven, CT: Yale University Press, 1989.
- HICK, J. **The Fifth Dimension: An Exploration of the Spiritual Realm**. Oxford: Oneworld Publications, 2004.
- HICK, J. **The New Frontier of Religion and Science: Religious Experience, Neuroscience, and The Transcendent**. New York: Palgrave, 2006.
- HICK, J.; MCGILL, A. C. (ed.). **The Many-Faced Argument: Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God**. New York: Macmillan, 1967.
- HILL, D. J. **Divinity and Maximal Greatness**, London: Routledge, 2005.
- HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996.
- HOWARD-SNYDER, D.; MOSER, P. (ed.). **Divine Hiddenness: New Essays**. Cambridge: University Press, 2001. doi:10.1017/CBO9780511606090.
- HUGHES, C. **On a Complex Theory of a Simple God: An Investigation in Aquinas' Philosophical Theology**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- HUGHES, G. J. **The Nature of God**. London: Routledge, 1995.
- JANTZEN, G. M. Feminists, Philosophers, and Mystics. **Hypatia**, 9(4): p. 186-206, 1994. doi:10.1111/j.1527-2001.1994.tb00655.x.

- JORDAN, J. (ed.). **Gambling on God: Essays on Pascal's Wager**. Lanham, MD: Rowman & Littlefield, 1994.
- KELEMEN, D. Are Children 'Intuitive Theists'? Reasoning About Purpose and Design in Nature. **Psychological Science**, 15(5): p. 295-301, 2004. doi:10.1111/j.0956-7976.2004.00672.x.
- KENNY, A. **The God of the Philosophers**. Oxford: Clarendon Press, 1979.
- KERR, F. **Theology after Wittgenstein**. Oxford: Blackwell, 1986.
- KING, N. L.; KELLY, T. Disagreement and the Epistemology of Theology. *In*: ABRAHAM, W. J.; AQUINO, F. D. (ed.). **The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.4.
- KITCHER, P. **Life after Faith: The Case for Secular Humanism**. New Haven, CT: Yale University Press, 2014.
- KRAAY, K. J. (ed.). **God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives**. New York: Routledge/Taylor & Francis Group, 2015. (Routledge Studies in the Philosophy of Religion 10).
- KVANVIG, J. L. **The Possibility of an All-Knowing God**. London: Macmillan, 1986.
- KWAN, K. Is the Critical Trust Approach to Religious Experience Incompatible with Religious Particularism?: A Reply to Michael Martin and John Hick. **Faith and Philosophy**, 20(2): p. 152-169, 2003. doi:10.5840/faithphil200320229.
- KWAN, K. **Rainbow of Experience, Critical Trust, and God**. London: Continuum, 2013.
- LEFTOW, B. **Time and Eternity**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1991.
- LESLIE, J. **Universes**. London: Routledge, 1989.
- LESLIE, J. **Immortality Defended**. Oxford: Blackwell Publishing, 2007.
- LUND, D. H. **The Conscious Self: The Immaterial Center of Subjective States**. Amherst, NY: Humanity Books, 2005.
- MACDONALD, S. C. (ed.). **Being and Goodness: The Concept of the Good in Metaphysics and Philosophical Theology**. Ithaca, NY: Cornell Press, 1991.
- MACKIE, J. L. **The Miracle of Theism: Arguments for and Against the Existence of God**. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- MACSWAIN, R. **Solved by Sacrifice: Austin Farrer, Fideism, and the Evidence of Faith**. Leuven: Peeters, 2013. (Studies in Philosophical Theology, 51).
- MALCOLM, N. The Groundlessness of Religious Beliefs. *In*: BROWN, S. C. (ed.). **Reason and Religion**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- MANSON, N. **God and Design: The teleological argument and modern science**. London: Routledge, 2003.

- MARSH, J. Darwin and the Problem of Natural Nonbelief. *Monist*, 96(3): p. 349-376, 2013. doi:10.5840/monist201396316.
- MARSH, J. Assessing the Third Way. In: TRIGG, R.; BARRETT, J. (ed.). **The Roots of Religion: Exploring the Cognitive Science of Religion**. Farnham, UK: Ashgate, p. 127-148, 2014.
- MARSH, J. Procreative Ethics and the Problem of Evil. In: HANNAN, S.; BRENNAN, S.; VERNON, R. (ed.). **Permissible Progeny? The Morality of Procreation and Parenting**. Oxford: Oxford University Press, p. 65-86, 2015. doi:10.1093/acprof:oso/9780199378111.003.0003.
- Martin, M. **Atheism: A Philosophical Analysis**. Philadelphia, PA: Temple University Press, 1990.
- MAWSON, T. J. **God and the Meanings of Life: What God Could and Couldn't Do to Make Our Lives More Meaningful**. London: Bloomsbury Academic, 2016.
- MCKIM, R. Why Religious Pluralism is Not Evil and is in Some Respects Quite Good" In: GELLMAN, J. (ed.). **The History of Evil from the Mid-Twentieth Century to Today**. London: Routledge, 2018, cap. 12. (The History of Evil, 6).
- MEISTER, C. (ed.). **The Oxford Handbook of Religious Diversity**. Oxford: Oxford University Press, 2010. doi:10.1093/oxfordhb/9780195340136.001.0001.
- MEISTER, C. **Evil: A Guide for the Perplexed**. 2nd. edition. London: Bloomsbury, 2018.
- MEISTER, C.; MOSER, P. (ed.). **The Cambridge Companion to the Problem of Evil**. Cambridge: University Press, 2017. doi:10.1017/9781107295278.
- MEISTER, C.; TALIAFERRO, C. (ed.). **History of Evil**. 6 vols. London: Routledge, 2018.
- MENSSEN, S.; SULLIVAN, T. **The Agnostic Inquirer: Revelation from a Philosophical Perspective**. Grand Rapids: Eerdmans, 2007.
- MENSSEN, S.; SULLIVAN, T. Revelation and Scripture. In: ABRAHAM, W. J.; AQUINO, F. D. (ed.). **The Oxford Handbook of the Epistemology of Theology**. Oxford: University Press, 2017. doi:10.1093/oxfordhb/9780199662241.013.22.
- MATILAL, B. K. **Logical and Ethical Issues of Religious Belief**. Calcutta: University of Calcutta Press, 1982.
- MENUGE, A. J. L. **Agents under Fire: Materialism and the Rationality of Science**. Lanham, MD: Rowman and Littlefield, 2004.
- MEYNELL, H. A. **The Intelligible Universe: A Cosmological Argument**. London: Macmillan, 1982.
- MITCHELL, B. (ed.). **The Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 1971. (Oxford Readings in Philosophy).

- MITCHELL, B. **The Justification of Religious Belief**. London: Macmillan, 1973.
- MITCHELL, B. **Faith and Criticism**. Oxford: Oxford University Press, 1994. doi:10.1093/acprof:oso/9780198267584.001.0001.
- MORELAND, J. P. **Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument**. London: Routledge, 2008. (Routledge Studies in the Philosophy of Religion, 4).
- MORRIS, T. V. **The Logic of God Incarnate**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1986.
- MORRIS, T. V. **Anselmian Explorations: Essays in Philosophical Theology**. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1987a.
- MORRIS, T. V. (ed.). **The Concept of God**. Oxford: Oxford University Press, 1987b. (Oxford Readings in Philosophy).
- MORRIS, T. V. **Our Idea of God: An Introduction to Philosophical Theology**. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1991.
- MOSER, P. K. **The Elusive God: Reorienting Religious Epistemology**. Cambridge: University Press, 2008. doi:10.1017/CBO9780511499012.
- MOSER, P. K. **The Evidence for God: Religious Knowledge Reexamined**. Cambridge: University Press, 2010. doi:10.1017/CBO9780511817731.
- MOSER, P. K. **The God Relationship: The Ethics for Inquiry about the Divine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. doi:10.1017/9781108164009.
- MURPHY, M. C. **God's Own Ethics: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil**. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oso/9780198796916.001.0001.
- MURRAY, M. J. **Nature Red in Tooth and Claw: Theism and the Problem of Animal Suffering**. Oxford: Oxford University Press, 2008. doi:10.1093/acprof:oso/9780199237272.001.0001.
- MURTI, T. R. V. **Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System**. London: George Allen and Unwin, 1955.
- NAGASAWA, Y. **Maximal God: A New Defence of Perfect Being Theism**. Oxford: Oxford University Press, 2017. doi:10.1093/oso/9780198758686.001.0001.
- [NASIM] National Academy of Sciences and Institute of Medicine, 2008. **Science, Evolution, and Creationism**, 3rd. edition. Washington, DC: National Academies Press. doi:10.17226/11876. Disponível em: <https://www.nationalacademies.org/evolution/evolution-and-society>. Acesso em: 20 mai. 2022.
- NIELSEN, K. **Naturalism Without Foundations**. Buffalo, NY: Prometheus Press, 1996.
- O'CONNOR, T. **Theism and Ultimate Explanation: The Necessary Shape of Contingency**. Oxford: Blackwell, 2008. doi:10.1002/9781444345490.

- OPPY, G. **Ontological Arguments and Belief in God**. Cambridge: Cambridge University Press, 1995. doi:10.1017/CBO9780511663840.
- OPPY, G. **Arguing About Gods**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006. doi:10.1017/CBO9780511498978.
- OPPY, G. **Naturalism and Religion**. A Contemporary Philosophical Investigation. London: Routledge, 2018. (Investigating Philosophy of Religion).
- OPPY, G. R.; TRAKAKIS, N. (ed.). **The History of Western Philosophy of Religion**. 5 volumes. New York: Oxford University Press, 2009.
- PADGETT, A. G. **God, Eternity and the Nature of Time**. New York: St. Martin's Press, 1992.
- PENELHUM, T. **God and Skepticism: A Study in Skepticism and Fideism**. Dordrecht: Springer Netherlands, 1983. doi:10.1007/978-94-009-7083-0.
- PENELHUM, T. **Faith**. New York: Macmillan, 1989.
- PETERSON, M. L.; HASKER, W.; REICHENBACH, B.; BASINGER, D. (ed.). **Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion**. 5th. edition. New York: Oxford University Press, 2012.
- PETERSON, M. L.; HASKER, W.; REICHENBACH, B.; BASINGER, D. (ed.). **Philosophy of Religion: Selected Readings**. 5th. edition. New York: Oxford University Press. 2014.
- PETERSON, M. L.; VANARRAGON, R. J. (ed.). **Contemporary Debates in Philosophy of Religion**. Malden, MA: Blackwell, 2004. (Contemporary Debates in Philosophy).
- PHILIPSE, H. **God in the Age of Science? A Critique of Religious Reason**. Oxford: Oxford University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199697533.001.0001.
- PHILLIPS, D. Z. **The Concept of Prayer**. New York: Schocken Books, 1966.
- PHILLIPS, D. Z. **Religion Without Explanation**, Oxford: Blackwell, 1976.
- PHILLIPS, D. Z. Theism Without Theodicy. In: DAVIS, S. (ed.). **Encountering Evil: Live Options in Theodicy**. Louisville: Westminster John Knox Press, 2001.
- PHILLIPS, D. Z. **The Problem of Evil and the Problem of God**. London: SCM Press, 2004.
- PIKE, N. **God and Timelessness**. New York: Eugene, OR: Wipf and Stock Publishers, 2002.
- PINKER, S. Science Is Not Your Enemy. **The New Republic**, August 7. Disponível em: <https://newrepublic.com/article/114127/science-not-enemy-humanities>. Acesso em: 22 mai. 2022.

- PLANTINGA, A. **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God.** Ithaca, NY: Cornell University Press, 2013.
- PLANTINGA, A. **The Nature of Necessity.** Oxford: Oxford University Press, 1974. doi:10.1093/0198244142.001.0001.
- PLANTINGA, A. **Does God Have a Nature?** Milwaukee, WI: Marquette University Press, 1980.
- PLANTINGA, A. **Warrant: The Current Debate.** Oxford: Oxford University Press, 1993. doi:10.1093/0195078624.001.0001.
- PLANTINGA, A. **Warrant and Proper Function.** Oxford: Oxford University Press, 1993. doi:10.1093/0195078640.001.0001.
- PLANTINGA, A. **Warranted Christian Belief.** Oxford: Oxford University Press, 2000. doi:10.1093/0195131932.001.0001.
- PLANTINGA, A. **Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism.** New York: Oxford University Press, 2011. doi:10.1093/acprof:oso/9780199812097.001.0001.
- PLANTINGA, A.; BERGMANN, M. Religion and Epistemology. *In*: CRANE, T. (ed.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy.** London: Routledge, 2016. doi:10.4324/9780415249126-K080-2.
- PLANTINGA, A.; TOOLEY, M. **Knowledge of God.** Oxford: Wiley Blackwell, 2008.
- POPKIN, R. H. **The Pimlico History of Philosophy.** London: Pimlico, 1999.
- PROUDFOOT, W. **God and the Self: Three Types of Philosophy of Religion.** Lewisburg, PA: Bucknell University Press, 1976.
- PROUDFOOT, W. **Religious Experience.** Berkeley, CA: University of California Press, 1985.
- PRUSS, A. R.; RASMUSSEN, J. L. **Necessary Existence.** Oxford: Oxford University Press, 2018. doi:10.1093/oso/9780198746898.001.0001.
- PUTNAM, H. **Realism and Reason: Philosophical Papers.** Volume 3, Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- RANGANATHAN, S. **Hinduism: A Contemporary Philosophical Investigation.** London: Routledge, 2018. (Investigating Philosophy of Religion).
- RE MANNING, R. (ed.). **The Oxford Handbook of Natural Theology.** Oxford: University Press, 2013. doi:10.1093/oxfordhb/9780199556939.001.0001.
- REICHENBACH, B. R. **The Cosmological Argument: A Reassessment.** Springfield, IL: Thomas Press, 1972.
- REICHENBACH, B. R. **Evil and a Good God.** New York: Fordham University Press, 1982.



- RESCHER, N. **Pascal's Wager**: A Study of Practical Reasoning in Philosophical Theology. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press, 1985.
- RHEES, R. **Without Answers**. New York: Schocken Books, 1969.
- ROGERS, K. A. Anselmian Eternalism: The Presence of a Timeless God. **Faith and Philosophy**, 24(1): p. 3-27, 2007. doi:10.5840/faithphil200724134.
- ROGERS, K. A. **Anselm on Freedom**. Oxford: Oxford University Press, 2008. doi:10.1093/acprof:oso/9780199231676.001.0001.
- ROWE, W. L. **The Cosmological Argument**. Princeton: Princeton University Press, 1975.
- ROWE, W. L. **Philosophy of Religion**: An Introduction. 2nd. edition. Belmont: Wadsworth, 1993.
- ROWE, W. L. **Can God Be Free?** Oxford: Oxford University Press, 2004.
- RUNDLE, B. **Why There Is Something Rather than Nothing**. Oxford: Oxford University Press, 2004. doi:10.1093/0199270503.001.0001.
- RUSE, M. Atheism and Science. In: FULLER, S.; STENMARK, M.; ZACKARIASSON, U. (ed.). **The Customization of Science**: The Impact of Religious and Political Worldviews on Contemporary Science. New York: Palgrave, 2014, p. 73-88. doi:10.1057/9781137379610\_5.
- SCHELLENBERG, J. L. **Prolegomena to Philosophy of Religion**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2005.
- SCHELLENBERG, J. L. **The Wisdom to Doubt**: A Justification of Religious Skepticism. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2007.
- SCHELLENBERG, J. L. **The Will To Imagine**: A Justification of Skeptical Religion. Ithaca, NY: Cornell University Press, 2009.
- SCHELLENBERG, J. L. **Evolutionary Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/acprof:oso/9780199673766.001.0001.
- SCHELLENBERG, J. L. Religion Without God (And Without Turning East): A New Western Alternative to Traditional Theistic Faith. **World and Word**, 37(2): p. 118-127, 2017. Disponível em: [https://wordandworld.luthersem.edu/issues.aspx?article\\_id=3985](https://wordandworld.luthersem.edu/issues.aspx?article_id=3985). Acesso em: 22 mai. 2022.
- SCHLESINGER, G. N. **Religion and Scientific Method**. Dordrecht: Reidel, 1977. doi:10.1007/978-94-010-1235-5
- SCHLESINGER, G. N. **New Perspectives on Old-Time Religion**. New York: Oxford University Press, 1988.
- SCHLOSS, J.; MURRAY, M. J. (ed.). **The Believing Primate**: Scientific, Philosophical, and Theological Reflections on the Origin of Religion. Oxford ; New York: Oxford University Press, 2009. doi:10.1093/acprof:oso/



- 9780199557028.001.0001.
- SESSIONS, W. L. **The Concept of Faith**: A Philosophical Investigation. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1994.
- SHARMA, A. **A Hindu Perspective on the Philosophy of Religion**. New York: St. Martin's Press, 1990.
- SHARMA, A. **Philosophy of Religion and Advaita Vedānta**: A Comparative Study in Religion and Reason. University Park, PA: The Pennsylvania State University Press, 1995.
- SMART, J. J. C.; HALDANE, J. J. (ed.). **Atheism and Theism**. 2nd. edition. Oxford: Blackwell, 2003. doi:10.1002/9780470756225.
- SMART, N. Religion as a Discipline?. **Higher Education Quarterly**, 17(1): p. 48-53, 1962. Reprinted *In*: WIEBE, D. (ed.). **Concept and Empathy**: Essays in the Study of Religion. New York: New York University Press, 1986. doi:10.1111/j.1468-2273.1962.tb00978.x.
- SOBEL, J. H. **Logic and Theism**: Arguments for and Against Beliefs in God. Cambridge: Cambridge University Press, 2003. doi:10.1017/CBO9780511497988.
- SORENSEN, R. A. **Thought Experiments**. Oxford: Oxford University Press, 1992. doi:10.1093/019512913X.001.0001.
- SOSKICE, J. M. **Metaphor and Religious Language**. Oxford: Clarendon Press, 1985.
- STENMARK, M. **Scientism**: Science, Ethics, and Religion. Aldershot, UK: Ashgate, 2001.
- STENMARK, M. **How to Relate Science and Religion**: A Multidimensional Model. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 2004.
- STENMARK, M. Competing Conceptions of God: The Personal God versus the God beyond Being. **Religious Studies**, 51(2): p. 205-220, 2015. doi:10.1017/S0034412514000304.
- STIVER, D. R. **The Philosophy of Religious Language**: Sign, Symbol, and Story. Cambridge, MA: Blackwell Publishers, 1996.
- STUMP, E. **Wandering in Darkness**: Narrative and the Problem of Suffering. Oxford: Oxford University Press, 2010. doi:10.1093/acprof:oso/9780199277421.001.0001.
- STUMP, E.; KRETZMANN, N. Eternity. **The Journal of Philosophy**, 78(8): p. 429-458, 1981. Reprinted *In*: MORRIS, 1987b: p. 219-252. doi:10.2307/2026047.
- SWINBURNE, R. **The Coherence of Theism**. Oxford: Clarendon Press, 1977. doi:10.1093/0198240708.001.0001.

- SWINBURNE, R. **The Existence of God**. Oxford: Clarendon Press, 1979. doi:10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001.
- SWINBURNE, R. **Faith and Reason**. Oxford: Clarendon Press, 1981. doi:10.1093/0198247257.001.0001.
- SWINBURNE, R. **The Evolution of the Soul**. Oxford: Clarendon Press, 1986. doi:10.1093/0198236980.001.0001.
- SWINBURNE, R. **The Christian God**. Oxford: Clarendon Press, 1994.
- SWINBURNE, R. **Is There a God?** Oxford: Oxford University Press, 1996. doi:10.1093/acprof:oso/9780198235446.001.0001.
- SWINBURNE, R. **Providence and the Problem of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 1998. doi:10.1093/0198237987.001.0001.
- TALIAFERRO, C. **Consciousness and the Mind of God**. Cambridge: Cambridge University Press, 1994. doi:10.1017/CBO9780511520693.
- TALIAFERRO, C. **Contemporary Philosophy of Religion**. Oxford: Blackwell, 1998.
- TALIAFERRO, C. Sensibility and Possibilia: A Defense of Thought Experiments. *Philosophia Christi*, 3(2): p. 403-421, 2001.
- TALIAFERRO, C. Philosophy of Religion. *In*: BUNNIN, N.; TSUI-JAMES, E. P. (ed.). **The Blackwell Companion to Philosophy**. 2nd. edition. Oxford: Blackwell, 2002, p. 453-489. doi:10.1002/9780470996362.ch17.
- TALIAFERRO, C. A God's Eye Point of View: The Divine Ethic, 2005a. *In*: HARRIS; INSOLE, 2005: p. 76-84.
- TALIAFERRO, C. **Evidence and Faith**: Philosophy of Religion Since the Seventeenth Century. Cambridge: Cambridge University Press, 2005b. doi:10.1017/CBO9780511610370.
- TALIAFERRO, C. **Philosophy of Religion**: A Beginner's Guide. Oxford: Oneworld, 2009.
- TALIAFERRO, C.; Evans, J. (ed.). **Turning Images in Philosophy, Science, and Religion**: A New Book of Nature. Oxford; New York: Oxford University Press, 2011. doi:10.1093/acprof:oso/9780199563340.001.0001.
- TALIAFERRO, C. **The Image in Mind**: Theism, Naturalism, and the Imagination. London: Continuum, 2013.
- TALIAFERRO, C.; MEISTER, C. (ed.). **The Cambridge Companion to Christian Philosophical Theology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2009. doi:10.1017/CCOL9780521514330.
- TALIAFERRO, C.; DRAPER, P.; QUINN., P. L. (ed.). **A Companion to Philosophy of Religion**. 2nd. edition. Hoboken, NJ: Wiley-Blackwell, 2010. (Blackwell Companions to Philosophy, 9).

- TALIAFERRO, C.; HARRISON, V. S.; GOETZ, S. **The Routledge Companion to Theism**. London: Routledge, 2012.
- TALIAFERRO, C.; KNUTHS, E. (ed.). Thought Experiments in Philosophy of Religion: The Virtues of Phenomenological Realism and Values. **Open Theology**, 3(1): p. 167-173, 2017. doi:10.1515/opth-2017-0013.
- TALIAFERRO, C.; MARTY, E. J. (ed.). **A Dictionary of Philosophy of Religion**. 2nd. edition. New York: Continuum. Second edition 2018.
- TAYLOR, R. **Metaphysics**. Englewood Cliffs, NJ: Prentice-Hall, 1963.
- TENNANT, F. R. **Philosophical Theology** (Volume II). Cambridge: Cambridge University Press, 1930.
- TILGHMAN, B. R. **An Introduction to the Philosophy of Religion**. Oxford: Blackwell, 1994.
- TIMPE, K. **Free Will in Philosophical Theology**. London: Bloomsbury, 2014.
- TRACY, T. F. (ed.). **The God Who Acts: Philosophical and Theological Explorations**. University Park, PA: Pennsylvania State University Press, 1994.
- TRIGG, R. **Reality at Risk**. London: Harvester, 1989.
- TRIGG, R. **Rationality and Science: Can Science Explain Everything?** Oxford: Blackwell, 1993.
- VAN CLEVE, J. **Problems from Kant**. Oxford: Oxford University Press, 1999.
- VAN INWAGEN, P. **An Essay on Free Will**. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- VAN INWAGEN, P. **God, Knowledge and Mystery: Essays in Philosophical Theology**. Ithaca, NY: Cornell University Press., 1995.
- VAN INWAGEN, P. Modal Epistemology. **Philosophical Studies**, 92(1/2): p. 67-84, 1998. doi:10.1023/A:1017159501073.
- VAN INWAGEN, P. **The Problem of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 2006. doi:10.1093/acprof:oso/9780199245604.001.0001.
- VAN INWAGEN, P. **Thinking about Free Will**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. doi:10.1017/9781316711101.
- WAINWRIGHT, W. J. **Mysticism: A Study of Its Nature, Cognitive Value, and Moral Implications**. Madison, WI: University of Wisconsin Press, 1981.
- WAINWRIGHT, W. J. **Philosophy of Religion**. 2nd. edition. Belmont, CA: Wadsworth Publishing, 1998.
- WAINWRIGHT, W. J. (ed.). **God, Philosophy, and Academic Culture**. Atlanta: Scholars Press, 1996. WALLS, J. L. (ed.). **The Oxford Handbook of Eschatology**. Oxford: Oxford University Press, 2007. doi:10.1093/oxfordhb/9780195170498.001.0001.

- WARD, K. **The Concept of God**. Hoboken: Basil Blackwell, 1974.
- WARD, K. **God, a Guide for the Perplexed**. London: Oneworld, 2002.
- WARD, K. **The Evidence for God: The Case for the Existence of the Spiritual Dimension**. London: Darton, Longman & Todd, 2014.
- WARD, K. **The Christian Idea of God: A Philosophical Foundation for Faith**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017. doi:10.1017/9781108297431.
- WESTPHAL, M. **God, Guilt, and Death: An Existential Phenomenology of Religion**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1984.
- WETTSTEIN, H. **The Significance of Religious Experience**. Oxford: Oxford University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199841363.001.0001.
- WHITEHEAD, A. N. **Process and Reality: An Essay in Cosmology**. Cambridge: Cambridge University Press. Corrected edition, GRIFFIN, D. R.; SHERBURNE, D. W. (ed.). New York: Free Press, 1978. (Gifford lectures delivered in the University of Edinburgh during the session 1927-1928).
- WIERENGA, E. R., 1989, **The Nature of God: An Inquiry into Divine Attributes**. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- WISDOM, J. Gods. **Proceedings of the Aristotelian Society**, 45: 185-206, 1945. doi:10.1093/aristotelian/45.1.185.
- WITTGENSTEIN, L. **Philosophical Investigations** (Philosophische Untersuchungen). G.E.M. Anscombe (trans.). Oxford: Blackwell, 1953.
- WOLTERSTORFF, N. **Reason within the Bounds of Religion**. Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1976.
- WOLTERSTORFF, N. God Everlasting. *In*: CAHN, S. M.; SHATZ, D. (ed.). **Contemporary Philosophy of Religion**. New York: Oxford University Press, 1982.
- WYKSTRA, S. J. The Humean Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'. *In*: **International Journal for Philosophy of Religion**, 16(2): 73-93, 1984. doi:10.1007/BF00136567.
- WYNN, M. R. **Renewing the Senses: A Study of the Philosophy and Theology of the Spiritual Life**. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/acprof:oso/9780199669981.001.0001.
- YANDELL, K. E. **The Epistemology of Religious Experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- ZAGZEBSKI, L. T. **The Dilemma of Freedom and Foreknowledge**. New York: Oxford Press, 1991. doi:10.1093/acprof:oso/9780195107630.001.0001.
- ZAGZEBSKI, L. T. **Divine Motivation Theory**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004. doi:10.1017/CBO9780511606823.

- ZAGZEBSKI, L. T. Omnisubjectivity. *In*: KVANVIG, J. L. (ed.). **Oxford Studies in Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, volume 1, p. 231-247, 2008.
- ZAGZEBSKI, L. T. **Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority, and Autonomy in Belief**. New York: Oxford University Press, 2012. doi:10.1093/acprof:oso/9780199936472.001.0001.

# Argumentos morais para a existência de Deus\*

Autoria: C. Stephen Evans

Tradução: Rodrigo Jungmann de Castro

Revisão: Gerson Francisco de Arruda Júnior

Os argumentos morais para a existência de Deus formam uma família diversificada de argumentos em que se raciocina a partir de alguma característica da moralidade ou da vida moral e se obtém como conclusão a existência de Deus, usualmente concebido como um criador moralmente bom do universo. Argumentos morais são importantes e interessantes. São interessantes porque a avaliação de sua correção requer que atentemos para praticamente todas as questões filosoficamente importantes tratadas na metaética. São importantes em razão da posição proeminente

---

\*EVANS, C. E. Moral Arguments for the Existence of God. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2018. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/>. Acesso em: 22 mai. 2021.

The following is the translation of the entry on Moral Arguments for the Existence of God by C. Stephen Evans, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/moral-arguments-god/>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <<https://plato.stanford.edu/entries/moral-arguments-god/>>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry. Finally, we would like to thank to John Templeton Foundation for financially supporting this project.

que ocupam em argumentos apologeticos populares em apoio à crença religiosa. A evidência para tanto pode ser encontrada na impressionante popularidade de *Mere Christianity* [*Cristianismo puro e simples*] (1952), de C. S. Lewis, que é quase com certeza o livro de apologetica mais vendido do século XX, e que começa com um argumento moral para a existência de Deus. Muitas pessoas comuns veem a religião como aquilo que de alguma forma fornece uma base ou fundamento para a moralidade. Poderia parecer que este fato favorece os argumentos religiosos para a moralidade em vez de favorecer os argumentos morais para a existência de Deus, mas se alguém acredita que a moralidade é, de alguma forma, “objetiva” ou “real”, e que tal realidade moral requer uma explicação, os argumentos morais em defesa da realidade de Deus apresentam-se naturalmente. A aparente conexão entre a moralidade e a religião parece, no entender de muitos, sustentar a alegação de que as verdades morais requerem um fundamento religioso, ou que podem ser mais bem explicadas pela existência de Deus, ou por algumas qualidades e ações de Deus.

Depois de oferecer alguns comentários gerais acerca de argumentos teístas e uma breve história dos argumentos morais, este ensaio discutirá diversas formas do argumento moral. Uma distinção muito importante é aquela existente entre os argumentos morais de natureza teórica e aqueles de feição prática ou pragmática. Dos primeiros, pode-se dizer que é melhor vê-los como argumentos que se iniciam a partir de supostos fatos morais e que argumentam que Deus é necessário para explicar tais fatos, ou, ao menos, que Deus fornece para eles uma melhor explicação do que podem oferecer uma explicação melhor do que as de cunho secular. Já os últimos tipicamente principiam com alegações acerca de algum bem ou fim requerido pela moralidade e argumentam que esse fim é inatingível a não ser que Deus exista. A questão concernente a como saber se essa distinção é firme e consistente será uma das questões a serem discutidas, visto que algumas pessoas argumentam que argumentos práticos considerados em si mesmos não podem servir de base para a crença racional. Para lidar com tais preocupações os argumentos práticos podem ter de incluir também uma dimensão teórica.

## **1. Os objetivos dos argumentos teístas**

Antes de tentarmos explicar e avaliar os argumentos morais para a existência de Deus, seria útil obter alguma visão mais ampla sobre os objetivos dos argumentos para a existência de Deus. (De forma genérica, meu termo para os argumentos

favoráveis à existência de Deus será “argumentos teístas”.) Naturalmente, há visões diversas a esse respeito, mas a maior parte dos proponentes contemporâneos de tais argumentos não enxergam nos argumentos teístas tentativas de fornecer “provas”, no sentido em que destas se supõe que possam fornecer argumentos válidos com premissas que nenhuma pessoa razoável poderia negar. Um parâmetro de realização exitosa de tal magnitude certamente representaria uma exigência excessiva para o que pode ser tido na conta de um sucesso, e é com razão que os proponentes de argumentos teístas assinalam que, em qualquer campo fora da lógica formal, argumentos filosóficos com conclusões interessantes quase nunca alcançam esse patamar. Questões mais razoáveis a serem feitas sobre os argumentos teístas presumivelmente seriam as seguintes: Há argumentos válidos para a conclusão de que Deus existe com premissas que sejam objeto de conhecimento ou crença razoável por parte de algumas pessoas? As premissas de tais argumentos são mais razoáveis do que sua negação, ao menos no entender de algumas pessoas razoáveis? Argumentos que satisfizessem tais rigores poderiam ser valiosos para tornar a crença em Deus algo de razoável para algumas pessoas, ou mesmo para dar a algumas pessoas o conhecimento da existência de Deus, ainda que venha a ser o caso que algumas das premissas presentes nos argumentos pudessem ser negadas de forma razoável por outras pessoas, e, por conseguinte, que os argumentos falhem como provas.

Naturalmente, é possível que um argumento para a existência de Deus possa fornecer alguma evidência de que Deus existe, no sentido de que o argumento aumenta a probabilidade ou a plausibilidade da alegação de que Deus existe, mesmo que o argumento, por si só, não forneça sustentação suficiente para a crença plenamente estabelecida de que Deus existe. Um proponente do argumento moral que concebesse o argumento desta forma poderia, em sendo esse o caso, ter o argumento moral na conta de um componente a ser agregado a outros, no âmbito de uma defesa cumulativa do teísmo, e sustentar que o argumento moral deve ser suplementado por outros argumentos possíveis, tais como o argumento da “sintonia fina”, baseado nas constantes físicas do universo, ou ainda o argumento da experiência religiosa. Um não-crente poderia até mesmo conceder o ponto de que alguma versão de um argumento teísta possui alguma força enquanto evidência, e, no entanto, alegar que o balanço geral da evidência disponível não dá suporte à crença.

Uma questão muito importante à qual não poderemos dar uma resposta aqui diz respeito a quem teria o ônus da prova no que concerne aos argumentos teístas. Muitos filósofos secularistas seguem Antony Flew (1976) ao sustentarem



que há uma “presunção de ateísmo”. Acreditar em Deus é como acreditar no Monstro do Loch Ness ou em duendes, algo que pessoas razoáveis não fazem sem evidência suficiente. Na falta de tal evidência, a postura correta é o ateísmo, e não o agnosticismo.

Esta “presunção de ateísmo” tem sido desafiada de diversas formas. Alvin Plantinga (2000) argumentou que uma crença razoável em Deus não tem de ser baseada em evidência proposicional, mas que pode ser “apropriadamente básica”. Nesta concepção, uma crença razoável em Deus pode resultar de uma faculdade básica (chamada de *sensus divinitatis* pelo teólogo João Calvino) e, assim, não precisa de nenhum suporte argumentativo em absoluto. Como resposta, alguns argumentariam que, mesmo se a crença teísta não for fundamentada em evidência proposicional, ainda assim poderia requerer evidência não-proposicional (como a experiência), de tal sorte que não resta claro que a concepção de Plantinga afaste, por si só, o desafio associado ao ônus da prova.

Uma segunda maneira de desafiar a presunção de ateísmo consiste em questionar uma assunção implícita adotada por aqueles que defendem tal presunção, que é a de que a crença em Deus é epistemologicamente mais arriscada do que a descrença. A assunção poderia ser defendida da seguinte forma: Poder-se-ia pensar que teístas e ateístas partilham crenças em muitas entidades: átomos, objetos físicos de tamanho mediano, animais e estrelas, por exemplo. Contudo, alguém que creia em duendes ou monstros marítimos além desses objetos comumente aceitos incorre, ao fazê-lo, na posse do ônus da prova. Uma tal pessoa crê em “uma coisa a mais” e, assim, parece incorrer em um risco epistemológico adicional. Poder-se-ia pensar que a crença em Deus se assemelha de uma maneira relevante à crença em um duende ou em um monstro marinho, e que, assim sendo, o teísta também carrega um ônus da prova adicional. Sem boas evidências a favor da crença em Deus, a opção segura é refrear o ímpeto de formar uma crença.

Contudo, o teísta pode sustentar que está explicação não fornece uma representação precisa da situação. Em vez disso, o teísta pode argumentar que o debate que o debate entre o teísmo e o ateísmo não é apenas uma discussão sobre a existência ou inexistência de “uma coisa a mais” no mundo. Com efeito, Deus não deve ser entendido em absoluto como uma entidade constante do mundo; qualquer entidade do gênero, por definição, não seria Deus. Na verdade, é melhor encarar o debate como sendo um debate acerca da natureza do universo. O teísta crê que cada objeto presente no mundo natural existe porque Deus cria e conserva aquele objeto; cabendo a todas as coisas finitas a característica de serem dependentes de Deus. O ateísta o nega e afirma que as entidades bases do mundo natural têm

como característica existirem “por conta própria”. Se esta for a maneira correta de pensar sobre o debate, então não é óbvio que o ateísmo seja mais seguro do que o ateísmo. O debate não é acerca da existência de um objeto em particular, mas acerca da natureza do universo como um todo. As duas partes da contenda fazem alegações acerca da natureza de tudo que há no mundo material, e as alegações de ambas as partes parecem ser arriscadas. Esse ponto é particularmente importante ao lidarmos com os argumentos morais a favor do teísmo, visto que uma das questões postas por tais argumentos é a adequação de uma visão de mundo naturalista como explicação da moralidade. Filósofos comprometidos com as evidências podem indagar com propriedade acerca das evidências a favor do teísmo, mas também parece apropriado indagar acerca da evidência favorável ao ateísmo se o ateu estiver comprometido com uma visão metafísica rival, tal como o naturalismo.

## 2. A história dos argumentos morais para a existência de Deus

Algo assemelhado a um argumento moral para a existência de Deus, ou, ao menos, um argumento fundamentado na noção de valor, pode ser encontrado na quarta prova presente nas *Cinco Vias* (AQUINO, 1265-1274, I, I, 3). Ali, Aquino começa com a alegação de que dentre os seres de posse de qualidades tais como “bom, verdadeiro, nobre” verificam-se gradações. Presumivelmente o que ele quer dizer é que algumas coisas que são boas são melhores do que outras coisas boas; talvez algumas pessoas nobres sejam mais nobres do que outras que são nobres. Com efeito, Aquino alega que ao estabelecermos desta forma “gradações” nas coisas estamos, ao menos implicitamente, comparando-as a algum padrão absoluto. Aquino acredita que tal padrão não pode ser meramente “ideal” ou “hipotético” e que, sendo assim, tal gradação só é possível se houver algum ser que tenha a qualidade em questão em sua extensão “máxima”: de modo que há “portanto, algo verdadeiríssimo, ótimo e nobilíssimo e, conseqüentemente, maximamente ser; pois as coisas maximamente verdadeiras são maximamente seres”, como diz Aristóteles na *Metafísica*, II<sup>5</sup>. Em seguida, Aquino afirma que este ser que fornece o padrão é também a causa ou explicação para a existência de tais qualidades e que uma tal

---

<sup>5</sup> N.T.: Usei, com uma ligeira adaptação, a tradução de Alexandre Correia para a *Suma Teológica*, publicada pela editora Ecclesiae.

causa deve ser Deus. É óbvio que o argumento se remete em profundidade a assunções platônicas e aristotélicas que já não são mais amplamente aceitas pelos filósofos. Para que o argumento se mostre plausível nos dias de hoje, tais assunções teriam de ser defendidas ou, em caso contrário, o argumento teria de ser reformulado de uma maneira que o libere de seu lar metafísico original.

Provavelmente, as versões mais influentes do argumento moral em apoio à crença em Deus pode deixar-se remontar a Kant (1788 [1956]), que, de modo notório, argumentou que os argumentos teóricos para a existência de Deus são malsucedidos, mas que apresentou um argumento racional para a crença em Deus como sendo um “postulado da razão prática”. Kant sustentava que a vontade de um ser racional e moral deve necessariamente voltar-se para “o mais elevado bem”, o que consiste em um mundo no qual as pessoas sejam moralmente boas e felizes e no qual a virtude moral seja a condição para a felicidade. A última condição implica que este último fim deve ser buscado exclusivamente pela ação moral. Contudo, Kant sustentava que uma pessoa não pode querer racionalmente um tal fim sem acreditar que as ações morais podem ter sucesso em lograr um tal fim e que isso demanda a crença em que a estrutura causal da natureza é propícia à realização deste fim por meios morais. Isso é equivalente à crença em Deus, um ser moral que é responsável em última análise pelo caráter do mundo natural. Os argumentos de Kant serão discutidos mais adiante neste artigo.

Argumentos inspirados em Kant foram proeminentes no século XIX e continuaram a ser importantes até meados do século XX. Tais argumentos podem ser encontrados, por exemplo, em W. R. Sorley (1918), Hastings Rashdall (1920) e A. E. Taylor (1945/1930). Embora Henry Sidgwick não tenha sido ele mesmo um proponente de um argumento moral para a existência de Deus, algumas pessoas argumentaram que o seu pensamento apresenta os ingredientes para um tal argumento (*vide* WALLS; BAGGETT, 2011). No século XIX, John Henry Newman (1870) também fez um bom uso de um argumento moral em sua argumentação a favor da crença em Deus, desenvolvendo o que poderia ser chamado de um argumento fundado na consciência.

Na filosofia recente, houve uma revivescência de teorias metaéticas fundadas na noção de mandamento divino, o que, por seu turno, ensejou novas versões do argumento moral, encontradas em pensadores como Robert Adams (1987), John Hare (1996) e C. Stephen Evans (2010). Contudo, é importante assinalar que existem versões do argumento moral para a existência de Deus que são

completamente independentes da teoria do mandamento divino, e ainda que tal possibilidade pode ser vista em argumentos elaborados por Angus Ritchie (2012) e Mark Linville (2009). Talvez a explanação mais extensa e elaborada de um argumento moral para a existência de Deus produzido na filosofia recente seja aquele encontrado em David Baggett e Jerry L. Walls (2016). Este livro examina uma forma abrangente do argumento moral e apresenta uma exploração extensa das questões subjacentes. Nem é necessário dizer que esses argumentos renovados também deram azo a novas críticas.

Argumentos morais para a existência de Deus podem ser compreendidos como variações do seguinte modelo:

1. Existem fatos morais objetivos.
2. Deus fornece a melhor explicação para a existência de fatos morais objetivos.
3. Portanto, Deus (provavelmente) existe.

Como veremos, há uma diversidade de características da moralidade às quais se pode apelar no primeiros passo dos argumentos contemplados neste modelo, assim como uma diversidade de maneiras pelas quais poder-se-ia pensar que Deus fornece uma explicação de tais características no segundo passo do modelo. O uso de expressões um tanto vagas como “fatos morais objetivos” destina-se a dar espaço a tal diversidade. Ambos os tipos de premissas são obviamente suscetíveis a serem contestadas. Por exemplo, a primeira premissa de um argumento desta natureza pode ser contestada mediante concepções metaéticas populares que veem a moralidade como “subjetiva” ou “expressiva”, e não como algo que consista em fatos objetivos, assim como pode ser também contestada por pensadores céticos em moralidade. A segunda premissa pode ser contestada com base em explicações rivais da natureza da moralidade, explicações que não requeiram Deus. Nesse caso, argumentos acerca da segunda premissa podem demandar uma comparação entre explicações teístas da moralidade e estas concepções rivais.

É fácil perceber que à proponente de um argumento moral cabe uma tarefa complexa: Ela deve defender a realidade e a objetividade da característica da moralidade em exame, mas também defender a alegação de que Deus é a melhor explicação de tal característica. A segunda parte da tarefa pode recorrer não apenas que se demonstrem os pontos fortes de uma explicação teísta, mas também que se apontem os pontos fracos de explicações seculares rivais. Ambas

as partes da tarefa são essenciais, mas vale a pena assinalar que as duas componentes não podem ser realizadas simultaneamente. Cabe ao teísta defender a realidade da moralidade contra os críticos de pendor subjetivista e niilista. Pressuposta a execução prévia desta tarefa, o teísta deve então tentar mostrar que a moralidade assim compreendida requer uma explicação teísta.

É interessante observar, no entanto, que no que se refere a ambas as partes da tarefa, o teísta pode elencar não-teístas como aliados. O teísta pode muito bem fazer causa comum tanto com naturalistas em ética quanto com não-naturalistas em ética ao defender o realismo moral contra teorias “projetivas” tais como o expressivismo. Contudo, o teísta também pode valer-se do apoio de “teóricos do erro” como J. L. Mackie (1977) e ainda de “niilistas morais” como Friedrich Nietzsche (1887) ao argumentar que Deus é necessário para a moralidade objetiva. Nietzsche, por exemplo, sustenta explicitamente a tese de que Deus não existe, mas também alega que a não-existência de Deus subverte a realidade da moralidade ocidental tradicional. O fato de que teístas podem elencar aliados tão improváveis não significa que é correto o argumento moral para a existência de Deus, mas, ao menos, sugere, sim, que não se trata de um argumento que incorre de maneira óbvia numa petição de princípio, visto que, por vezes, ambas as premissas são aceitas por não-crentes de matizes distintos.

### **3. Argumentos morais teóricos para a existência de Deus e teorias da obrigação moral fundadas na noção do mandamento divino**

Uma versão facilmente compreensível de um argumento moral teísta depende de uma analogia entre as leis humanas promulgadas por nações-estados e as leis morais. Estados soberanos podem promulgar leis que fazem com que certos atos sejam proibidos ou requeridos. Se eu sou um cidadão dos Estados Unidos e tenho uma renda superior a uma pequena soma em dinheiro, sou obrigado a fazer uma declaração de rendimentos todos os anos. Também me é proibido, em virtude das leis em vigência nos Estados Unidos, discriminar candidatos com base nos critérios de idade ou raça ao empregá-los. Muitas pessoas acreditam na existência de leis morais que têm força vinculante sobre os indivíduos da mesma forma que as leis resultantes da atividade política. Sou obrigado por um princípio moral a não mentir para outras pessoas e, de maneira semelhante, sou obrigado a cumprir as promessas que fiz. (Pode-se manter o entendimento de que tanto as

leis do direito como as da moralidade têm um valor *prima facie*, de tal sorte que em algumas situações uma pessoa pode violar uma lei para poder obedecer a outra mais importante).

Sabemos como as leis humanas passam a existir. São promulgadas por legislaturas (ou por monarcas absolutos em alguns países) que possuem autoridade para aprovar tais leis. Como, então, se deveria explicar a existência de leis morais? A muitos parece plausível sustentar que elas devem ter um fundamento assemelhado em alguma autoridade moral apropriada e que o único candidato plausível para esse papel é Deus. Alguns filósofos descartaram argumentos desse tipo sob a alegação de que seriam “toscos”, presumivelmente porque sua força é tão óbvia que nenhum treinamento filosófico especial é necessário para compreendê-lo e perceber a sua atração. No entanto, o fato de que alguém pode entender o argumento sem possuir muita habilidade filosófica não necessariamente representa um defeito. Se algum indivíduo supõe que há um Deus e que Deus quer que os homens o conheçam e se relacionem com ele, tal indivíduo esperaria que Deus tornasse sua realidade conhecida dos seres humanos de maneiras muito óbvias (*vide* EVANS, 2010). Afinal de contas, críticos da crença teísta, tais como J. L. Schellenberg (1993), argumentaram que há um grave problema no fato de que a realidade de Deus não é óbvia para aqueles que gostariam de crer nele. Se for de fato o caso que, quando alguém está ciente de obrigações morais, também está ciente dos mandamentos ou leis divinas, então a pessoa comum que esteja ciente de obrigações morais possui na verdade uma espécie de ciência do próprio Deus. É claro que uma tal pessoa poderia ter ciência das leis de Deus sem se dar conta de que são leis de Deus; poderia ter ciência dos mandamentos de Deus sem deles ter ciência sob essa descrição. O apologista religioso poderia ver nessa pessoa alguém que já possui uma espécie de consciência *de re* de Deus, porque uma obrigação moral é simplesmente uma expressão da vontade de Deus.

Como poderia uma tal consciência ser convertida numa crença plena em Deus? Uma maneira de fazer isso consistiria em ajudar a pessoa a adquirir as habilidades necessárias para **reconhecer** leis morais como aquilo que são, ou seja, como mandamentos divinos ou leis divinas. Se é possível que leis morais sejam objeto de experiência, então a experiência moral poderia ser vista como um tipo de experiência religiosa ou, ao menos, protorreligiosa. Talvez alguém que tenha tido um tal tipo de experiência de Deus não precise de um argumento moral (nem de nenhum tipo de argumento) para ter uma crença razoável em Deus. Isso pode ser um exemplo daquele tipo de caso que Alvin Plantinga (2000) e os “epistemologistas

reformados” têm em mente quando alegam que uma crença em Deus pode ser “apropriadamente básica”. Vale a pena notar que poderia haver algo como um conhecimento de Deus que deita raízes na experiência moral, sem que tal conhecimento seja o resultado de um **argumento** moral.

Mesmo se este for o caso, contudo, um argumento moral ainda poderia desempenhar um papel valioso. Um tal argumento poderia ser uma maneira de ajudar um indivíduo a entender que obrigações morais são de fato leis ou mandamentos divinos. Mesmo se for verdade que algumas pessoas comuns podem saber que Deus existe sem necessidade de um argumento, um argumento poderia ser útil para defender a alegação de que *esta* é a realidade. É concebível que uma pessoa possa precisar de um argumento para a alegação de segunda ordem **de que** a pessoa conhece Deus sem necessidade de um argumento.

Seja como for, uma teoria metaética baseada no mandamento divino fornece os ingredientes para um tal argumento. A revivescência de teorias do mandamento divino (TMD) acerca da obrigação moral deve ser creditada principalmente ao trabalho de Philip Quinn (1979/1978) e Robert Adams (1999). A versão de Adams de uma TMD foi particularmente influente e bem adequada para a defesa da alegação de que o conhecimento moral pode fornecer conhecimento de Deus. A versão de Adams de uma TMD se constitui numa explicação das obrigações morais e deve ser distinguida de concepções mais “voluntaristas” e gerais em ética que tratam outras propriedades morais (tais como a propriedade de ser bom) como sendo dependentes da vontade de Deus. Como será explicado abaixo, ao limitar a teoria ao campo das obrigações, Adams evita a objeção padrão baseada no *Eutífron*, que alega que as concepções baseadas na noção de mandamento divino reduzem a ética ao nível da arbitrariedade.

A explicação de Adams que toma as obrigações morais como mandamentos divinos funda-se numa teoria social mais geral das obrigações. Existem, é claro, muitos tipos de obrigações: obrigações legais, obrigações financeiras, obrigações da etiqueta e obrigações que se impõem em virtude do pertencimento a algum clube ou associação, para ficar apenas em umas poucas. É claro que essas obrigações são distintas das obrigações morais, visto que em alguns casos as obrigações morais podem entrar em conflito com as destes outros tipos. O que seria distintivo acerca das obrigações em geral? Elas não são redutíveis simplesmente a alegações normativas sobre aquilo que uma pessoa tem uma boa razão para fazer. J. S. Mill (1874, p. 164-165) argumentou que podemos explicar os princípios normativos sem fazer nenhuma referência. Ele sustenta que o “sentimento de obrigação” deriva de

“algo a que consciência interior testemunha em sua própria natureza”, e que, assim sendo, a lei moral, diferentemente das leis humanas, “não se origina na vontade de um legislador ou legislatura exterior à mente”. É fora de dúvida que Mill tinha em mente nesse contexto princípios lógicos tais como “é errado crer em **p** e **não-p** ao mesmo tempo”. Mill argumenta que tais princípios normativos vigem sem nenhuma exigência que uma “autoridade” lhes sirva de fundamento, embora alguns teístas tenham argumentado que os naturalistas em metafísica enfrentam dificuldades para explicar qualquer tipo de normatividade (*vide* DEVINE, 1989, p. 88-89). Contudo, mesmo que Mill esteja certo quanto à normatividade em geral, disso não se segue que sua concepção seja correta quanto às obrigações, que possuem um caráter especial. Uma obrigação possui um tipo especial de força; devemos ter cuidado em agir de acordo com ela, e é apropriado que violações de obrigações incorram em inculpação (ADAMS, 1999, p. 235). Se eu cometer um erro lógico, posso me sentir tolo, estúpido ou embaraço, mas não tenho razões para me sentir culpado, a não ser que o erro reflita alguma falta de descaso da minha parte a qual, em si mesma, constitua uma violação de uma obrigação moral. Adams argumenta que “os fatos que dizem respeito às obrigações são constituídos por exigências em larga medida sociais” (*ibid.*, p. 233). Por exemplo, o papel social atribuído aos pais são parcialmente constituídas pelas obrigações assumidas por quem se torna um genitor, e o papel social de um cidadão é parcialmente constituído pelas obrigações de obedecer às leis do país do qual se é cidadão.

Todas as obrigações são, por conseguinte, constituídas por exigências sociais, de acordo com Adams. Contudo, nem todas as obrigações constituídas por exigências sociais são obrigações morais. Que relação social poderia ser a base das obrigações morais? Adams argumenta que não é qualquer relação social humana que possuirá a necessária autoridade. “Uma obrigação **moralmente válida** não será simplesmente constituída por qualquer demanda propugnada por um sistema de relações sociais que alguém de fato valorize. Algumas de tais demandas não possuem força moral e alguns sistemas sociais são inteiramente perversos” (*ibid.*, p. 242). Se existe um Deus bom e amoroso e se ele criou todos os seres humanos, então é a relação social existente entre os seres humanos e Deus que possui as características corretas para explicar as obrigações morais. Afinal, se as obrigações morais derivam das exigências de Deus, elas serão objetivas, mas também terão força motivadora, visto que uma relação com Deus claramente seria um grande bem que os seres humanos têm razão em valorizar. Visto que se pode argumentar que uma relação apropriada com Deus é mais importante do que qualquer outra



relação social, também podemos entender por que as obrigações morais prevalecem sobre outros tipos de obrigação. De acordo com essa visão, podemos explicar por que as obrigações morais têm um caráter transcendente, o que é importante porque “uma concepção genuinamente moral das obrigações deve possuir os recursos necessários para realizar a crítica moral de sistemas sociais e suas demandas” (*ibid.*, p. 242-243).

Atente-se para o fato de que a versão de TMD defendida por Adams é ontológica, não semântica: consiste numa alegação de que as obrigações morais são de fato algo idêntico aos mandamentos divinos, em vez de consistir numa alegação de que “obrigações morais” tem o mesmo significado que “mandamentos divinos”. Consoante a sua explicação, o significado de “obrigação moral” é fixado pelo papel que o conceito desempenha em nossa linguagem. Tal papel inclui fatos como os seguintes: Obrigações morais devem ter uma natureza motivadora e objetiva. Também devem fornecer um fundamento para uma avaliação crítica de outros tipos de avaliação e devem ser tais que alguém que viole uma obrigação moral seja apropriadamente sujeito à inculpação. Adams argumenta que são os mandamentos divinos que satisfazem da melhor maneira esses *desiderata*. A existência de Deus fornece assim a melhor explicação das obrigações morais. Se as obrigações morais forem idênticas aos mandamentos divinos (ou, talvez, se forem fundados nos mandamentos divinos ou se sua existência for causada pelos mandamentos divinos) pode-se construir facilmente um argumento para a existência de Deus a partir de tais obrigações:

1. Existem obrigações morais objetivas.
2. Se existem obrigações morais objetivas, existe um Deus que explica essas obrigações.
3. Existe um Deus.

Este argumento é aqui apresentado numa forma dedutiva, mas é fácil uma reformulação verbal que o torna um “argumento da melhor explicação” probabilístico, como segue.

1. Existem obrigações morais objetivas.
2. Deus fornece a melhor explicação para a existência de obrigações morais.
3. Deus provavelmente existe.

É óbvio que aquelas pessoas que não consideram a TMD convincente não julgarão que este argumento fundado nas obrigações morais tenha força alguma. Contudo, Adams se antecipa a uma crítica comum à TMD e lhe dá uma resposta vigorosa. Argumenta-se frequentemente que uma TMD deve fracassar em razão de um dilema paralelo àquele derivado do *Eutifron* de Platão. O dilema para uma TMD pode ser derivado da seguinte questão: Partindo da assunção de que Deus ordena o que é certo, ele ordena aquilo que é correto porque é correto? Se o proponente de uma TMD responder afirmativamente, então parece se dar o caso de que a qualidade de correção deve ter uma vigência anterior e, por conseguinte, independente dos mandamentos divinos. Se, contudo, o proponente negar que Deus ordena o que é correto porque é correto, então os mandamentos divinos parecerão arbitrários. A versão de Adams para uma TMD evita este dilema ao sustentar que Deus é essencialmente bom e que seus mandamentos são necessariamente voltados para o bem. Isto permite a Adams alegar que os mandamentos de Deus tornam as ações obrigatórias (ou proibidas), enquanto lhe permite ao mesmo tempo negar que os mandamentos sejam arbitrários.

Embora a versão de Adams de uma TMD tenha êxito contra a objeção fundada no *Eutifron*, há outras críticas fortes que se levantaram na literatura filosófica contra esta teoria metaética. Tais objeções podem ser encontradas nos escritos de Wes Morrison (2009), Erik Wielenberg (2005, 2014, cap. 2) e por Nicholas Wolterstorff (2007), entre outros. Wielenberg defende explicitamente como alternativa à metaética do mandamento divino uma concepção que ele chama de “realismo normativo sem Deus”. Esta é essencialmente a visão de que as verdades morais possuem um caráter básico ou fundamental, que não deriva de fatos naturais nem de quaisquer fatos metafísicos ainda mais fundamentais. Parece assim assemelhar-se à concepção normalmente chamada de “não-naturalismo ético”. Tal concepção certamente fornece uma alternativa significativa à metaética do mandamento divino. Contudo, vale notar que algumas das críticas que os naturalistas em metafísica dirigem a uma metaética teísta também podem se aplicar à visão de Wielenberg. Especificamente, filósofos como J. L. Mackie (1977) consideram noções éticas não-naturais de qualquer tipo algo de “esquisito”, visto que elas são tão dissimilares das realidades descobertas pela ciência. Os “fatos morais brutos” postulados por Wielenberg como verdades necessárias parecem ser vulneráveis à mesma crítica. Na verdade, a crítica pode possuir uma força mais pungente contra a visão de Wielenberg, visto que verdades éticas podem parecer menos estranhas num universo fundado em última análise

numa pessoa. Respostas às objeções de Wielenberg, Morriston e de outros também vêm sendo fornecidas (*vide* EVANS, 2013; BAGGETT; WALLS, 2011, 2016). Claramente, a versão de um argumento moral para a existência de Deus que repousa numa teoria do mandamento divino serão consideradas fortes apenas por aqueles que julgam plausível uma TMD, e nesse campo certamente estará uma minoria de filósofos. (Contudo, vale a pena assinalar que nenhuma teoria metaética parece desfrutar de apoio amplo entre os filósofos, de tal sorte que uma TMD não é a única visão minoritária). Todavia, aqueles que julgam forte uma TMD também verão nas objeções morais uma evidência forte para a realidade de Deus.

#### **4. Argumentos baseados no conhecimento ou consciência morais**

Argumentos dos mais variados foram produzidos para mostrar que Deus é necessário para explicar a consciência humana da verdade moral (ou o conhecimento moral, se se supuser que tal consciência moral chega a ser conhecimento). Richard Swinburne (2004, p. 218), por exemplo, argumenta que não há uma “grande probabilidade de que a consciência moral ocorra em um universo sem Deus”. Na visão de Swinburne, as verdades morais ou são verdades necessárias ou são verdades contingentes que têm fundamento nas verdades necessárias. Por exemplo, é obviamente contingente que “É errado jogar uma bomba atômica em Hiroshima”, visto que é contingente que exista uma cidade tal como Hiroshima. Mas se poderia sustentar que esta proposição é verdadeira (pressupondo que seja) por causa de alguma outra verdade tal como “É errado matar seres humanos inocentes”, o que de fato vale universalmente e é necessariamente verdadeira. Swinburne não pensa que um argumento baseado em fatos morais tenha força como tal. Contudo, o fato de que nós, seres humanos, temos consciência de fatos morais é surpreendente por si só e requer uma explicação.

Pode ser verdade que criaturas pertencentes a grupos que se comportam de maneira altruísta possam ter alguma vantagem no que concerne à sua sobrevivência face a grupos que carecem deste traço de caráter. Contudo, as crenças morais não são requeridas para produzir tal comportamento, visto que “há muitas espécies de animais que se inclinam naturalmente a ajudar outros membros de sua espécie e, no entanto, não possuem crenças morais”. (SWINBURNE, 2004, p. 217). Se Deus existe, ele tem uma “razão significativa para gerar seres conscientes dotados de consciência moral”, visto que seu propósito para os seres humanos inclui fazer com

que lhes seja possível escolher o bem contra o mal, visto que isso fará com que lhes seja possível desenvolver uma relação com Deus. Swinburne não pensa que este argumento por si só forneça uma evidência muito forte para a existência de Deus, mas, sim, que fornece algum suporte indutivo para uma crença em Deus. É um dentre vários fenômenos que parecem ser mais prováveis em um universo teísta do que em um universo sem Deus. À medida que formos levando em conta um número cada vez maior de tais fenômenos, tornar-se-á cada vez mais improvável que “todos eles ocorram” (*ibid.*, p. 218). Juntos, todos esses argumentos indutivos podem então fornecer apoio substancial para a crença teísta, mesmo que nenhum deles seja por si só suficiente para sustentar uma crença racional.

A versão de Swinburne para o argumento é um tanto breve e pouco elaborada, mas algumas alegações que poderiam ser usadas em apoio a uma versão mais elaborada do argumento (a ser descrita mais abaixo) podem ser encontradas em um artigo bem conhecido e muito citado de Sharon Street (2006). O argumento de Street, como sugerido pelo seu título, não se destina de forma alguma a apoiar um argumento moral a favor do teísmo. Pelo contrário, o propósito dela é o de defender teorias metaéticas antirrealistas contra teorias realistas que veem a verdade moral como “independentes de uma tomada de posição”, pelo que respeita às atitudes e emoções humanas. Street coloca o realista moral ante um dilema posto pela indagação acerca de como nossas crenças humanas valorativas estão relacionadas com a evolução humana. Resta claro, segundo ela crê, que a evolução moldou intensamente nossas atitudes valorativas. A questão diz respeito a como tais atitudes estão relacionadas com as verdades valorativas objetivas aceitas pelo realista. Se o realista sustenta que não há nenhuma relação entre tais verdades e nossas atitudes valorativas, então isso implica que “a maior parte de nossos julgamentos valorativos vão pelo caminho errado em razão das distorções causadas pela influência de processos darwinianos”. A outra alternativa para o realista consiste em alegar que existe tal relação e que, sendo assim, não há um acidente ou milagre no fato de que nossas crenças valorativas sigam pelo caminho de verdades objetivas. Contudo, essa visão, alega Street, é cientificamente implausível. Street argumenta, por conseguinte, que uma estória evolutiva a ser contada sobre como chegamos a formar os julgamentos morais que formamos solapa a confiança na verdade objetiva de tais julgamentos. É claro que o argumento de Street é controverso e pensadores tais como Erik Wielenberg (2014) argumentaram contra argumentos de cunho evolucionário. Ainda assim, muitos têm esses argumentos na conta de problemáticos para aqueles que querem defender o realismo moral, particularmente quando são desenvolvidos na forma de um “argumento global” (KOHANE, 2010).

O argumento de Street também foi contestado por críticos tais como Russ Shafer-Landau (2012). Contudo, o seu argumento, e argumentos semelhantes, foram reconhecidos por alguns realistas em moralidade, tais como David Enoch (2011) e Erik Wielenberg (2012) como tendo colocado um problema significativo para a sua visão. Enoch, por exemplo, embora ofereça uma resposta ao argumento de Street, demonstra de forma evidente algumas preocupações em sua resposta. Wielenberg, tentando evitar a crítica de que em um universo não-teísta teria havido um extremo golpe de sorte se a evolução elegeisse valores morais objetivamente verdadeiros como objetos de crença, propõe que as leis naturais que produzem esse resultado podem ser metafisicamente necessárias e que, assim, não há nenhum fator sorte. Contudo, muitos filósofos encararão essa visão das leis naturais como representando um preço alto demais a pagar para evitar o teísmo. Poderia parecer que Street está oferecendo um argumento simples segundo o qual a teoria evolucionária faz com que seja improvável que seres humanos viessem a ter um conhecimento moral objetivo. Contudo, não é da evolução por si só que resulta como previsão a improbabilidade de um conhecimento moral objetivo, mas a conjunção da evolução com o naturalismo metafísico. Uma boa parte da força do argumento de Street deriva da assunção de que o naturalismo é verdadeiro e que, portanto, o processo evolucionário não é guiado. Visto que não é a evolução por si que coloca um desafio para o realismo moral mas a conjunção da evolução com o realismo metafísico, então a rejeição do naturalismo fornece ao realista moral uma maneira de resolver o problema. Parece efetivamente que em um universo naturalista poderíamos esperar que um processo de evolução darwiniano selecionasse uma propensão para a formação de julgamentos morais que rastreiem a necessidade de sobrevivência e não as verdades morais objetivas. Mark Linville (2009, p. 391-446) desenvolveu um argumento detalhado em favor da alegação de que é difícil para os naturalistas em metafísica apresentarem uma história evolucionária plausível acerca de como nossos julgamos poderiam ter garantia epistemológica. Contudo, se supusermos que o processo evolucionário foi guiado por Deus, que tem como um dos seus objetivos a criação de criaturas humanas moralmente significativas capazes de desfrutar de uma relação com Deus, então não pareceria ser haver algo de acidental ou mesmo de improvável no fato de que Deus asseguraria que os seres humanos têm valores morais que são em grande medida corretos.

Alguns filósofos acreditam que o caráter randômico da seleção natural darwiniana exclui a possibilidade de qualquer tipo de guiamento divino se exerça ao longo de um tal processo. Alguns pensadores, aí incluídos tanto ateístas quanto

alguns proponentes do que é chamado de “ciência da criação”, acreditam que a evolução e Deus representem hipóteses rivais e mutuamente excludentes as origens do mundo natural. O que pode ser explicado cientificamente não necessita de explicação religiosa. Contudo, isso está longe de ser uma verdade óbvia; com efeito, se o teísmo for verdadeiro, a tese é claramente falsa. De uma perspectiva teísta, o pensamento de que Deus e a ciência fornecem explicações que competem entre si representa um fracasso de captar a relação entre Deus e o mundo natural que resulta de conceber Deus como uma causa a mais dentro do mundo natural. Mas se Deus existe em absoluto, Deus não é uma entidade dentro do mundo natural mas o criador do mundo natural, com todos os seus processos causais. Se Deus existe, Deus é a razão pela qual existe um mundo natural e a razão para a existência dos processos causais do mundo natural. Em princípio, portanto, uma explicação natural nunca poderá impedir uma explicação teísta.

Mas e o que dizer do caráter randômico que representa uma parte crucial da estória darwiniana? O ateu poderia alegar que, uma vez que a teoria evolucionária postula que o processo pelo qual as plantas e animais evoluíram envolveu mutações genéticas randômicas, ele não pode ser guiado e que, assim sendo, Deus não pode ter usado meios evolucionários para atingir seus fins. Contudo, este argumento fracassa. Depende de uma ambiguidade quanto ao que se quer dizer por “randômico”. Quando os cientistas alegam que as mutações genéticas são randômicas, não querem dizer com isso que não têm uma causa, ou mesmo que seja imprevisível do ponto de vista da bioquímica, mas apenas que as mutações não ocorrem em resposta às necessidades adaptativas do organismo. É inteiramente possível que um processo natural inclua o caráter randômico neste sentido, mesmo que a ordem natural inteira seja criada e sustentada por Deus. O sentido de “caráter randômico” requerido pela teoria evolucionária não implica que o processo evolucionário deva carecer de guiamento. Um Deus que fosse responsável pelas leis da natureza e pelas condições iniciais que conformam o processo evolucionário certamente poderia assegurar que o processo atingisse certos fins.

Assim como outros argumentos morais a favor da existência de Deus, o argumento do conhecimento moral pode ser facilmente apresentado na forma de proposições, e eu creio que Swinburne está certo ao sustentar que a melhor maneira de interpretar o argumento consiste em ver nele um argumento probabilístico que apela para Deus como a melhor explicação do conhecimento moral que é possível em um universo naturalista.

1. Seres humanos possuem conhecimento moral objetivo.
2. Provavelmente, se Deus não existisse, os seres humanos não possuiriam conhecimento moral objetivo.
3. Provavelmente, Deus existe.

Há um tipo de argumento do conhecimento moral também implícito no recente livro de Angus Ritchie *From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of our Ethical Commitments* (2012). Ritchie enfatiza um tipo de dilema nas explicações não-teístas da moralidade. Teorias subjetivistas tais como o expressivismo certamente podem ver sentido no fato de que fazemos os julgamentos morais que fazemos, mas elas esvaziam a moralidade de sua autoridade objetiva. Teorias objetivistas que levam a moralidade a sério, contudo, têm dificuldade em explicar nossa capacidade de fazer julgamentos morais, a não ser que o processo pelo qual chegamos a deter tais capacidades seja controlado por um ser como Deus.

O argumento moral do conhecimento não será convincente para ninguém que esteja comprometido com qualquer forma de expressivismo ou com uma outra teoria metaética não-objetiva, e é claro que muitos filósofos acham atrativas essas visões. E certamente haverá muitos filósofos que julgarão que, se o objetivismo moral implica o teísmo ou requer a plausibilidade do teísmo, esta é uma *reductio* das visões objetivistas. Além disso, filósofos morais não-teístas, quer sejam naturalistas ou não-naturalistas, têm histórias a contar sobre como o conhecimento moral seria possível. No entanto, há questões bem reais acerca da plausibilidade de tais histórias, e, assim sendo, alguns daqueles que estão convencidos de que o realismo moral é verdadeiro podem julgar que o conhecimento moral fornece algum suporte à crença teísta.

## 5. Argumentos baseados na dignidade ou no valor humanos

Muitos filósofos pensam que a filosofia moral de Immanuel Kant ainda oferece uma abordagem frutífera para a ética. Dentre as muitas formas de “imperativo categórico” que Kant oferece, a fórmula que considera os seres humanos como “fins em si mesmos” é especialmente atraente: “Aja de uma tal maneira que você sempre trate a humanidade, seja na sua própria pessoa ou na pessoa de qualquer outro, nunca simplesmente como um meio, mas sempre ao mesmo tempo como

um fim". (KANT 1795 [1964], p. 96). Muitos filósofos morais contemporâneos influenciados por Kant, tais como Christine Korsgaard (1996), veem em Kant alguém que ofereceu uma posição metaética "construtivista". Supõe-se que o construtivismo ofereça uma "terceira via" entre o realismo moral e visões subjetivistas da moralidade. Assim como os subjetivistas, os construtivistas pretendem ver a moralidade como uma criação humana. Contudo, assim como os realistas morais, os construtivistas pretendem ver as questões morais como tendo respostas objetivas. O construtivismo é uma tentativa de desenvolver uma moralidade objetiva que seja livre dos comprometimentos metafísicos do realismo moral.

É, contudo, uma questão controversa ter Kant sido ou não um construtivista neste sentido. Uma das razões para questionar se essa seria a maneira correta de ler Kant se segue do fato de que o próprio Kant não julgava que a moralidade estivesse livre de comprometimentos metafísicos. Por exemplo, Kant pensava que seria impossível para alguém que acreditasse que o determinismo mecânico representasse a verdade liberal acerca de si mesmo pudesse também acreditar que é um agente moral, visto que a moralidade requer uma autonomia que é incompatível com o determinismo. Para ver a mim mesmo como uma criatura que possui o tipo de valor que Kant chama de "dignidade", não devo ver a mim mesmo como sendo um mero produto do meio físico, assemelhado a uma máquina. Por isso, Kant pensava que fosse crucial para a moralidade que a sua Filosofia Crítica havia mostrado que a perspectiva determinista a respeito dos seres humanos é simplesmente uma parte do "mundo dos fenômenos", o qual é o objeto do conhecimento científico, e não a "realidade numenal" que seria se algum tipo de realismo científico fosse a visão metafísica verdadeira. Quando fazemos ciência, vemos a nós mesmos como determinados, mas a ciência nos diz apenas como é a aparência do mundo, não como ele realmente é. O reconhecimento deste fato sugere que quando Kant postula que os seres humanos têm esse valor intrínseco que ele chama de dignidade, ele não está "construindo" o valor que os seres humanos têm, mas reconhecendo o valor que têm seres de um certo tipo. Os seres humanos só podem ter este tipo de valor se forem um tipo de criatura em particular. Quer Kant tenha ou não sido ele próprio um realista moral, certamente há elementos em sua filosofia que apontam numa direção realista.

Se a alegação de que as pessoas humanas têm um tipo de dignidade ou valor intrínsecos é um verdadeiro princípio objetivo e se fornece o princípio fundamental da moralidade, bem vale a pena inquirir sobre que tipos de implicações metafísicas a alegação poderia ter. Essa é a questão que Mark Linville (2009, p. 417-446) leva



avante no segundo argumento moral que desenvolve. Linville começa notando que mal poderia alguém alegar que “pessoas humanas têm dignidade intrínseca” é uma afirmação verdadeira se pessoas humanas não existissem. É claro que algumas posições metafísicas incluem a negação da existência de pessoas humanas, tais como as formas de Monismo Absoluto que sustentam que apenas uma Realidade Absoluta existe. Contudo, também parece se dar o caso de que algumas formas de Naturalismo Científico são comprometidas com a negação de “pessoas enquanto eus substantivos que possuem essencialmente um ponto de vista ancorado na primeira pessoa” (vide DENNETT, 2006, p. 107). Daniel Dennett, por exemplo, sustenta que a categoria de pessoas não fará parte de uma explicação científica última para as coisas. Dennett sustenta que pensar nos seres humanos como sendo pessoas é o mesmo que simplesmente adotar uma certa “postura” a seu respeito, a qual ele chama de “postura intencional”, mas é claro que o tipo de imagem dos seres humanos que obtemos quando pensamos sobre eles desta forma não corresponde às suas propriedades metafísicas intrínsecas. Não resta claro como os sistemas a respeito dos quais adotamos uma “postura intencional” poderiam ser verdadeiramente autônomos e possuir assim o tipo de valor que Kant acredita que as pessoas humanas possuem.

O argumento da dignidade pode ser expresso em forma proposicional, como segue:

1. Pessoas humanas têm um tipo especial de valor intrínseco que chamamos de dignidade.
2. A única (ou a melhor) explicação para o fato de que os seres humanos possuem dignidade consiste em terem sido criados por um Deus supremamente bom na própria imagem de Deus.
3. Provavelmente existe um Deus supremamente bom.

Um naturalista pode querer contestar a premissa (2) encontrando alguma outra estratégia para explicar a dignidade humana. Michael Martin (2002), por exemplo, tentou sugerir que os julgamentos morais podem ser analisados como sendo os sentimentos de aprovação ou desaprovação de um observador perfeitamente imparcial e bem informado.

Linville (2009) lança a objeção de que não fica claro como os sentimentos de um tal observador possam constituir o valor intrínseco de uma pessoa, visto que

se pensaria que propriedades intrínsecas seriam não-relacionais e independentes da mente. Em todo caso, Linville assinala que um problema com a natureza daquele do *Eutifron* permanece à espreita para uma tal teoria do observador ideal, visto que normalmente se pensaria que tal observador tomaria uma pessoa como intrinsecamente valiosa porque a pessoa tem valor intrínseco.

Uma outra estratégia seguida por construtivistas como Korsgaard consiste em ligar o valor atribuído a seres humanos à capacidade de reflexão racional. A ideia é que até onde eu esteja comprometido com a reflexão racional, eu devo valorizar a mim mesmo como possuidor desta capacidade e, de forma consistente, também valorizar outros que a possuam. Uma estratégia semelhante se encontra na forma de não-naturalismo ético defendido por Wielenberg, uma vez que Wielenberg argumenta que é necessariamente verdadeiro que qualquer ser dotado de certas capacidades reflexivas terá valor moral (WIELENBERG, 2014, cap. 4). Está longe de ser claro, no entanto, que a racionalidade humana forneça um fundamento adequado para os direitos morais. Muitas pessoas acreditam que crianças pequenas e pessoas que sofrem de demência ainda possuem esta dignidade intrínseca, mas em ambos os casos não há nenhuma capacidade de reflexão racional.

Algum apoio para esta crítica à tentativa de ver a razão como a base do valor dos seres humanos pode ser encontrado no trabalho recente de Nicholas Wolterstorff a respeito da justiça (2007, cap. 8). Wolterstorff defende neste trabalho a alegação de que existem direitos humanos naturais e que a violação de tais direitos é uma maneira de agir injustamente com uma pessoa. Por que os seres humanos têm tais direitos? Wolterstorff afirma que tais direitos são fundados no valor e dignidade básicos que os seres humanos possuem. Quando eu busco torturar ou matar um ser humano inocente, falto ao devido respeito por este valor. Wolterstorff argumenta que a crença em que os seres humanos têm essa qualidade não apenas foi historicamente produzidas por concepções cristãs e judaicas acerca da pessoa humana, mas que mesmo agora não podem ser defendidas de maneira apartada dessa concepção. Em particular, ele argumenta que as tentativas de argumentar que o nosso valor deriva de alguma excelência que possamos possuir, tal como a razão, não explicarão o valor das crianças nem daquelas pessoas com lesões cerebrais severas ou demência.

Uma visão de mundo teísta teria mais êxito em fornecer uma explicação para o valor especial da dignidade humana? Em um universo teísta, o próprio Deus é visto como o bem supremo. Com efeito, platonistas teístas usualmente identificam Deus com o Bem. Se o próprio Deus é uma pessoa, então isto parece ser um

compromisso com a ideia de que o próprio estatuto de pessoa é algo que deve ser intrinsecamente bom. Se as pessoas humanas são feitas à imagem de Deus, como o afirmam tanto o judaísmo como o cristianismo, então disso parece se seguir que os seres humanos de fato possuem um tipo de valor intrínseco, simplesmente em virtude de serem o tipo de criaturas que são.

Naturalmente, muitos não julgaram convincente este argumento. Alguns negarão a premissa (1), seja por rejeitarem o realismo moral como postura metafísica, seja por rejeitarem a alegação normativa de que os seres humanos têm qualquer tipo de valor ou dignidade especiais. (Talvez possam até vir a pensar que tal alegação seja uma forma de “especiesismo”). Outros terão a premissa (2) como suspeita. Podem estar inclinados a concordar que as pessoas humanas têm uma dignidade especial, mas sustentam que a fonte de tal dignidade se encontra em qualidades humanas tais como a racionalidade. No que respeita ao status das crianças e daqueles que sofrem de demência, o crítico poderia dar de ombros e se mostrar indiferente à objeção e simplesmente aceitar o fato de a dignidade humana não se estende a esses indivíduos, ou ainda argumentar que o fato de que crianças e pessoas afetadas por um colapso de suas faculdades mentais fazem parte de uma espécie cujos membros tipicamente possuem racionalidade basta para que mereçam um respeito especial, mesmo se eles próprios carecem desta qualidade enquanto indivíduos.<sup>6</sup> Outros julgarão duvidosa a premissa (2) porque consideram desprovida de clareza a explicação teísta da dignidade. Uma outra alternativa consiste em procurar uma explicação construtivista da dignidade, talvez vendo no status especial dos seres humanos algo que nós humanos decidimos estender uns aos outros. Talvez a alternativa não-teísta mais forte venha a ser alguma forma de não-naturalismo ético, na qual se afirma simplesmente que a alegação de que as pessoas têm uma dignidade especial constitui uma verdade *a priori*, que não exige explicação. Com efeito, essa é a decisão a ser tomada por uma forma não-teísta de platonismo.

O proponente do argumento bem pode concordar quanto a serem alegações sobre o status especial dos seres humanos verdadeiras *a priori*, e assim também

---

<sup>6</sup> N.T.: Neste ponto, fui forçado a fazer uma adaptação. O original traz a construção literalmente intraduzível “[...] *the critic might bite the bullet* [...]”, uma expressão corriqueira na literatura filosófica americana para se referir à atitude daqueles que aceitam o teor da objeção do oponente mas não suas consequências teóricas. É como se o filósofo criticado dissesse: “Sim, é isso mesmo. E daí? Não vejo problema”.

optar por alguma forma de platonismo. Contudo, o proponente do argumento notará que algumas verdades necessárias podem ser explicadas por outras verdades necessárias. O teísta acredita que estas verdades acerca do status especial dos seres humanos nos dizem algo a respeito do tipo de universo no qual os seres humanos se encontram. Dizer que os seres humanos são criados por Deus é o mesmo que dizer que a propriedade de ser uma pessoa não é uma característica efêmera ou acidental do universo, porque no fundo a realidade é, ela mesma, pessoal. (MAVRODES, 1986)

## 6. Argumentos morais práticos para a crença em Deus

Como já foi assinalado, a versão mais famosa e talvez a mais influente do argumento moral para a crença em Deus se encontra em Immanuel Kant (1788). O próprio Kant insistia em que o seu argumento não era um argumento teórico, mas um argumento fundado na razão prática. A conclusão do argumento não é “Deus existe” ou “Deus provavelmente existe”, mas “Eu (como agente racional e moral) devo acreditar que Deus existe”. Veremos, no entanto, que há algumas razões para pôr em dúvida a separação nítida de argumentos práticos dos argumentos teóricos.

A versão de Kant para o argumento pode ser apresentada de distintas maneiras, mas talvez a que se segue capture uma interpretação plausível do argumento. A moralidade é fundada na razão prática pura, e o agente moral deve agir com base em premissas que possam ser endossadas racionalmente como princípios universais. As ações morais não são, portanto, determinadas por resultados ou consequências mas pelas máximas em que se baseiam. Contudo, todas as ações, incluindo as ações morais, necessariamente voltam-se para fins. Kant argumenta que o fim ao qual as ações morais se voltam é “o maior bem”, o que vem a ser um mundo no qual tanto a virtude moral quanto a felicidade sejam maximizadas, sendo o valor da liberdade um valor contingente face ao da virtude. Para Kant, “dever implica poder”, e, nesse caso, se eu tenho uma obrigação de buscar o maior bem, devo acreditar que seja possível alcançar um tal bem. Contudo, devo buscar o maior bem apenas agindo de acordo com a moralidade; não se admitem atalhos para a felicidade. Isto parece requerer que eu acredite que a ação em conformidade com a moralidade terá eficácia causal para alcançar o maior bem. Contudo, é razoável crer que as ações morais serão eficazes nesse sentido apenas se as leis da causalidade tiverem sido instituídas de uma tal maneira que essas leis

sejam propícias à eficácia da ação moral. Certamente, ambas as partes componentes do maior bem parecem difíceis de atingir. Nós, seres humanos, temos fraquezas de caráter que parecem difíceis, quando não impossíveis, de superar mediante os nossos próprios esforços. Além disso, enquanto criaturas temos necessidades subjetivas que devem ser satisfeitas se formos felizes, mas temos poucas razões empíricas para pensar que tais necessidades serão satisfeitas por meio de ações morais, mesmo que tenhamos sucesso em nos tornar virtuosos. Se uma pessoa acredita que o mundo natural é simplesmente uma máquina não-moral e sem nenhum senso de propósito, então uma tal pessoa não teria nenhuma razão para crer que a ação moral pode ser exitosa, porque não há nenhuma razão *a priori* para pensar que a ação moral atingirá o maior bem e pouca razão empírica para crer nisto também. Kant conclui, portanto, que um agente moral deve “postular” a existência de Deus como uma pressuposição racional da vida moral.

Um problema deste argumento reside no fato de que muitas pessoas negarão que a moralidade requeira de nós que procuremos o maior bem no sentido de Kant. Mesmo se o maior bem kantiano parecer razoável como ideal, alguns lançarão a objeção de que não temos a obrigação de atingir um tal estado de coisas, mas meramente a de trabalhar no sentido de realizar a maior aproximação possível de um tal estado (*vide* ADAMS, 1987, p. 152). Sem o amparo divino, a perfeita virtude é talvez inalcançável, mas neste caso não podemos ser obrigados a realizar um tal estado se não existir um Deus. Talvez não possamos esperar que a felicidade seja apropriadamente proporcional à virtude no mundo real se Deus não existir, mas, nesse caso, nossa obrigação consistirá apenas em realizar tanta felicidade quanto possa ser obtida por meios morais. É fora de dúvida que Kant rejeitaria esta crítica, visto que, no seu entender, os fins da moralidade são oferecidos *a priori* diretamente à razão prática pura, e não somos livres para ajustar tais fins com base em crenças empíricas. Contudo, poucos filósofos contemporâneos partilhariam aqui da visão confiante de Kant quanto à razão, e, senso assim, a crítica tem força. O próprio Kant admite num dado momento que uma crença plena em Deus não é necessária de um ponto de vista racional, visto que é concebível que se possa procurar o maior bem com a simples crença na possibilidade da existência de Deus (KANT, 1781-1787, p. 651).

Uma outra maneira de interpretar o argumento de Kant concede uma ênfase amor sobre a conexão entre o desejo de felicidade de um indivíduo e a obrigação de fazer aquilo que é moralmente correto. A moralidade requer de mim o sacrifício de minha felicidade pessoal se isto for necessário para fazer aquilo que

é certo. E, no entanto, é um fato psicológico os seres humanos necessariamente desejarem a sua própria felicidade. Num tal estado, parece que agentes morais humanos serão dilacerados por aquilo que Henry Sidgwick chamou de “dualismo da razão prática” (1884, 401). A razão requer tanto que os seres humanos busquem sua própria felicidade como que a sacrifiquem. O próprio Sidgwick assinalou que só se existir um Deus poderemos esperar que este dualismo seja resolvido, para que aqueles que buscam agir de maneira moral possam ao fim e ao cabo também estar agindo para promover a sua própria felicidade e bem-estar (é interessante o fato de que o próprio Sidgwick não dá endosso a esse argumento, mas ele claramente vê este problema como parte integrante da atração exercida pelo teísmo). Um argumento contemporâneo semelhante a este foi desenvolvido por C. Stephen Layman (2002).

O crítico desta versão do argumento kantiano pode responder que a moralidade kantiana enxerga o dever como algo que deve ser feito independentemente das consequências e, assim sendo, uma pessoa verdadeiramente moral não pode fazer de seu comprometimento com a moralidade algo de aplicação contingente à obtenção da felicidade. De um ponto de vista kantiano, essa resposta parece correta; Kant afirma inequivocamente que as ações morais devem ser realizadas por dever e não a partir de qualquer desejo de recompensa pessoal. No entanto, especialmente para qualquer filósofo disposto a endossar qualquer forma de eudaimonismo, ver a mim mesmo fazendo, a bem do dever, o sacrifício daquilo que não posso deixar de desejar de fato parece problemático. Como afirma John Hare, “Se devemos endossar de todo o coração a conformação a longo prazo de nossas vidas, temos de ver essa conformação como sendo consistente com a nossa felicidade” (1996, p. 88).

A isto o crítico pode responder simplesmente aceitando o fato lamentável de que há algo de trágico e mesmo de absurdo acerca da condição humana. O mundo pode não ser o mundo que desejaríamos que fosse, mas isso não nos fornece qualquer razão para crer que ele seja diferente do que é. Se há uma tensão entre as demandas da moralidade e as do interesse próprio, então este pode ser simplesmente um fato bruto que deve ser encarado.

Esta resposta levanta uma questão que deve ser encarada por todas as formas de argumentos práticos ou pragmáticos em defesa da crença. Muitos filósofos insistem em que a crença racional deve ser fundamentada exclusivamente na evidência teórica. O fato de que seria melhor para mim acreditar em *p* por si só não me fornece nenhuma razão para acreditar em *p*. Esta crítica não tem por alvo apenas Kant, mas também todos os outros argumentos morais práticos. Por exemplo, Robert

Adams argumenta que se os seres humanos não acreditarem que há no universo uma ordem moral, eles ficarão desmoralizados na sua busca da moralidade, coisa que é moralmente indesejável (1987, p. 151). O ateuista poderia conceder o ponto de que o ateísmo é, um tanto, desmoralizante, mas negar que isso forneça qualquer razão para acreditar que há uma ordem moral no universo. De maneira semelhante, Linda Zagzebski (1987) argumenta que a moralidade não será uma empreitada racional a não ser que as ações boas aumentem a extensão do bem no mundo. Contudo, dado que as ações morais frequentemente envolvem o sacrifício da felicidade, não há nenhuma razão para acreditar que a ação moral aumentará a extensão do bem a não ser que exista um poder que transcenda a atividade humana ao laborar do lado do bem. Aqui, o ateuista pode alegar que a ação moral de fato aumenta a extensão do bem porque tais ações sempre aumentam a extensão do bom caráter pessoal. Contudo, mesmo que essa resposta fracasse, o ateuista poderá uma vez mais alegar que pode haver algo de trágico ou absurdo acerca da condição humana e que o fato de que podemos desejar que as coisas fossem diferentes não constitui uma razão para crer que sejam. Então, o problema deve ser encarado: seriam os argumentos morais meras formas racionalizadas de expressar o desejo de que nossa realização seja atingida?

O teuísta poderia responder de várias esse tipo de preocupação. A primeira coisa a ser dita é que o fato de que uma visão naturalista do universo implica que o universo deve ser trágico ou absurdo, se verdadeiro, seria por direito próprio uma conclusão importante e interessante. Contudo, deixando isso de lado, faz muita diferença a maneira como se interpreta o que poderíamos chamar de situação epistêmica de *background*. Se uma pessoa acredita que nossa evidência teórica favorece o ateísmo, então, parece plausível sustentar que se deveria manter uma visão naturalista, mesmo que, de um ponto de vista prático, fosse indesejável que o mundo tivesse uma tal natureza. Nesse caso, um argumento moral a favor da crença religiosa poderia ser julgado como a necessidade de ter nossos desejos realizados. Contudo, não parece ser dessa maneira que os defensores de um tal argumento prático veem a situação. Kant afirma que os limites da razão estabelecidos na *Crítica da Razão Pura* silenciariam todas as objeções à moralidade e à religião “de uma maneira socrática, a saber, por meio da prova mais clara da ignorância dos que lançam as objeções” (1781, 1787, p. 30, 530-531). De fato, a situação na realidade favorece o teuísmo, visto que Kant sustenta que a razão teórica enxerga valor no conceito de Deus enquanto ideal regulador, mesmo que a existência de Deus não possa ser proclamada teoricamente como sendo conhecimento. Se

apelarmos para a vontade de Deus para explicar o que acontece na ordem natural, acabamos por solapar tanto a ciência quanto a religião, visto que nesse caso não mais buscaríamos evidências empíricas para a causalidade e faríamos de Deus um objeto finito do mundo natural (1781, 1787, p. 562-563). Contudo, enquanto ideal regulador, o conceito de Deus é um conceito que a razão teórica considera útil: “A assunção de uma inteligência suprema, como a única causa do universo, mesmo no plano das ideias, pode, portanto, sempre beneficiar a razão e nunca a prejudicar” (1781, 1787, p. 560). Há um sentido no qual a própria razão teórica se inclina a afirmar a existência de Deus, porque ela deve pressupor que a realidade é cognoscível pela razão: “Se alguém deseja obter um conhecimento sistemático do mundo, deveria vê-lo como se tivesse sido criado por uma razão suprema” (KANT, 1786, p. 298). Embora a razão teórica não possa afirmar a existência de Deus, ela julga útil pensar no mundo natural como tendo os tipos de características que teria se Deus de fato existisse. Assim, se fundamentos racionais para a crença em Deus vêm da razão prática, a razão teórica não colocará nenhuma objeção.

Para Kant, o argumento da razão prática para a crença em Deus não é uma forma de satisfação de desejos porque o seu fundamento não é um desejo ou uma vontade arbitrários mas “uma necessidade real associada com a razão” (KANT, 1786, p. 296). Os seres humanos não se limitam a realizar especulações teóricas sobre o universo mas agentes. Não é sempre racional ou mesmo possível nos refrearmos da ação, e, no entanto, a ação pressupõe crenças sobre o modo de ser das coisas. Para uma boa leitura e defesa dessa interpretação de Kant acerca da relação entre a ação e a crença, confira Wood (1970, p. 17-25). Assim sendo, em alguns casos não é possível a suspensão do julgamento. O crítico pode argumentar que uma pessoa pode agir como se *p* fosse verdadeiro sem acreditar em *p*. Contudo, não resta claro que sempre possa ser seguido esse aconselhamento para que se distinga a ação baseada em *p* e a crença em *p*. Para começar, empiricamente parece se dar o caso de que uma maneira de adquirir uma crença em *p* consiste simplesmente em começar a agir como se *p* fosse verdadeiro. Por conseguinte, começar a agir como se *p* fosse verdadeiro é no mínimo embarcar numa linha de ação que torna mais provável a crença em *p*. Em segundo lugar, bem pode haver um sentido de “crença” segundo o qual “agir como se *p* fosse verdadeiro” é suficiente para constituir a crença. Obviamente esse é o caso conforme as explicações pragmatistas da crença. Mas, mesmo aqueles que rejeitam uma explicação pragmática geral da crença bem podem ver os atrativos de algo desse gênero no que diz respeito à crença religiosa. Muitos crentes religiosos sustentam que a melhor maneira de



medir a fé religiosa de uma pessoa é em termos das ações da pessoa. Assim, uma pessoa que esteja disposta a agir com base em uma crença religiosa, especialmente se as ações adotadas são arriscadas ou custosas, é verdadeiramente um crente religioso, mesmo que tal pessoa estiver cheia de dúvidas e ansiedade. Tal pessoa bem poderia ser vista como sendo mais genuinamente um crente do que uma pessoa que dá às doutrinas religiosas um assentimento “presunçoso”, mas que não esteja disposta a agir com base nelas.

Talvez a maneira correta de pensar nos argumentos morais não consista em vê-los como justificativas da crença que carecem de prova, mas como argumentos que ajustam o montante da evidência visto como necessário. Esta é a lição que algumas pessoas extrairiam do fenômeno da “invasão pragmática” que tem sido muito discutido na epistemologia recente. Aqui, segue um exemplo de invasão pragmática:

Você: Estou indo substituir o ventilador de teto da cozinha.

Esposa: Você desligou a fonte principal de energia elétrica da casa?

Você: Sim.

Esposa: Se você tiver esquecido, pode ser eletrocutado.

Você: É melhor eu voltar e checar.

(*vide* MCBRAYER, 2014; RIZZIERI, 2013)

Uma interpretação plausível deste cenário é a de que normalmente alegações como as que eu fiz, baseadas na memória, são justificadas e valem como conhecimento. Contudo, nesta situação, está em jogo algo mais sério porque minha vida está em risco, e meu conhecimento se perde porque a situação pragmática “invadiu” as condições normais do conhecimento para o orientadas pela verdade. A invasão pragmática é controversa e a ideia de uma tal invasão é rejeitada por alguns epistemologistas. Contudo, os defensores sustentam que é razoável considerar o que está em jogo do ponto de vista pragmático ao se considerar a evidência para uma crença subjacente a uma ação significativa (*vide* FANTI; MCGRATH, 2007). Se isto estiver correto, então parece razoável considerar a situação pragmática ao determinarmos o quanto de evidência é suficiente para justificar crenças religiosas. Em teoria, o ajuste poderia apontar para qualquer das duas direções, dependendo de que custos estão associados com um erro e de que lado do debate será afetado por esses custos.

Em todo o caso, não resta claro que os argumentos morais pragmáticos podem ser sempre claramente distinguidos dos argumentos morais teóricos. A razão para isso ser assim reside no fato de que em muitos casos a situação prática descrita parece ela mesma ser ou envolver um tipo de evidência para a verdade da crença que se intenta justificar. Considere, por exemplo, o argumento clássico de Kant. Uma coisa que o argumento de Kant faz é trazer à nossa atenção que seria enormemente estranho que os seres humanos são criaturas morais sujeitas a uma lei moral objetiva, mas também acreditar que o universo que os seres humanos habitam é indiferente à moralidade. Em outras palavras, a existência de pessoas humanas entendidas como seres morais pode por si só ser compreendida como uma evidência acerca do caráter do universo em que os seres humanos se encontram. Peter Byrne (2013, 1998) criticou os argumentos práticos com base no fato de que eles pressupõem algo semelhante à seguinte proposição: “O mundo provavelmente é organizado de uma maneira destinada a satisfazer as nossas necessidades humanas mais profundas”. Byrne argumenta que esta premissa provavelmente é falsa se não existir Deus e, sendo assim, argumentos que a tomam por assente parecem ser circulares. Contudo, não resta claro que só aqueles que já acreditam em Deus julgarão atraente esta premissa. A razão para isso é a de que os seres humanos são eles mesmos parte do universo natural, e parece ser uma característica desejável numa visão metafísica que ela explique (em vez de recusar a necessidade de explicar) aspectos da exigência humana que parecem reais e importantes.

Portanto, é provável que qualquer apelo a um argumento prático também venha a incluir um componente teórico, mesmo se tal componente não for sempre tornado explícito. No entanto, isto não significa que os argumentos morais não possuam algumas características importantes e distintivas. Para Kant, era muito importante que as crenças religiosas fossem derivadas da razão prática. Pois se a crença religiosa fosse fundada apenas na razão teórica, então tal crença deveria ser conforme “uma legislação extrínseca e arbitrária” (Kant, 1799, p. 131). Kant pensa que uma tal religião seria fundada no “medo e na submissão”, e que, assim sendo, é bom que a crença religiosa seja motivada principalmente por um ato moral livre por meio do qual “o fim último do nosso ser” nos seja apresentado (1790, p. 159). Afinal, qualquer argumento moral faz da crença religiosa algo de existencial: a questão não reside simplesmente no que eu creio que seja verdadeiro a respeito do universo mas em como eu viverei minha vida neste universo.

## 7. Conclusão

Parece claro que nenhuma versão do argumento moral constitui uma “prova” da existência de Deus. Cada versão encerra premissas que muitos pensadores sensatos rejeitam. Contudo, isso não significa que o argumento não tenha força. Poder-se-ia pensar que cada uma das versões procura explicitar o “custo” de rejeitar a conclusão. Alguns filósofos, certamente, estarão dispostos a arcar com este custo, e, de fato, têm razões independentes para fazê-lo. Contudo, certamente, seria interessante e importante se as pessoas se convencessem de que o ateísmo requer a rejeição completa do realismo moral, ou que requer que se abrace uma explicação implausível sobre como o conhecimento moral é adquirido. Para aqueles que pensam que alguma versão ou algumas versões são fortes, o peso cumulativo a favor da crença teísta pode ser aumentado por tais argumentos.

## Referência bibliográfica

- ADAMS, R. Moral Arguments for Theism. In: **The Virtue of Faith and Other Essays in Philosophical Theology**. New York: Oxford University Press, 1987, p. 144-163.
- ADAMS, R. **Finite and Infinite Goods**. New York: Oxford University Press, 1999.
- SAINT THOMAS AQUINAS. **Summa Theologica**. New York: Benziger Brothers, 1948.
- BAGGETT, D.; WALLS, J. **Good God: The Theistic Foundations of Morality**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- BAGGETT, D.; WALLS, J. **God and Cosmos: Moral Truth and Human Meaning**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- BYRNE, P. Moral Arguments for the Existence of God. In: ZALTA, E. N. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2013/entries/moral-arguments-god/>. Acesso em: 15 mai. 2022.
- BYRNE, P. **The Moral Interpretation of Religion**. Edinburgh, Edinburgh University Press, 1998.
- DENNETT, D. **Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon**. New York: Penguin, 2006.
- DEVINE, P. **Relativism, Nihilism, and God**. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1989.

- ENOCH, D. **Taking Morality Seriously: A Defense of Robust Realism**. Oxford: Oxford University Press, 2011.
- EVANS, C. S. **Natural Signs and Knowledge of God: A New Look at Theistic Arguments**. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- EVANS, C. S. **God and Moral Obligation**. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- FANTL, J.; MCGRATH, M. On Pragmatic Encroachment in Epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, 75(3): 558-589, 2007.
- FLEW, A. **The Presumption of Atheism and Other Philosophical Essays on God, Freedom, and Immortality**, New York: Barnes and Noble, 1976.
- GARCIA, R.; KING, N. **Is Goodness without God Good Enough? A Debate on Faith, Secularism, and Ethics**, Lanham, MD: Rowman and Littlefield Press, 2009.
- HARE, J. **The Moral Gap**. Oxford: Clarendon Press, 1996.
- HARE, J. **God and Morality: A Philosophical History**. Malden, MA: Blackwell, 2009.
- HARE, J. **Why Bother Being Good: The Place of God in the Moral Life**. Eugene, OR: Wipf and Stock, 2011.
- HARE, J. **God's Command**. New York: Oxford University Press, 2015.
- JAMES, W. **The Will to Believe and Other Essays in Popular Philosophy**. New York: Longmans Green and Co, 1907.
- KAHANE, G. Evolutionary Debunking Arguments. **Noûs**, 45(1): 103-125, 2014.
- KANT, I. **Critique of Pure Reason**. Trans. Norman Kemp Smith, New York: Macmillan, 1965.
- KANT, I. **Groundwork of the Metaphysic of Morals**. Trans H. J. Paton, New York: Harper and Row, 1964.
- KANT, I. *What Is Orientation in Thinking? In: BECK, L. W. (ed.) Critique of Practical Reason and Other Writings in Moral Philosophy*. Chicago: University of Chicago Press, 1949.
- KANT, I. **Critique of Practical Reason**. Trans. Lewis White Beck. Indianapolis, Indiana: Bobbs-Merrill, 1956.
- KANT, I. **Critique of Judgment**. Trans. James Creed Meredith. Oxford: Clarendon Press, 1952.
- KORSGAARD, C. **The Sources of Normativity**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.
- LAYMAN, C. S. God and the Moral Order. **Faith and Philosophy**, 19, 304-316, 2002.
- LEWIS, C. S. **Mere Christianity**. London: Collins, 1952.
- LINVILLE, M. The Moral Argument. *In: CRAIG, W. L.; MOORELAND, J. P. (ed.). The Blackwell Companion to Natural Theology*, first edition. West Sussex:

- Wiley-Blackwell, 2009.
- LIU, X. A Moral Reason to be a Mere Theist: Improving the Practical Argument. **International Journal for Philosophy of Religion**, 79(2): 113-132, 2016.
- MACKIE, J. **Ethics: Inventing Right and Wrong**. Hammondsworth: Penguin, 1977.
- MARTIN, M. **Atheism, Morality, and Meaning**. Amherst, NY: Prometheus Books, 2002.
- MAVRODES, G. Religion and the Queerness of Morality. In: AUDI, R.; WAINWRIGHT, W. J. **Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 213-226, 1986.
- MCBRAYER, J. Pragmatic Encroachment, Religious Belief, and Practice. **Notre Dame Philosophical Reviews**, March 19, 2014.
- MILL, J. **Nature, The Utility of Religion, and Theism**. Longmans, Green, Reader, and Dyer: London, 1874.
- MORRISTON, W. What if God Commanded Something Terrible? A Worry for Divine-command Meta-ethics. **Religious Studies**, 45(3): 249-267, 2009.
- NEWMAN, J. H. **An Essay in Aid of a Grammar of Assent**. London: Burns, Oates, and Co, 1870.
- NIETZSCHE, F. **The Genealogy of Morals**. Translated by Horace Barnett Samuel. New York: Courier Dover Publications, 2003.
- OSBORN, R. **Humanism and the Death of God: Searching for the Good After Darwin, Marx, and Nietzsche**. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- PLANTINGA, A. **Warranted Christian Belief**. New York: Oxford University Press, 2000.
- QUINN, P. **Divine Commands and Moral Requirements**. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- QUINN, P. Divine Command Ethics: A Causal Theory. In: IDZIAK, J. (ed.). **Divine Command Morality: Historical and Contemporary Readings**. New York: Edwin Mellen Press, 305-325, 1979.
- RASHDALL, H. The Moral Argument for Personal Immortality. In: **King's College Lectures on Immortality**. London: University of London Press, 1920.
- RITCHIE, A. **From Morality to Metaphysics: The Theistic Implications of our Ethical Commitments**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- RIZZIERI, A. **Pragmatic Encroachment, Religious Belief and Practice**. Kindle edition, Palgrave Macmillan, 2013.
- SCHELLENBERG, J. L. **Divine Hiddenness and Human Reason**. First edition. Ithaca: Cornell University Press, 1993.
- SIDGWICK, H. **Methods of Ethics**. London: Macmillan and Co, 1884.

- SORLEY, W. **Moral Values and the Idea of God**. Cambridge: Cambridge University Press, 1918.
- SHAFFER-LANDAU, R. Evolutionary Debunking, Moral Realism and Moral Knowledge. **Journal of Ethics and Social Philosophy**, 7(1): 1-37, 2012.
- STREET, S. A Darwinian Dilemma for Realist Theories of Value. **Philosophical Studies**, 127(1): 109-166, 2006.
- SWINBURNE, R. **The Existence of God**. 2nd edition. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TAYLOR, A. **The Faith of a Moralist**. London: Macmillan, 1930.
- TAYLOR, A. **Does God Exist?** London: Macmillan, 1945.
- WIELENBERG, E. On the Evolutionary Debunking of Morality. **Ethics** 120(3), p. 441-464, 2010.
- TAYLOR, A. **Robust Ethics: The Metaphysics and Epistemology of Godless Normative Realism**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- TAYLOR, A. **Value and Virtue in a Godless Universe**. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- WOLTERSTORFF, N. **Justice: Rights and Wrongs**, Princeton: Princeton University Press, 2007.
- WOOD, A. **Kant's Moral Religion**. Ithaca: Cornell University Press, 1970.
- ZAGZEBSKI, L. Does Ethics Need God? **Faith and Philosophy**, 4, p. 294-303, 2004.

# Argumentos Teleológicos para a Existência de Deus\*

Autoria: Del Ratzsch e Jeffrey Koperski

Tradução: Aluizio Couto

Revisão: Rodrigo Jungmann de Castro

Alguns fenômenos na natureza exibem tal requinte de estrutura, função ou interconexão que muitas pessoas julgaram natural enxergar, por trás desses fenômenos, uma mente deliberativa e dirigente. A mente em questão é tipicamente entendida como sobrenatural. Pensadores com inclinação filosófica, tanto no passado quanto no presente, esforçaram-se para moldar a intuição relevante em um raciocínio mais formal e logicamente rigoroso. Os argumentos teístas resultantes, em suas

---

\*RATZSCH, D. KOPERSKI, J. Teleological Arguments for God's Existence. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/teleological-arguments/>. Acesso em: 15 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on Teleological Arguments for God's Existence by Del Ratzsch e Jeffrey Koperski, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/teleological-arguments/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <https://plato.stanford.edu/entries/teleological-arguments/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry. Finally, we would like to thank to John Templeton Foundation for financially supporting this project.

várias formas lógicas, têm como foco compartilhado o plano, o propósito, a intenção e o desígnio, e são assim classificados como argumentos teleológicos (ou, frequentemente, como argumentos do ou para o desígnio).

Embora tenham contado ao longo dos séculos com defensores proeminentes, esses argumentos também atraíram críticas sérias de importantes pensadores antigos e contemporâneos. Encontram-se críticos e defensores não apenas entre filósofos, mas também em áreas científicas e outras disciplinas. Na discussão que se segue, variações importantes dos argumentos teleológicos serão distinguidas umas das outras e exploradas, críticas filosóficas tradicionais e outras críticas serão discutidas, e os desenvolvimentos contemporâneos mais importantes (argumentos do ajuste fino cósmico, teorias dos vários mundos e o debate a respeito do desígnio inteligente) serão mapeados. A discussão será concluída com um rápido exame de uma importante abordagem não inferencial ao assunto.

## 1. Introdução

Não é incomum que humanos tenham a intuição de que um acidente aleatório, sem planejamento e inexplicado simplesmente **não poderia** produzir ordem, beleza, elegância e o aparente propósito que experienciamos no mundo natural que nos rodeia. Como Cleanthes, interlocutor de Hume, expressa, parece que vemos “a imagem da mente refletida em nós a partir de inumeráveis objetos inanimados” na natureza (HUME, 1779 [1998], p. 35). E muitas pessoas julgam-se convencidas de que qualquer explicação para essa **qualidade que evoca uma mente** que não reconheça um papel causal para a inteligência, a intenção e o propósito não pode ser seriamente plausível.

Argumentos cosmológicos frequentemente partem do fato bruto de que há coisas que existem contingentemente e chegam a conclusões a respeito da existência de uma causa dotada do *poder* de responder pela **existência** dessas coisas contingentes. O raciocínio por trás de outros argumentos parte da premissa de que o universo nem sempre existiu e chega a uma causa que o fez existir. Argumentos teleológicos (ou *argumentos do desígnio*), em contraste, partem de um catálogo muito mais especializado de propriedades e terminam com uma conclusão a respeito da existência de um projetista ou *designer* dotado das propriedades intelectuais (conhecimento, propósito, entendimento, providência, sabedoria, intenção) necessárias para projetar as coisas que exibem as propriedades especiais em



causa. Em linhas gerais, então, argumentos teleológicos têm como foco encontrar e identificar vários traços da atuação de uma mente nas estruturas temporais e físicas da natureza, e também em seus comportamentos e cursos. A **ordem** de algum tipo significativo é comumente o ponto de partida dos argumentos do desígnio.

Argumentos “do tipo” desígnio não são, em geral, problemáticos quando baseados em coisas que a natureza claramente **não poderia produzir** ou **não produziria** (por exemplo, a maioria dos artefatos humanos), ou quando a agência inteligente é ela própria “natural” (humana, alienígena, etc.). Identificar traços de desígnio vindos de civilizações humanas “perdidas” ou mesmo de civilizações não humanas (via SETI) poderia, em princípio, ser incontroverso. Objeções às inferências que recorrem ao desígnio tipicamente surgem apenas quando o suposto projetista é algo mais exótico ou talvez sobrenatural.

Porém, apesar da variedade de espirituosas investidas críticas suscitadas pelos argumentos do desígnio, eles tiveram historicamente e continuam a ter disseminado apelo intuitivo, de fato, afirma-se, às vezes, que argumentos do desígnio são os mais persuasivos de todos os argumentos teístas puramente filosóficos. Repare que, enquanto os argumentos do desígnio têm sido tradicionalmente usados para apoiar o teísmo em detrimento do naturalismo metafísico, alguns desses argumentos podem ser relevantes para o panenteísmo, o pampsiquismo e outras perspectivas que envolvem a teleologia irredutível.

## 2. Padrões Inferenciais do Desígnio

Os argumentos históricos que nos interessam são precisamente os potencialmente problemáticos, inferências que partem de algumas características empíricas da natureza e concluem em favor da existência de um projetista. Um segundo passo que, embora separável, é padrão, o passo da *teologia natural* envolve a identificação do projetista com Deus. Tal passo é frequentemente dado por meio de propriedades e poderes particulares requeridos pelos objetos projetados. Embora o argumento tenha mostrado sua maior influência durante o século XVIII e o início do século XIX, ele remonta ao menos aos gregos e, de forma extremamente resumida, compõe uma das Cinco Vias de Aquino. Cleantes, interlocutor de Hume (1779 [1998], p. 15), deu ao argumento uma formulação preliminar mais completa e muito elegante.

Entretanto, permanece a pergunta a respeito da estrutura formal de tais argumentos. Que tipo de lógica está sendo empregada? No fim, a pergunta não admite apenas uma única resposta. Várias respostas diferentes serão examinadas nas seções seguintes.

## 2.1. Argumentos do Designio por Analogia: Esquema 1

Argumentos do designio são rotineiramente classificados como argumentos **por analogia**, vários paralelos são feitos entre artefatos humanos e certas entidades naturais e, pensa-se, esses paralelos apoiam conclusões paralelas a respeito da causação operativa em cada caso. O esquema tipicamente associado ao argumento é aproximadamente o seguinte:

### Esquema 1:

1. A entidade *e*, que está dentro da natureza (ou o cosmo, ou a própria natureza), é **semelhante** a dado artefato humano *a* (por exemplo, uma máquina) nas características relevantes **R**;
2. *a* tem **R** precisamente **porque** é produto do designio deliberado da parte de um agente humano;
3. Efeitos **semelhantes** tipicamente possuem causas **semelhantes** (ou explicações **semelhantes**, condições de existência **semelhantes**, etc.);

Portanto,

4. É (altamente) provável que *e* tem **R** precisamente por ser também um produto do designio deliberado de uma agência inteligente e, em aspectos relevantes, **semelhante** à humana.

As características e propriedades relevantes **R** são referidas alternadamente por *propriedades teleológicas* ou por **marcas** ou **sinais** de designio, e objetos com essas propriedades são às vezes referidos por *objetos teleológicos*. Por simplicidade e uniformidade da discussão, falarei simplesmente em termos de “**Rs**”.

### 2.1.1. Objeções Humeanas

Essa forma argumentativa geral, em vários de seus passos-chave, foi criticada muito vigorosamente por Hume. (A discussão crítica primária de Hume está contida em Hume (1779 [1998]). As respostas de Hume são amplamente entendidas como a refutação filosófica paradigmática dos argumentos do designio tradicionais.) Contra (1), Hume argumentou que a analogia não é muito boa - que a natureza e as várias coisas que há nela não se assemelham **muito** a artefatos humanos, exibindo diferenças substanciais, por exemplo, objetos vivos *versus* não vivos, autossustentáveis *versus* os que não são autossustentáveis. De fato, enquanto os defensores dos argumentos do designio frequentemente citavam similaridades entre, por um lado, o cosmo, e, por outro, máquinas humanas, Hume sugeriu (talvez de modo apenas parcialmente irônico) que o cosmo se assemelhava muito mais a um organismo vivo do que a uma máquina. Mas se a dita semelhança é, em aspectos relevantes, distante, segue-se que a inferência em causa será logicamente frágil. E embora (2) possa ser verdadeira em casos específicos de artefatos humanos **a**, tal fato só se torna relevante para fenômenos naturais e via (3), que sustenta a transferência da atribuição-chave. Contra (3), Hume argumentou que inúmeras explicações alternativas possíveis poderiam ser dadas a respeito de entidades na natureza supostamente projetadas - o acaso, por exemplo. Assim, mesmo se (1) **fosse** verdadeira e mesmo se houvesse semelhanças importantes, o argumento conferiria pouca força probabilística à conclusão.

De maneira mais geral, Hume também argumentou que mesmo se algo como a conclusão apresentada (4) fosse estabelecida, isso deixaria o argumentador distante de qualquer coisa parecida com concepção tradicional de Deus. Por exemplo, males naturais ou projetos aparentemente sub-ótimos podem sugerir, por exemplo, um projetista amador ou um comitê de projetistas amadores. E caso fenômenos instrumentais para a produção de males naturais (por exemplo, microrganismos causadores de doenças) apresentarem vários dos **Rs**, então eles presumivelmente deveriam ser colocados na conta do projetista, o que teria o efeito de erodir ainda mais a semelhança do projetista com a deidade totalmente boa da tradição. E mesmo os dados empíricos mais impressionantes poderiam estabelecer apropriadamente apenas poder e sabedoria finitos (embora talvez enormes) em vez do poder e sabedoria infinitos tipicamente associados à divindade. Mas mesmo se fosse

concedida alguma substância à conclusão do argumento do desígnio, isso, sugere Hume, apenas geraria um regresso. O próprio agente projetista demandaria uma explicação, exigindo em última instância uma sequência de inteligências análogas anteriores produzindo inteligências. E mesmo se fosse estabelecida a existência de um **projetista** de coisas materiais, isso ainda não estabeleceria automaticamente a existência de um **criador** da matéria que é moldada. E dado que argumentos por analogia são um tipo de indução (*vide* verbete **analogia e raciocínio analógico**), a conclusão, mesmo se estabelecida, seria apenas estabelecida em um grau de probabilidade talvez insignificante. Além disso, não poderíamos fundamentar qualquer indução a respeito do nosso cosmo a partir de um indispensável, porém ausente, repositório de experiências de outros cosmos tidos como deliberadamente projetados e muito semelhantes ao nosso em características relevantes - pela simples razão de que este universo é nossa única amostra. Por fim, a fração deste cosmo (tanto espacial quanto temporalmente) disponível à nossa inspeção é extraordinariamente pequena - não é uma base promissora para uma conclusão geral do ponto de vista cósmico. Hume concluiu que, embora o argumento possa oferecer alguns fundamentos limitados para pensar que **“a causa ou causas da ordem no universo provavelmente guarda alguma remota analogia com a inteligência humana”** (HUME, 1779 [1998], p. 88, ênfase de Hume) - e isso não é uma implicação trivial - nada diferente disso é estabelecido.

Historicamente, nem todos concordaram que Hume ferira o argumento de modo fatal. Simplesmente não é verdade que inferências explicativas não podem se estender, de modo apropriado, para além do que meramente se exige para efeitos já conhecidos. Como um exemplo bastante geral, baseado nas poucas observações que os humanos fizeram durante um período cosmicamente breve e em uma parte espacialmente minúscula do cosmo, Newton teorizou que **todas** as porções de matéria em **todas** as épocas e em **todos** os lugares atraíam **todas** as outras porções de matéria. Não havia nada logicamente suspeito aqui. De fato, considerações de simplicidade e uniformidade, que têm considerável e merecido prestígio científico, fazem pressão em favor de tais generalizações.

Mas Hume certamente identificou partes importantes no argumento que merecem exame detalhado. Em primeiro lugar, quaisquer dois (grupos de) objetos têm infinitas propriedades em comum e também diferem em infinitos aspectos. Se é ou não o caso de artefatos e objetos naturais serem semelhantes de maneiras que apoiariam a transferência de atribuições de desígnio dos primeiros para os últimos é algo que depende exatamente de quais são os **Rs** relevantes. Em segundo

lugar, se realmente há meios de produzir **Rs** de modo independente de qualquer *input* mental é frequentemente uma questão empírica que não pode ser resolvida de maneira alguma por simples estipulação. Por outro lado, a relevância de alguns comentários do próprio Hume depende de os argumentos do desígnio mais fortes serem ou não argumentos por analogia. E se são corretas algumas das sugestões de Hume a respeito do caráter indefinido de qualquer projetista inferido pelo argumento é algo que dependerá dos **Rs** específicos e do que pode ou não ser em última instância dito a respeito do que se exige para sua produção.

### 2.1.2. Problemas a Respeito de **R**: Rodada 1

Questões-chave, então, incluem: quais são os **Rs** relevantes tipicamente citados? Esses **Rs** genuinamente sinalizam propósito e desígnio? Qualquer que seja a resposta, como se **mostra** que ela é o caso? Os **Rs** específicos em questão são obviamente centrais para os propósitos do argumento do desígnio. Embora a categoria geral subjacente seja, mais uma vez, algum tipo especial de ordenamento e organização, os aspectos específicos têm variado muito historicamente. Entre os mais diretamente empíricos estão, *inter alia*, uniformidade, engenhosidade, ajuste de meios a fins, complexidade particularmente extraordinária, tipos particulares de funcionalidade, delicadeza, integração de leis naturais, improbabilidade e a aptidão (ajuste fino) do reino inorgânico para o suporte à vida. Várias propostas problemáticas, com conteúdo empírico mais remoto e conotações axiológicas, também foram avançadas, incluindo a inteligibilidade da natureza, a direcionalidade dos processos evolutivos, características estéticas (beleza, elegância e similares), propósito aparente, valor (incluindo a aptidão do nosso mundo para abrigar a existência do valor e da prática morais) e a pura elegância de muitas das coisas que encontramos na natureza.

Muitos dos **Rs** específicos que foram apresentados ao longo da história se mostraram vulneráveis a críticas substantivas e frequentemente se tornaram, com o passar do tempo, mais e mais vulneráveis. Especificamente, embora fosse evidente que vários '**as**' tinham o caráter **R** em virtude de sua produção (humana) intencional, era muito mais difícil estabelecer que toda ou qualquer outra ocorrência de **R** provavelmente também devia sua existência à intenção. Como diz a história padrão, a ciência adquiriu cada vez mais compreensão de como a natureza, sem ser ajudada por intenção deliberada e planejamento, pode produzir praticamente qualquer **R** proposto, e assim, embora (2) possa continuar valendo para praticamente

qualquer artefato humano a dotado de qualquer **R** intencional que se possa imaginar, (3) - e a inferência para (4) - se tornou progressivamente menos defensável. O desígnio, nessa perspectiva, poderia ser gradualmente afastado por meio de outras explicações.

## 2.2. Argumentos Dedutivos do Desígnio: Esquema 2

Mas alguns defensores de argumentos do desígnio estavam em busca de uma intuição mais profunda. A intuição que eles tentavam capturar envolvia propriedades que, por sua própria natureza, constituíssem algum grau de evidência em favor do desígnio - propriedades que não fossem, por qualquer razão, apenas ocorrentes frequentes em instâncias de desígnio. Chamou-se a atenção para esses **Rs** específicos não apenas porque tais propriedades calhavam de, com frequência ou mesmo sempre, ser produzidas por agentes capazes de desígnio. (Montanhas de lixo satisfazem **essa** descrição.) Os defensores estavam convencidos de que, por mérito próprio, os **Rs** apropriados refletiam e evocavam diretamente a cognição; que isso sugeria, de maneira direta, a presença da **mente**; que podíamos ver quase diretamente que eles eram o **tipo** geral de coisas que uma mente **poderia gerar** ou **geraria**, e que, conseqüentemente, eles não dependiam, para sua força evidencial, de conjunções constantes previamente estabelecidas ou outras associações com instâncias conhecidas de desígnio. Quando vemos uma versão em texto do Discurso de Gettysburg, aquele texto diz **mente** de uma maneira totalmente não relacionada com qualquer **indução** ou **analogia** a partir de contatos prévios com textos. Era esse tipo de testemunho da ocorrência de uma mente e de um desígnio que alguns defensores históricos de argumentos do desígnio acreditavam ter encontrado em alguns **Rs** observados na natureza - uma confirmação que não tinha qualquer dependência na indução ou na analogia. Popularmente, beleza, propósito e, em geral, **valor**, especialmente quando estes ocorriam em conjunto com a complexidade delicada, eram intuitivamente tidos como marcas do desígnio. A ordem intrincada, dinâmica, estável e funcional do tipo que encontramos na natureza era frequentemente colocada nessa categoria. Pensava-se que tal ordem sugeria a presença de mentes no sentido de que ela parecia, de maneira quase autoevidente, o gênero de coisa que uma mente - e, na medida do que definitivamente se sabia, apenas uma mente - era propensa a produzir. Era uma propriedade cuja **qualidade de ecoar uma mente de fundo** nós poderíamos, sem hesitação, atribuir a uma intenção.

A despeito das objeções iniciais de Hume de que as coisas na natureza não são muito semelhantes a artefatos como máquinas, a maior parte das pessoas (incluindo oponentes dos argumentos do desígnio) mais familiarizadas com as complexidades assombrosas da natureza admitem livremente que a natureza é abundante em coisas que **parecem** projetadas - **moldadas** intencionalmente. Francis Crick (que não era nenhum entusiasta do desígnio), por exemplo, emitiu uma advertência a seus colegas biólogos:

Os biólogos devem sempre ter em mente que aquilo que eles veem não foi projetado, mas é algo que evoluiu. (CRICK, 1988, p. 138)

Juntamente com essa percepção de que há sugerida uma mente de fundo, veio um princípio adicional - o de que as características sugestivas da presença de uma mente ou de uma intenção moldadora (aquelas que se **assemelham** ou têm a forma de um projeto [*design-like*]) eram palpáveis demais para terem sido geradas por meios não intencionais.

Isso permite a especificação de um segundo padrão de inferência do desígnio:

## Esquema 2:

1. Algumas coisas na natureza (ou a própria natureza, o cosmo) se assemelham a um projeto (exibem um caráter **R** que ecoa cognição e cuja forma é típica da intenção);
2. Propriedades (**R**) que se assemelham a um projeto não são passíveis de produção por meios naturais (não guiados), ou seja, qualquer fenômeno exibindo esses **Rs** tem de ser produto de desígnio intencional;

Portanto,

3. Algumas coisas na natureza (ou a própria natureza, o cosmos) são produtos de desígnio intencional. E, claramente, a capacidade para o desígnio intencional exige agência de algum tipo.

Repare que a referência **explícita** aos artefatos humanos não está mais no argumento e que ele não é mais comparativo, tendo agora se tornado essencialmente dedutivo. Alguns argumentos foram historicamente formulados com a pretensão de serem argumentos desse tipo. Considere as muito reproduzidas passagens de abertura de *Natural Theology* (1802), de William Paley:<sup>7</sup>

Ao cruzar uma várzea, suponha que eu me deparasse com uma *pedra* e que me fosse perguntado como ela fora parar lá. Possivelmente, eu poderia responder que, tanto quanto sabia, ela lá havia estado desde sempre; não seria, talvez, muito fácil mostrar a absurdidade dessa resposta. Mas suponha que eu tivesse encontrado um *relógio* no chão e que me fosse questionado como o relógio calhara de estar naquele lugar. Eu dificilmente recorreria à resposta que anteriormente ofereci, a de que, tanto quanto sabia, o relógio havia lá estado desde sempre. No entanto, por que essa resposta não serviria para o relógio tal como serve para a pedra? Por precisamente esta razão e por nenhuma outra: quando inspecionamos o relógio, percebemos - o que não poderíamos descobrir na pedra - que suas várias partes são concebidas e reunidas para um propósito [...] [Feita a necessária] observação do mecanismo ... a inferência que pensamos ser inevitável é a de que o relógio tem de ter tido um feitor. [...] Cada observação feita em nosso primeiro capítulo a respeito do relógio pode, de maneira estritamente apropriada, ser repetida a respeito do olho, a respeito dos animais, a respeito das plantas, a respeito, de fato, de todas as partes organizadas das obras da natureza. [...] O *olho* [...] sozinho seria suficiente para sustentar a conclusão

---

<sup>7</sup> A interpretação de Paley feita a seguir é um tanto controversa. Em alguns momentos posteriores de *Natural Theology*, a linguagem de Paley soa muito comparativa (*vide* PALEY, 1802 [1963], p. 37-). Repare, também, que ele foi acusado de plagiar esse material do autor holandês Bernard Nieuwentyt (JANTZEN, 2014, p. 168-69).



que dele derivamos quanto à necessidade de um Criador inteligente. [...].

Embora o argumento de Paley seja rotineiramente interpretado como um argumento por analogia, ele contém uma exposição informal do tipo de argumento exposto logo acima. Paley prossegue por dois capítulos discutindo o relógio, discutindo suas propriedades indicadoras de desígnio, destruindo potenciais objeções à conclusão de que há desígnio no relógio e discutindo o que pode e o que não pode ser concluído sobre o projetista do relógio. É apenas nessa altura que entidades da natureza ou seja, o olho, aparecem no horizonte. Obviamente, Paley não atribui excessiva importância à tarefa de persuadir seus leitores a conceder que o relógio é realmente projetado e tem um projetista. Ele está, na verdade, estabelecendo as bases e procedimentos a partir dos quais e pelos quais devemos e não devemos raciocinar sobre projetos e projetistas. Daí o uso que Paley faz do termo “inferência” em conexão com o projetista do relógio.<sup>8</sup>

Uma vez de posse dos princípios relevantes, no capítulo 3, de *Natural Theology - Application of the Argument* - Paley **aplica o mesmo** argumento (*versus* apresentar-nos à outra metade do argumento por analogia) às coisas na natureza. Os casos, respectivamente, dos artefatos humanos e da natureza representam duas instâncias independentes de inferência:

até o limite, o raciocínio é igualmente claro e certo tanto em um caso quanto no outro. (PALEY, 1802 [1963], p. 14)

Mas as instâncias são instâncias do **mesmo** passo inferencial:

a comprovação de que o olho foi feito para a visão e a de que o telescópio foi feito para auxiliá-la é precisamente a mesma. (PALEY, 1802 [1963], p. 13)

---

<sup>8</sup> A esse respeito, ver também Glass e Wolfe (1986, p. 17-19). Veja, também, McPherson (1965, p. 79) e Sober (1993, p. 34-35).

O relógio certamente desempenha um papel óbvio e crucial - mas como uma instância paradigmática de desígnio, e não como o fundamento analógico para uma comparação inferencial.

O esquema 2, que não é estruturado analogicamente, não seria vulnerável aos problemas que incidem sobre a analogia,<sup>9</sup> e, por não ser indutivo, reivindicaria para sua conclusão mais do que a mera probabilidade. Isso não é acidental. De fato, tem-se argumentado que Paley estava ciente dos ataques anteriores de Hume aos argumentos por analogia em favor do desígnio, tendo deliberadamente estruturado seus argumentos a fim de evitar as dificuldades centrais (GILLISPIE, 1990, p. 214-229).

### 2.2.1. Avaliando o Argumento do Esquema 2

Em primeiro lugar, como avaliar as premissas afirmadas por esse esquema? A premissa (5), ao menos, não é particularmente controversa mesmo hoje. A advertência de Crick aos biólogos, que vimos acima, seria inócua se não houvesse a tentação de fazer atribuições ao desígnio, e mesmo um oponente contemporâneo tão implacável contra os argumentos do desígnio como Richard Dawkins caracterizou a biologia assim:

o estudo de coisas complicadas que dão a impressão de terem sido projetadas para um propósito. (DAWKINS, 1987, p. 1)

A biologia contemporânea, feita no dia-a-dia, é abarrotada de termos como “projeto”, “máquina”, “propósito” e outros que vão na mesma direção. Como o historiador da ciência Timothy Lenoir comentou:

O pensamento teleológico tem enfrentado oposição firme da biologia moderna. E, mesmo assim, em quase todas as áreas de pesquisa, os biólogos enfrentam dificuldades para encontrar uma linguagem

---

<sup>9</sup> Como Elliot Sober repara, se o argumento não for um argumento por analogia, “as críticas de Hume perdem totalmente sua força” (SOBER, 1993, p. 33).

que não impute propósito às formas viventes. (LENOIR, 1982, p. IX)

Independente de fenômenos biológicos particulares serem projetados ou não, sua semelhança com um projeto é forte o suficiente para que a linguagem do desígnio não apenas se encaixe extraordinariamente bem a sistemas vivos, mas para que ela também esteja na base do surgimento de concepções teóricas úteis.<sup>10</sup> Defensores dos argumentos do desígnio afirmam que o motivo pelo qual teorizar **como** se os organismos fossem projetados tem tanto sucesso é o fato de que os organismos são **de fato** projetados. Os que se opõem a isso diriam que todos os conceitos teleológicos em biologia devem, de uma maneira ou outra, ser reduzidos à seleção natural.

No entanto, o princípio (6), segundo o qual as propriedades centrais que aparentam ser parte de um projeto não são passíveis de produção por meios naturais não guiados, será mais problemático dentro da biologia evolutiva. Qual poderia ser a justificativa racional para (6)? Há duas possibilidades gerais.

**1. Empírica: indução.** Essencialmente, a indução envolve o estabelecimento de que algum princípio vale no interior do nosso/a conhecimento/experiência (esses casos são as **amostras**) e, sujeita a algumas restrições, a generalização do princípio de modo a abranger áreas relevantes que estão além daquele domínio (os casos **teste**). A tentativa de estabelecer a universalidade de uma conexão entre ter os **Rs** relevantes e ser um produto da mente, feita com base em uma conexão consistentemente observada entre ter os **Rs** relevantes e ser o produto da mente em todos os casos (ou na maior parte) nos quais o **R** era manifesto e sabíamos se o fenômeno em questão era ou não um produto da mente, constituiria uma generalização indutiva.

Essa abordagem sofreria de diversas fraquezas. As coisas que exibem **R** e das quais podemos dizer que sabíamos se eram ou não projetadas, seriam, quase sem exceção, artefatos humanos, ao passo que o fenômeno ao qual a generalização se estenderia seria quase sempre composto de coisas que estão em uma categoria muito diferente, coisas na natureza. E, obviamente, a generalização em causa

---

<sup>10</sup> “[Na Alemanha do começo do século XIX], um corpo teórico bastante coerente, baseado na abordagem teleológica, estava desenvolvido. Ele forneceu uma fonte constantemente fértil para o avanço das ciências biológicas em várias frentes de pesquisa diferentes” (LENOIR, 1982, p. 2). John Hedley Brooke e outros avançam pontos similares.

poderia, na melhor das hipóteses, estabelecer no máximo uma probabilidade, que aliás seria bem modesta.

**2. Conceitual.** Pode-se sustentar que (6) é conhecida a partir da mesma maneira conceitual, praticamente *a priori*, em que **sabemos** que livros-texto não são produzidos por processos naturais não guiados por uma mente. E nossa convicção aqui não é baseada em uma mera indução a partir de experiências anteriores com textos. Textos carregam consigo marcas essenciais de uma mente, e, de fato, ao entendermos um texto, temos ao menos acesso parcial à mente ou às mentes envolvidas. Vários artefatos de origem alienígena (caso existam), e com os quais não tivemos qualquer experiência prévia, poderiam fazer parte dessa categoria também. De forma parecida, tem sido sustentado que, por vezes, nós reconhecemos imediatamente que a ordem de certo tipo é exatamente um sinal de que há mente e intenção.

De modo alternativo, poderia ser argumentado que, embora haja uma ligação conceitual genuína entre os **Rs** apropriados e a mente, o desígnio, a intenção, etc., nosso **reconhecimento** dessa ligação é tipicamente desencadeado por experiências específicas com artefatos, ou que nossa percepção dessas conexões em seus aspectos profundos é mais nítida a partir de considerações envolvendo artefatos. (Aristóteles e Galileu sustentaram um ponto correlato a respeito da nossa aquisição do conhecimento dos princípios gerais que governam a natureza.) Nessa perspectiva, uma vez que a verdade de (6) torna-se manifesta através das experiências com artefatos, a correção de sua aplicação mais geral se tornaria clara. Isso poderia explicar por que tantos defensores dos argumentos do desígnio - tanto no passado quanto no presente - parecem acreditar que, para ganhar assentimento quanto ao desígnio, eles devem apenas **apresentar** uns poucos exemplos e afetar um semblante de quem se impressiona.

De qualquer maneira, o princípio (6), ou algo parecido, seria algo com o qual as inferências relevantes em favor do desígnio teriam início. Uma investigação adicional de (6) exige olhar mais de perto os **Rs** que (6) envolve.

### 2.2.2. Problemas a Respeito de R: Rodada 2

Uma coisa que dificulta as avaliações gerais dos argumentos do desígnio é o fato de a força evidencial de **Rs** específicos ser afetada pelo contexto de sua ocorrência. Especificamente, propriedades que, em artefatos conhecidos, claramente

parecem constituir marcas de desígnio, com frequência parecem ter menos força evidencial fora de seu contexto original. Por exemplo, nós tipicamente interpretamos a enorme complexidade presente em algo que sabemos ser um artefato manufaturado como uma característica deliberadamente planejada e produzida. Mas a mera complexidade em contextos nos quais julgamos não haver artefatos (o arranjo preciso das agulhas de pinheiro no chão de uma floresta, por exemplo) não parece ter a mesma força. No caso de objetos naturais com evidente ausência de artificialidade, é menos claro que essa complexidade - e também os outros **Rs** empíricos tradicionais - indiquem intenção, plano e propósito. Da mesma forma, linhas absolutamente retas em um artefato são tipicamente resultado de intenção deliberada. Que as linhas retas percorridas pelos raios de luz também o sejam soa a muitos como algo bem menos óbvio.

Além disso, mesmo nesses dois contextos - artefato e natureza - os vários **Rs** exibem graus variados de força evidencial. Por exemplo, mesmo em um artefato, a mera complexidade, seja ela de qualquer grau, comunica menos claramente a intenção do que uma frase entalhada. Como a maioria dos críticos dos argumentos do desígnio apontam, os exemplos encontrados da natureza não são do tipo “frase entalhada”.

Há dois resultados cruciais aqui. Em primeiro lugar, caso se leve em conta somente a complexidade, essa complexidade pode não comunicar tão claramente a presença de intenção. Em segundo lugar, embora a presença de propósito e valor genuínos possa constituir evidência persuasiva de um projetista, estabelecer que as características empíricas em causa realmente indicam propósito e valor genuínos - e não apenas, digamos, funcionalidade - parece a muitos algo difícil, isso se não for impossível.<sup>11</sup>

### 2.2.3. As Lacunas e Seus Descontentes

A ambiguidade evidencial praticamente desapareceria caso ficasse claro que não há meios possíveis de produzir alguns **R** de modo independente da intenção deliberada. Parte do poder persuasivo de (6) veio, historicamente, da ausência de

---

<sup>11</sup> Para tentativas de argumentação em defesa da teleologia na natureza, confira Boyle (1688) e Janet (1844).

qualquer explicação causal alternativa plausível e de caráter não intencional para os **Rs** tradicionais. Esses casos são, frequentemente, vinculados às supostas lacunas na natureza - fenômenos para os quais, tal como se afirma, não pode haver qualquer explicação puramente natural, havendo então uma lacuna entre as capacidades de produção da natureza e o fenômeno em causa. (Por exemplo, as capacidades não guiadas da natureza estão aquém daquelas capacidades exigidas para a produção de um rádio. Assim, quando vemos um rádio, sabemos que algo diferente - a agência humana - esteve envolvido em sua produção.) Assume-se geralmente que razões em favor do desígnio que se baseiam na suposta inabilidade da natureza de produzir determinados fenômenos recorrem, explícita ou implicitamente, à agência sobrenatural, e essas razões são tipicamente descritas como argumentos do tipo “Deus das lacunas” - uma descrição geralmente usada de forma pejorativa.

Mas a evidência de desígnio na natureza não implica, automaticamente, que há lacunas. O desígnio já de início incorporado à natureza não exigiria intervenções adicionais em seu fluxo histórico, e assim não haveria qualquer lacuna. Mas uma vez que a divisão artefato/natureza é paralela à divisão lacuna/ausência de lacuna, uma maneira em que a implausibilidade dos modos alternativos de produção poderia se tornar excepcionalmente clara é a seguinte: se **R** fosse associado a uma lacuna nas capacidades da natureza - se o curso não guiado da natureza realmente não pudesse produzir ou não produzisse **R**, e no entanto ainda víssemos **R** na “natureza”. Em um caso assim, o apelo à agência seria praticamente inevitável.

A posição de que **há** lacunas na natureza não é, inerentemente, irracional - e ela pode, aparentemente, ser uma questão empírica legítima. Porém, embora as lacunas possam fortalecer bastante os argumentos do desígnio, elas têm suas próprias dificuldades. Lacunas são geralmente fáceis de identificar quando nos deparamos com artefatos. Porém, por mais que elas possam estar presentes na natureza, **estabelecer** sua existência nela é algo que, no mais das vezes, pode ser feito (pela ciência, ao menos) apenas indiretamente - via considerações probabilísticas, supostas limitações nas habilidades da natureza, etc.

Várias possíveis dificuldades estão à espreita aqui. Lacunas na natureza sugeririam, mais uma vez, agência sobrenatural, e alguns pensam que a ciência opera sob a exclusão obrigatória da agência sobrenatural. Essa proibição, comumente conhecida como *naturalismo metodológico*, é frequentemente considerada (erradamente, argumentam alguns) como característica obrigatória da ciência

genuína<sup>12</sup>. Limitações “estabelecidas” tanto à ciência quanto à natureza podem ser e foram superadas no passado. A possibilidade de descoberta (ou postulação) de meios “naturais” alternativos de produção constituiria uma ameaça permanente a qualquer argumento que em parte se baseasse na percepção da ausência de tais meios. E o histórico irregular das supostas lacunas fornece ao menos uma nota de advertência. Essas considerações irão dificultar tentativas de estabelecer com firmeza, do ponto de vista empírico, o desígnio com base nos tipos de propriedade que comumente encontramos na natureza.

As supostas lacunas tipicamente desaparecem, obviamente, por meio de novas propostas de teorias científicas que postulam maneiras de produção natural de fenômenos que, pensava-se previamente, estavam além das capacidades da natureza. O exemplo mais óbvio disso, claramente, é a teoria da evolução de Darwin e suas descendentes.

### **2.3. Inferência para a Melhor Explicação/Argumentos Abdutivos do Desígnio: Esquema 3**

Alguns filósofos da ciência afirmam que, em vários exemplos científicos, empregamos uma “inferência para a melhor explicação” (IME).<sup>13</sup> A ideia básica é que caso uma entre algumas explicações concorrentes seja, tudo considerado, superior às outras em aspectos importantes - probabilidade, poder e escopo explicativos, adequação causal, plausibilidade, amparo evidencial, encaixe em teorias já aceitas, poder de predição, fecundidade, precisão, poder unificador e outros aspectos do gênero - estamos então justificados (provisoriamente) a aceitar essa concorrente como a explicação correta dada a evidência em questão (LIPTON, 1991, p. 58). Alguns defensores veem os argumentos do desígnio como inferências para a melhor explicação, considerando que as explicações que recorrem ao desígnio

---

<sup>12</sup> Consulte Ratzsch (2001, cap. 8).

<sup>13</sup> De fato, John Foster afirma que: “A **única** forma racional primitiva de inferência empírica é a inferência para a melhor explicação” (FOSTER, 1982-1983, p. 89, ênfase minha). Em um trabalho posterior, a mesma linha aparece novamente, mas com a adição de “(não dedutiva)” após “empírica” (FOSTER, 1985, p. 227).

- quaisquer que sejam suas fragilidades - são, *prima facie*, superiores ao acaso, à necessidade, à evolução guiada pelo acaso, ou a qualquer outra coisa.

Um esquema geral aplicado neste contexto nos daria o seguinte:

### Esquema 3:

1. Algumas coisas na natureza (ou a própria natureza, o cosmo) exibem requintada complexidade, ajuste delicado de meios a fins (e outras características **R** relevantes);
2. A hipótese de que essas características são produtos de desígnio deliberado e intencional (Hipótese do Desígnio) as explicaria adequadamente;
3. De fato, a hipótese de que essas características são produtos de designio deliberado e intencional (Hipótese do Desígnio) é, tudo considerado, a melhor explicação disponível para elas;  
Portanto (provavelmente)
4. Algumas coisas na natureza (ou a própria natureza, o cosmo) são produtos de designio deliberado e intencional (ou seja, pode-se esperar que a Hipótese do Desígnio seja verdadeira).

Em argumentos desse tipo, considera-se que as virtudes explicativas superiores de uma teoria constituem apoio epistêmico decisivo para a aceitabilidade da teoria, a crença justificada nela e o quanto podemos esperar que ela seja verdadeira. Há, é claro, um várias supostas virtudes explicativas e epistêmicas, incluindo a lista incompleta apresentada logo acima (e listas com esses itens evoluíram com o passar do tempo). A avaliação de hipóteses em termos dessas virtudes é muitas vezes controversa, uma vez que isso depende de como características mal definidas são encaradas, das diferenças acerca de compromissos conceituais de fundo e de outras coisas do mesmo tipo. Ainda assim, no mais das vezes, conseguimos nos orientar com soluções eficazes, ainda que não muito refinadas.



### 2.3.1. IME, Expectabilidade e Bayes

Uma estrutura-chave subjacente nesse contexto é tipicamente remontada à noção de Peirce de **abdução**. Suponha que algum fato *e*, surpreendente em outras circunstâncias, fosse uma ocorrência que pudéssemos razoavelmente esperar **caso fosse** verdadeira a hipótese **h**. Isso, argumentou Peirce, constituiria ao menos razões provisórias para pensar que **h** poderia, de fato, ser verdadeira. A caracterização do próprio Peirce é a seguinte (PEIRCE, 1955, p. 151):

#### Esquema 3:

- O fato surpreendente **C** é observado.
- Mas se **A** fosse verdadeira, **C** claramente seria o resultado habitual.

Assim,

- Há razão para suspeitar que **A** é verdadeira.

A medida de **C** ser “claramente o resultado habitual” dado **A** é frequentemente descrita como o grau em que **C** poderia ser antecipado caso **A** fosse de fato verdadeira. Essa intuição é por vezes - embora explicitamente não pelo próprio Peirce - formalizada em termos de expectabilidade, definida como se segue:

A expectabilidade da hipótese **h** (dada a evidência **e**) =  $P(e | h)$

A expectabilidade de **h** é a probabilidade de encontrarmos a evidência *e* dado que a hipótese **h** é verdadeira. Em casos de hipóteses explicativas rivais - *e*, digamos - suas expectabilidades comparativas relativamente a uma evidência específica podem ser entendidas como um indicativo de qual das rivais uma dada evidência apoia, dada a diferença entre o apoio a uma e à outra, ou seja:

### Princípio da Expectabilidade:

$$[P(e | h_1) > P(e | h_2)] \Leftrightarrow (e \text{ apoia } h_1 \text{ mais do que apoia } h_2)$$

O fato de a expectabilidade de  $h_1$  ser maior do que de  $h_2$  relativamente a uma evidência específica não implica automaticamente que  $h_1$  deva ser aceita, que ela tem mais chances de ser verdadeira ou que ela é, em um sentido geral, melhor do que  $h_2$ .  $h_1$  até pode na verdade ser uma teoria completamente lunática que, mesmo assim, implica  $e$ , dando a  $h_1$  a expectabilidade mais alta possível. Essa expectabilidade maximal relativa à  $e$  não necessariamente alteraria o fato de  $h_1$  ser lunática. A expectabilidade, assim, não se traduz automaticamente em uma medida de quão fortemente uma dada evidência  $e$  apoia a hipótese  $h_i$  em causa (JANTZEN, 2014a, cap. 11).

Isso, então, leva-nos diretamente à teoria da probabilidade de Bayes. Embora a abordagem Bayesiana seja sem dúvidas mais rigorosa do que apelos à IME, poucos argumentos teleológicos são apresentados nesses termos. Para um contraste entre a IME e o Bayesianismo, ver o verbete “abdução”. Para uma crítica recente importante aos argumentos teístas do desígnio em termos Bayesianos, confira Sober (2009), a réplica de Kotzen (2012) e a resposta de Jantzen (2014b).

Independente da perspectiva que se tenha a respeito do Bayesianismo, a IME tem suas próprias deficiências. A avaliação do que conta como “melhor” não é apenas permeada por juízos de valor, mas é também uma tarefa notoriamente complicada (especialmente dada a relevância ambígua e difícil de estimar dos **Rs** em causa). Há também o problema muito profundo a respeito das razões pelas quais deveríamos pensar que características que os humanos julgam atraentes nas explicações propostas rastreiam a verdade. Que tipo de justificação pode estar disponível aqui? Além disso, tomar o desígnio como a melhor explicação para algo exige a identificação prévia de quais são as propriedades apropriadamente entendidas como relevantes relativamente ao desígnio, e tal reconhecimento tem de ter uma base diferente.<sup>14</sup> E mais uma vez, comparações **substantivas** devem envolver apenas alternativas conhecidas, o que em qualquer situação representa uma fração minúscula das alternativas possíveis. A escolha da melhor explicação entre as alternativas pode ser o que de melhor podemos fazer, mas muitos insistiriam que

---

<sup>14</sup> Para mais discussões, consulte Ratzsch (2003, p. 124-144).

sem alguns pressupostos adicionais importantes e suprimidos, ser a melhor alternativa (tal como humanos veem) de um grupo restrito (humanamente conhecido) não justifica atribuição de verdade ou de qualquer coisa semelhante.

Há também outros problemas potenciais aqui. Sober argumenta que sem pressupostos adicionais muito específicos a respeito do suposto projetista, não podemos determinar qualquer valor específico para  $P(e | h)$ , por exemplo, a expectabilidade de que um projetista produzisse olhos de vertebrados com as características específicas que observamos neles; e que, dependendo dos pressupostos específicos assumidos, poderíamos chegar a qualquer valor entre 0 e 1 (*vide* SOBER, 2003, p. 38).

Há também o problema potencial de agrupar hipóteses novas e não consideradas anteriormente em um mesmo pacote geral. Sem conhecer os detalhes a respeito de hipóteses específicas ainda não consideradas, simplesmente não há maneira plausível de antecipar a expectabilidade aparente de uma hipótese nova e original - isso sem falar nas dificuldades de antecipar suas outras potenciais virtudes explicativas. Segundo algumas perspectivas, isso é essencialmente o que aconteceu com alguns argumentos do designio tradicionais. Tais argumentos eram o que havia disponível de mais razoável até que a evolução Darwiniana ofereceu uma alternativa plausível (ou superior) cujos detalhes e expectabilidade não eram previamente antecipáveis.

### 3. Explicação Alternativa

Sem entrar nos detalhes já familiares, argumenta-se que processos Darwinianos impelidos por variações não projetadas, não planejadas e frutos do acaso (estas por sua vez conservadas ou eliminadas por meio da seleção natural) produziram ao longo do tempo organismos primorosamente adaptados a seus nichos ambientais.<sup>15</sup> E uma vez que muitas das características tradicionalmente

---

<sup>15</sup> Devemos notar que embora variações **acidentais** e mutações **aleatórias** implicam que os eventos em causa não foram planejados, o recurso ao que ocorre acidentalmente não significa que tais eventos sejam inexplicados. Tipicamente, em ciência, há uma explicação parcial para eventos aleatórios, o que ocorre, porém, em um nível mais profundo de explicação. O comportamento aleatório das bolas de pingue-pongue usadas nas máquinas lotéricas é em parte explicado pela natureza das colisões elásticas e geometria das bolas. De maneira similar, mutações aleatórias têm explicações bioquímicas que incluem influências ambientais (por exemplo, radiação) e erros de cópia na produção celular.

citadas como evidências de desígnio **eram** adaptações diversas, a evolução produziria assim entidades que se adequariam exatamente aos critérios tradicionais do desígnio. A seleção natural, portanto, sem ajuda da intenção ou da intervenção, poderia dar conta da existência de muitos (talvez de todos) os **Rs** que encontramos na biologia. (Um debate paralelo pode ser encontrado entre aqueles que acreditam que a própria vida requer uma explicação em termos de desígnio (MEYER, 2009) e aqueles que propõem uma explicação naturalista (*vide* verbete **a vida**.)

Muitos entenderam - e ainda entendem - que, dado o exposto acima, argumentos do desígnio que dependem de lacunas biológicas seriam enfraquecidos, e talvez fatalmente.

A premissa (10) - isso sem falar na premissa (6) - aparentemente seria, então, simplesmente falsa. O que antes parecia ser **propósito** (o que exige intenção) era agora aparentemente revelado como meramente uma **função** que, não tendo a intenção em sua origem, ainda assim é bem-sucedida e preservada.

A falsidade das premissas relevantes, é claro, apenas erode os esquemas tais como aqui apresentados - não refuta a intuição básica do desígnio ou outras formas de argumentos do desígnio. Alguns críticos, porém, adotam uma linha muito mais dura. Richard Dawkins, por exemplo, dá o seguinte subtítulo a um de seus livros: "Por que a evidência da evolução revela um universo sem desígnio" (DAWKINS, 1987). Algo que tipicamente subjaz a afirmações desse tipo é a crença de que a evolução Darwiniana, ao fornecer uma explicação apropriada da origem e do desenvolvimento da adaptação, da diversidade e de itens semelhantes, afastou do campo biológico a importância tanto do desígnio quanto do projetista - o que ocorreu de forma semelhante a como a teoria cinética afastou o calórico. De fato, essa é uma ideia que está na base de respostas contemporâneas aos argumentos do desígnio. No entanto, erodir e afastar a importância não são necessariamente a mesma coisa, e o que exatamente esse afastar pode significar e o que um afastamento bem-sucedido exigiria não são coisas especificadas com clareza. Assim, antes de prosseguirmos, precisamos de clareza a respeito de certos panoramas conceituais importantes.

### 3.1. Afastando um Fator Explicativo<sup>16</sup>

Para que um suposto fator explicativo  $\alpha$  seja provisoriamente afastado nos termos acima, exige-se que haja uma explicação alternativa  $\Sigma$  que satisfaça as seguintes condições:

- a.  $\Sigma$  é explicativamente adequada ao fenômeno em causa (estrutura, propriedade, entidade, evento);
- b. Pode-se apoiar  $\Sigma$  racionalmente em termos da evidência (ou evidência provável) disponível;
- c.  $\Sigma$  é, de maneira importante, superior ao original em termos de adequação ou apoio racional;
- d.  $\Sigma$  não exige qualquer referência indispensável a  $\alpha$ .

No entanto, (a)-(d) são incompletas de uma maneira diretamente relevante para a presente discussão. Eis um caso bem simples. Suponha que um tio idoso morra em circunstâncias suspeitas e que alguns dos parentes acreditem que a explicação correta é a ação direta de uma sobrinha, a primeira herdeira, por meio da administração direta e deliberada de um veneno. Porém, a investigação forense estabelece que a causa da morte foi uma mistura entre os medicamentos que o tio estava tomando - uma confusão infeliz. Entretanto, os parentes desconfiados, sem perder a oportunidade de sustentar uma explicação, recuam a agência da sobrinha a um nível anterior e propõem que a mistura foi orquestrada por ela - sem dúvidas, ela trocou o conteúdo dos frascos prescritos. E pode muito bem calhar de isso ser verdade.

Nesse tipo de caso, já não se apela diretamente, no nível da explicação inicial do exemplo, ao  $\alpha$  em causa (por exemplo, a agência da sobrinha), mas ele não é destituído de toda relevância explicativa no fenômeno. Em geral, portanto, para  $\alpha$  ser afastado no sentido de ele ser banido de toda relevância explicativa, a seguinte condição também deve ser satisfeita:

---

<sup>16</sup>Algumas das direções exploradas aqui foram inicialmente sugeridas a Ratzsch por David van Baak (comunicação pessoal). Para mais discussões a respeito da distinção entre explicação e afastamento de um fator explicativo, confira Rott (2010, p. 67-68) e Glass (2012).

- a. Nenhuma referência a  $\alpha$  é exigida em qualquer nível explicativo subjacente a  $\Sigma$ .

Grosso modo, isso quer dizer que  $\Sigma$  não depende obrigatoriamente de qualquer parte  $\beta$  de qualquer explicação prévia na qual  $\alpha$  é indispensável a  $\beta$ . Há algumas possíveis qualificações técnicas adicionais exigidas aqui, mas a intuição geral deve estar clara.

Assim, por exemplo, por mais que já não houvesse a necessidade de recorrer ao calórico em algum nível anterior ou mais profundo, no caso do desígnio, de acordo com vários de seus defensores, ainda há uma lacuna explicativa (ou uma nota promissória implícita) exigindo a referência ao desígnio em algum nível explicativo anterior à evolução Darwiniana. De fato, como alguns enxergam (e como o próprio Paley sugeriu), há fenômenos que exigem explicação em termos de desígnio e eles não podem ser afastados em qualquer nível explicativo anterior (com exceção do último).

Quando se diz que algum fenômeno  $\alpha$  foi afastado, pode-se entender duas coisas bem diferentes:

I. mostrou-se que não é mais racional acreditar que  $\alpha$  existe;

ou

II. mostrou-se que  $\alpha$  não existe.

(E frequentemente, claro, ambas.)

Por exemplo, poucos diriam que ainda há disponível um argumento racional para que se acredite no flogisto - qualquer trabalho explicativo que ele tenha feito no nível mais próximo parece ter se extinguido e qualquer utilidade explicativa mais profunda em seu favor nunca veio a se materializar. Talvez sua inexistência não tenha sido positivamente estabelecida imediatamente, mas, à medida que a evidência favorável a uma hipótese rival aumenta, a remoção da justificação racional para que se acredite em alguma entidade pode se transformar em uma razão para sua não existência.

### 3.1.1. Mudança de Nível

Pretensas explicações podem ser informalmente divididas em duas categorias amplas - aquelas que envolvem agentes, agência, intenção e similares; e aquelas que envolvem mecanismo, causalidade física, processos naturais e similares. Obviamente, a distinção não é limpa (artefatos funcionais tipicamente envolvem ambas), mas ela é, mesmo que de uma maneira não muito refinada, suficientemente útil, e no que se segue explicações em termos de agentes e explicações mecânicas serão usadas, respectivamente, como aproximações convenientes. Nada de danoso é incluído seja na distinção ampla, seja na terminologia específica usada.

#### (a) Explicações em Termos de Agentes

Intenção, intervenção e outros componentes agências das explicações podem, com muita frequência, ser recuados para níveis anteriores - tal como afirmam muitos defensores de argumentos teleológicos. O exemplo anterior, do envenenamento do tio rico pela sobrinha, é um caso simples disso.

Mas, em alguns casos, os detalhes de uma explicação em termos de agentes podem recorrer a um nível anterior menos plausível ou razoável. Por exemplo, suponha que alguém acreditasse que círculos em plantações deveriam ser explicados em termos de atividade alienígena direta. A pessoa poderia, ao se deparar com uma prova irrefutável em vídeo da produção humana desses círculos, ainda sustentar que, à distância, os alienígenas controlaram o cérebro dos humanos em questão, e que, por causa disso, a responsabilidade pelos círculos nas plantações ainda era atribuível à atividade alienígena. Embora esse recuo de níveis preserve a explicação básica, ele claramente carrega consigo um custo significativo dada sua implausibilidade inerente.

E em alguns casos, recuar uma dada instância de agência em um nível parece praticamente inviável. Suponha que a explicação padrão do aquecimento global fosse a atividade humana, mas que, depois, emergisse uma explicação completa, totalmente adequada e conclusiva em termos de ciclos solares. Aparentemente, isso afastaria a suposta causação humana, e nesse tipo de caso seria difícil recuar um nível e defender que a agência e atividade humanas, na verdade, eram as reais condutoras dos ciclos solares.

Mesmo assim, a possibilidade de mudança de nível está, regra geral, disponível para propostas de explicação em termos de agência. E o desígnio é tipicamente, como é óbvio, uma explicação em termos de agência.

### **(b) Explicações Mecânicas**

Fazer com que certos fatores explicativos recuem a um nível anterior é algo que, frequentemente, acarreta mais dificuldade em casos mecânicos/físicos do que em explicações que envolvem agência/intenção. Em muitos casos de tentativas de realocação mecanicista, é difícil ver sequer como deveria funcionar o fator explicativo específico realocado, e ainda mais difícil ver como a realocação contribui com qualquer progresso explicativo. Por exemplo, qual seria o papel desempenhado pelo calórico se ele fosse recuado um nível?

Embora a alteração do nível de fatores explicativos específicos pareça funcionar com menos facilidade em explicações puramente físicas, tentativas de realocação envolvendo princípios físicos amplos podem, às vezes, evitar essas dificuldades. Por exemplo, o determinismo era um componente de fundo básico das explicações científicas (processos aparentemente estocásticos tendo sido epistemicamente afastados). Mas então, no começo do século XX, a física foi em grande parte convertida a uma concepção quântica da mecânica segundo a qual a natureza envolve um indeterminismo irreduzível em um nível fundamental - fenômenos aparentemente determinísticos agora sendo o que é afastado. No entanto, DeBroglie, Bohm e outros (e mesmo Einstein por um tempo) tentaram reintroduzir o determinismo o recuando, por meio de teorias de variáveis ocultas, a um nível fundamental ainda mais profundo. Embora a tentativa por meio das variáveis ocultas seja em geral tida como malsucedida, sua falha não é uma falha de princípio.

### **3.1.2. Possíveis Disputas**

Como se avalia a legitimidade, plausibilidade ou expectabilidade de uma dada contraexplicação é algo que terá muito peso aqui, e isso, por sua vez, dependerá significativamente, entre outras coisas, de crenças de fundo, comprometimentos, disposições metafísicas e coisas parecidas. Caso se tenha um compromisso prévio com algum  $\alpha$ -chave (por exemplo, teísmo, ateísmo, naturalismo, determinismo, materialismo, teleologia), ou se atribua previamente uma alta probabilidade a tal  $\alpha$ ,



a plausibilidade de encarar a (nova) explicação como algo que erode, derrota ou refuta  $\alpha$  (e/ou  $\Sigma$ ) será profundamente afetada, ao menos inicialmente.

O enviesamento do panorama conceitual por meio de comprometimentos prévios é ao mesmo tempo uma necessidade epistêmica de igualdade de oportunidades e uma potencial armadilha. Insistir no recuo de um fator explicativo para um nível anterior é frequentemente uma indicação de forte comprometimento prévio de algum tipo. Discordâncias sobre princípios mais profundos, sejam eles filosóficos ou de outro tipo, muitas vezes irão gerar discordâncias a respeito de quando algo foi ou não afastado. Um dos lados, comprometido com um princípio, irá encarar uma mudança de nível como a incorporação de um *insight* mais profundo a respeito do fenômeno em causa. O outro, rejeitando o princípio, verá nisso um recuo *ad hoc* para defender um  $\alpha$  que já foi, na verdade, afastado.

Retornando ao nosso tópico, defensores do argumento do desígnio obviamente irão rejeitar a afirmação de que coisas como desígnio, teleologia e agência foram afastados seja pela ciência em geral ou pela evolução Darwiniana em particular. As razões irão variar. Alguns considerarão que qualquer ciência - evolução Darwiniana incluída - é incompetente para dizer qualquer coisa, pró ou contra, de relevância **definitiva** para o desígnio. (Muitos, em ambos os lados do debate sobre o desígnio, encaixam-se aqui.) Alguns irão considerar que a evolução fracassa em satisfazer (a), (b) e/ou (c), afirmando que a evolução Darwiniana não é explicativamente adequada para  $\alpha$ 's específicos, que ela é insuficientemente apoiada pela evidência ou que, para dar conta dos fenômenos relevantes, ela está longe de ser superior às explicações em termos de agência. (Criacionistas e alguns - não todos - defensores do desígnio inteligente - se encaixam aqui.) Alguns irão argumentar que a falha Darwiniana ocorre em (d), citando, por exemplo, um conceito de **informação** tido como indispensável para a evolução e ao mesmo tempo repleto de agência. Alguns defensores do desígnio inteligente (*vide* DEMBSKI, 2002; MEYER, 1998) se encaixam aqui. No entanto, no que nos interessa, a principal disputa diz respeito a (e).

### 3.2. Causação Indireta, Desígnio e Evidências

Historicamente, o entendimento comum foi o de que razões pró-desígnio acomodam o desígnio e a causação **indiretos** por parte de agentes inteligentes, caso em que as próprias estruturas produzindo os fenômenos relevantes são

deliberadamente projetadas para o propósito de produzir esses fenômenos.<sup>17</sup> Por exemplo, tipicamente se acreditava que Deus poderia ter iniciado, no instante da criação, condições e processos que, operando inteiramente por conta própria, poderiam produzir organismos e outros resultados pretendidos (e projetados) sem que se precisasse de qualquer intervenção posterior por parte de um agente. O próprio Paley, os autores dos *Tratados de Bridgewater* e também outros foram explicitamente claros: algo ter sido ou não projetado era uma questão em grande parte separável dos meios de produção em causa. Historicamente, insistiu-se que o desígnio na natureza, no fim, remontava a uma agência inteligente em **algum lugar** e que qualquer desígnio encontrado na natureza não estaria e não poderia lá estar caso não houvesse, em última instância, alguma mente envolvida. Porém, comentadores (incluindo muitos cientistas), ao menos do século XVII em diante (por exemplo, Francis Bacon e Robert Boyle), distinguiram muito claramente o início criativo da natureza das intervenções no percurso da natureza uma vez iniciado. Por exemplo, mais de dois séculos antes de Darwin, Bacon escreveu:

Deus [...] realiza e cumpre sua vontade divina (por meios) que não são imediatos e diretos, mas pela fixação das linhas mestras; não por meio da violação da Natureza, que é sua própria lei sobre a criação. (BACON *apud* WHEWELL, 1834, p. 358)

De fato, se os **Rs** em questão indicam diretamente a influência de uma mente, então os meios de produção - sejam eles uma cadeia causal contínua ou uma que admita lacunas - teriam uma importância evidencial mínima. Assim, a afirmação contemporânea frequente de que todos os argumentos do desígnio envolvem apelos à intervenção especial divina durante o curso da história da natureza - que, em suma, argumentos do desígnio são argumentos do tipo “Deus-das-lacunas” - representa uma séria incorreção histórica (e presente) (*vide* BEHE, 1996).

---

<sup>17</sup> Uma elegante descrição desse passo argumentativo vindo da própria ciência é dada por Whewell: “Demonstramos, assim, confiarmos que a noção de designio e finalidade é, por parte dos pesquisadores das ciências, transferida, não do domínio de nosso conhecimento para aquele da nossa ignorância, mas meramente do reino dos fatos para o reino das leis.” (WHEWELL, 1834, p. 349).

No entanto, se os **Rs** resultam de cadeias sem lacunas de processos causais naturais, o impacto evidencial desses **Rs** corre o risco de, mais uma vez, tornar-se problemático e ambíguo, uma vez que, *a fortiori*, haverá, no nível em que se está no momento, uma explicação causal completa para eles.<sup>18</sup> Em casos assim, o desígnio não desempenha aqui qualquer papel explicativo mecanicista, o que sugere seu caráter supérfluo. Mas mesmo se tais concepções fossem explicativa e cientificamente supérfluas neste nível, isso não implica que elas são conceitualmente, aleticamente, inferencialmente ou de outras maneiras supérfluas em geral. O papel da mente poderia ser indireto, estar muito escondido, ou estar a vários níveis de distância do mecanismo de produção observado no momento, mas ainda assim teria de estar presente em algum nível. Em suma, no panorama acima, a evolução Darwiniana não irá satisfazer a condição (c) para o afastamento do desígnio, o que não é em si uma deficiência da evolução Darwiniana.

Mas qualquer argumento sem lacunas dependerá crucialmente de que os **Rs** em causa sejam **em última instância** dependentes de um agente, aqueles ocorrendo como um resultado da atividade deste. Esse ponto poderia ser retrospectivamente integrado a um esquema 2 alterado pela substituição de (6) por:

(6a) Propriedades que se assemelham às de um projeto não são (muito provavelmente) produzíveis por meios em última instância desprovidos de mente/intenção – ou seja, quaisquer fenômenos que exibem tais **Rs** tem de ser produto (ou menos indiretamente) do desígnio intencional.

O foco agora deve incidir sobre o seguinte: se é ou não o caso que as leis e condições exigidas para a produção indireta de vida, vida inteligente, etc. poderiam, em algum ponto remoto (talvez primordial, pré-cósmico), ser independentes da intenção, do desígnio e da mente.

---

<sup>18</sup> Como C. D. Broad (1925, p. 86) nota em relação a isso: “Enquanto nos preocupamos apenas com os aspectos presentes de um sistema material e não com sua origem, não há qualquer razão pela qual seus comportamentos característicos não possam ao mesmo tempo ser teleológicos e capazes de receber a uma explicação mecanicista completa.”

## 4. Discussões Contemporâneas Adicionais sobre o Desígnio

### 4.1. Discussão Cosmológica: Ajuste-fino

Intuitivamente, se as leis da física fossem diferentes, a evolução da vida não teria tomado o mesmo rumo. Se, por exemplo, a gravidade fosse mais forte, insetos voadores e girafas muito provavelmente não existiriam. A verdade é muito mais dramática. Mesmo uma alteração extraordinariamente pequena em um dos muitos parâmetros-chave nas leis da física teria tornado a vida impossível em qualquer lugar do universo. Considere dois exemplos:

1. A taxa de expansão do universo é representada pela constante cosmológica  $\Lambda$ . Se  $\Lambda$  fosse ligeiramente maior, não haveria fontes de energia como as estrelas. Se ela fosse ligeiramente menor, o *Bing Bang* rapidamente teria levado a um Grande Retraimento [*Big Crunch*] no qual o universo colapsaria sobre si mesmo. Para a vida ser possível,  $\Lambda$  não pode variar mais do que uma parte em  $10^{53}$  (COLLINS, 2003).

2. A vida depende, entre outras coisas, de um equilíbrio de carbono e de oxigênio no universo. Se a força nuclear forte fosse diferente em 0,4%, não haveria o suficiente de um ou de outro para a vida existir (OBERHUMMER; CSÓTÓ; SCHLATT, 2000). Variar essa constante para mais ou para menos “destruiria quase todo o carbono ou quase todo o oxigênio em todas as estrelas” (BARROW, 2002, p. 155).

Muitos exemplos de ajuste fino têm a ver com a formação das estrelas. As estrelas são importantes porque a vida exige uma variedade de elementos: oxigênio, carbono, hidrogênio, nitrogênio, cálcio e fósforo. As estrelas contêm o único mecanismo conhecido para produzir grandes quantidades desses elementos, sendo, portanto, necessárias para a vida. Lee Smolin estima que quando todos os exemplos de ajuste fino são considerados, as chances de estrelas existirem no universo são de 1 em . “Em minha opinião, uma probabilidade assim tão pequena não é algo que

podemos deixar sem explicação. A sorte certamente não irá servir aqui; precisamos de alguma explicação racional de como algo tão improvável veio a ser o caso” (SMOLIN, 1999, p. 45). Smolin não está meramente afirmando que todos os eventos improváveis requerem uma explicação, mas que alguns eventos improváveis são especiais. No pôquer, cada conjunto de cinco cartas entregue ao jogador têm a mesma probabilidade, assumindo que as cartas estejam suficientemente embaralhadas. Se um par é dado a um jogador em três mãos seguidas, não se exige qualquer explicação. Se uma sequência real é dada ao jogador em três mãos seguidas, uma explicação seria corretamente exigida, e a improbabilidade desse exemplo nem sequer está próxima da magnitude da improbabilidade mencionada por Smolin. Com Smolin, os físicos que escreveram sobre o ajuste fino concordam que tal improbabilidade clama por uma explicação. Uma explicação é a de que o universo aparenta ser finamente ajustado para a existência da vida porque ele literalmente foi construído com essa finalidade por um agente inteligente.

Há outros dois tipos de respostas ao ajuste fino: (i) na verdade, ele não exige qualquer explicação, e (ii) há explicações alternativas ao desígnio teísta. Consideremos ambas brevemente (ver também o verbete sobre o ajuste fino).

#### **4.1.1. Nenhuma Explicação é Necessária**

Considera-se que três abordagens enfraquecem a exigência de explicação colocada pelo ajuste fino.

##### **4.1.1.1. Princípio Antrópico Fraco**

Em um sentido, é necessário que as constantes finamente ajustadas tenham valores dentro do intervalo que permite a vida: se esses valores não estivessem nesse intervalo, as pessoas não existiriam. As constantes finamente ajustadas **têm** de assumir os valores que elas têm até mesmo para que haja cientistas surpresos com sua descoberta. Na realidade, eles sequer poderiam ter descoberto qualquer coisa diferente. De acordo com o princípio antrópico fraco, nós não deveríamos ficar surpresos por termos feito essa descoberta, uma vez que nenhuma outra observação era possível. Mas se não deveríamos ficar surpresos por termos feito essa descoberta, não há qualquer coisa incomum aqui que exija uma explicação

especial. A demanda por explicação simplesmente não tem lugar.

#### 4.1.1.2. Efeito de Seleção Observacional

Sober oferece um argumento relacionado, porém mais forte, baseado nos efeitos de seleção observacional (SOBER, 2009, p. 77-80). Digamos que Jones, com sua rede, captura um grande número de peixes, todos com mais de 10 polegadas, de um lago local. Seja  $h_{\text{todos}} = \iota$  “todos os peixes no lago têm mais de 10 polegadas de comprimento” e  $h_{1/2} = \iota$  “metade dos peixes no lago têm mais de 10 polegadas de comprimento”. A evidência  $e$  é tal que  $P(e \vee h_{\text{todos}}) > P(e \vee h_{1/2})$ . Agora digamos que Jones descubra que a rede está repleta de buracos com 10 polegadas, o que o impede de capturar qualquer peixe menor. Neste caso,  $e$  não favorece uma hipótese em detrimento de outra. A evidência  $e$  é um artefato da própria rede, e não uma amostra aleatória dos peixes no lago.

Quando se trata do ajuste fino, Sober considera  $h_{\text{designio}} = \iota$  “as constantes foram estabelecidas por uma inteligência, especificamente Deus”, e  $h_{\text{acaso}} = \iota$  “as constantes são o que são como fruto do acaso aleatório, sem a intervenção de qualquer mente”. Embora seja intuitivo que

$$\begin{aligned} &P(\text{as constantes são exatamente as adequadas para} \\ &\text{a vida} \mid h_{\text{designio}}) > \\ &P(\text{as constantes são exatamente as adequadas para} \\ &\text{a vida} \mid h_{\text{acaso}}), \end{aligned}$$

é preciso considerar o papel do observador, que é análogo à rede no exemplo da pescaria. Uma vez que observadores humanos só poderiam detectar constantes dentro do intervalo que permite haver vida, argumenta Sober, as probabilidades corretas são

$$\begin{aligned} &P(\text{as constantes são adequadas para a vida} \mid \\ &h_{\text{designio}} \ \& \ \text{você existe}) = \\ &P(\text{as constantes são adequadas para a vida} \mid \\ &h_{\text{acaso}} \ \& \ \text{você existe}). \end{aligned}$$

Dada essa igualdade, o ajuste fino não favorece  $h_{designio}$  sobre  $h_{acaso}$ . O efeito de seleção impede qualquer confirmação do desígnio.

A análise de Sober é criticada em Monton (2006) e Kotzen (2012). Ver também Jantsen (2014a, seção 18.4). Devemos notar que se Sober estiver correto, as explicações naturalistas para o ajuste fino consideradas abaixo também estão equivocadas.

#### 4.1.1.3. Probabilidades Não Se Aplicam

Seja  $\mathbf{C}$  um parâmetro de ajuste fino com valores fisicamente possíveis no intervalo  $[0, \infty)$ . Se assumirmos que a natureza não é enviesada em favor de um valor de  $\mathbf{C}$  em detrimento de outro, deve-se atribuir igual probabilidade a cada subintervalo unitário nesse intervalo. O ajuste fino é surpreendente na medida em que o intervalo de  $\mathbf{C}$  que permite a existência da vida é minúsculo quando comparado ao intervalo completo, o que corresponde a uma probabilidade muito pequena.

Como McGrew, McGrew e Vestrup (2001) argumentam, há aqui um problema no sentido de que, estritamente falando, probabilidades matemáticas não se aplicam nessas circunstâncias. Quando uma distribuição probabilística é definida sobre um espaço de resultados possíveis, ela tem de totalizar 1. Porém, em qualquer distribuição uniforme sobre um espaço infinitamente grande, a soma das probabilidades vai se tornar arbitrariamente grande à medida que cada intervalo unitário for adicionado. Uma vez que o âmbito de  $\mathbf{C}$  é infinito, McGrew et al. concluem que não há qualquer sentido em que universos amigáveis à vida sejam improváveis; as probabilidades são matematicamente indefinidas.

Uma solução para esse problema é truncar o intervalo de valores possíveis. Em vez de permitir que  $\mathbf{C}$  tenha a variação  $[0, \infty)$ , pode-se formar um intervalo finito  $[0, \mathbf{N}]$ , em que  $\mathbf{N}$  é muito grande relativamente ao intervalo de  $\mathbf{C}$  que permite a vida. Uma distribuição de probabilidade poderia então ser definida sobre o intervalo truncado.

Uma solução mais rigorosa envolve a teoria da medida. A medida é por vezes usada na física como uma substituta da probabilidade. Por exemplo, há muito mais números irracionais do que números racionais. Em termos da teoria da medida, **quase todos** os números reais são irracionais, em que “quase todos” quer dizer todos exceto um conjunto de medida zero. Na física, uma propriedade encontrada para quase todas as soluções de uma equação não requer explicação; é o que se deveria esperar. Não é incomum, por exemplo, que um alfinete se equilibrando em sua ponta venha a cair. A queda é o que se espera. Em contraste, caso realmente

fosse observado que uma propriedade com medida zero no espaço relevante é o caso, tal como o alfinete permanecer equilibrado sobre sua ponta, isso exigiria uma explicação especial. Assumindo que nosso modelo para o sistema esteja correto, a natureza parece ter um forte viés contra esse comportamento (GIBBONS; HAWKING; STEWART, 1987, p. 736). O argumento em favor do ajuste fino pode então ser reformulado de um modo tal que quase todos os valores de  $C$  estão fora do intervalo que permite a vida. O fato de nosso universo permitir a vida é, portanto, o que requer uma explicação.

Se as probabilidades não se aplicam ou têm sido aplicadas de maneira imprópria ao ajuste fino cosmológico é uma questão que continua a atrair atenção. Para mais material sobre isso, ver Davies (1992), Callender (2004), Holder (2004), Koperski (2005), Manson (2009), Jantzen (2014a, seção 18.3) e Sober (2019, seção 5.1). Manson (2018) argumenta que nem o teísmo e nem o naturalismo fornecem uma explicação melhor para o ajuste fino.

#### **4.1.2. Explicações Rivais**

Assumindo que o ajuste fino requer uma explicação, é possível adotar várias abordagens em relação a isso (KOPERSKI, 2015, seção 2.4).

##### **4.1.2.1. Progresso Científico**

Que o universo tem um ajuste fino em favor da vida é algo baseado na ciência atual. Porém, tal como muitas outras anomalias acabaram sendo explicadas, o mesmo pode ocorrer com o ajuste fino. A ciência pode, um dia, encontrar uma resposta naturalista, eliminando assim a necessidade do desígnio. Para sugestões nessa linha, ver Harnik, Kribs e Perez (2006) e Loeb (2014).

Embora essa seja uma posição popular, ela é, obviamente, uma nota promissória e não uma explicação. O apelo ao que ainda pode ser descoberto não é uma hipótese rival.



#### 4.1.2.2. Vida Exótica

É concebível que a vida pudesse existir no universo em casos nos quais os valores dentro do parâmetro fossem tais que, tipicamente, não acreditamos que eles permitiriam a vida. Em outras palavras, pode haver formas exóticas de vida que poderiam sobreviver em um tipo bem diferente de universo. Se isso for o caso, talvez os intervalos que realmente permitem a existência não sejam, no fim, finamente ajustados.

A principal dificuldade com essa sugestão é que toda a vida precisa de um meio para vencer a segunda lei da termodinâmica. A vida exige a extração de energia do ambiente. Qualquer forma de vida imaginável precisa, portanto, dispor de sistemas que permitam algo como o metabolismo e a respiração, o que, por sua vez, exige uma quantidade mínima de complexidade (por exemplo, não pode haver formas de vida compostas de uma molécula única). Muitos exemplos de ajuste fino não acomodam, entretanto, essa complexidade. Por exemplo, se não houvesse estrelas, não haveria fontes estáveis de energia e nenhum mecanismo para produzir os elementos mais pesados da tabela periódica. A esse universo faltariam as peças químicas fundamentais que são necessárias para que uma entidade viva extraia energia do ambiente e assim resista ao puxão da entropia.

#### 4.1.2.3. Multiverso

Embora as chances de ganhar na loteria nacional sejam baixas, suas chances obviamente aumentariam se você comprasse vários milhões de bilhetes. Esta mesma ideia se aplica à explicação mais popular para o ajuste fino: o multiverso. Talvez a realidade física consista em uma coleção imensa de universos, cada um com um conjunto diferente de valores para as constantes relevantes. Se há muitos, talvez infinitos, universos, as chances de um universo que permite a vida ser produzido seriam aparentemente bem maiores. Embora a maioria dos universos no multiverso seria inadequada para a vida, prossegue o argumento, nosso universo é um dos poucos em que todas as constantes têm os valores necessários.

Embora a literatura filosófica sobre o multiverso continue a aumentar (*vide* COLLINS, 2009, 2012; KRAAY, 2014), muitos dos argumentos contra ele compartilham uma premissa comum: um multiverso, por si próprio, não seria uma explicação suficiente para o ajuste fino. Teríamos de saber mais a respeito do modo como os universos são produzidos. Em uma analogia, o fato de uma roleta ter 38 espaços

não garante que a probabilidade de o resultado ser Vermelho 25 seja de 1/38. Se a roleta estiver de algum modo viciada - pelo uso de ímãs, por exemplo - para impedir esse resultado, então a probabilidade correspondente pode ser extremamente pequena. Caso a mesa estivesse viciada e mesmo assim 25 Vermelho fosse o resultado, **isso** demandaria uma explicação especial. Da mesma forma, se uma propriedade tem medida zero dentro do espaço de universos possíveis, e mesmo assim a propriedade é observada, sua existência demandaria uma explicação (EARMAN, 1987, p. 315). Isso é verdade independentemente de o espaço dos universos ser finita ou infinitamente grande. Para explicar o ajuste fino, o proponente do multiverso ainda teria de mostrar que os universos que permitem a vida não têm medida zero dentro do espaço de todos os universos (KOPERSKI, 2005, pp. 307-09).

## 4.2. Discussão Biológica: Designio Inteligente

Um célebre desenvolvimento nos argumentos do designio, ocorrido aproximadamente nos últimos 20 anos, envolve o que veio a ser conhecido como Designio Inteligente (DI). Embora haja variantes, o DI geralmente envolve esforços para formular argumentos do designio levando-se em conta vários desenvolvimentos científicos contemporâneos (primariamente em biologia, bioquímica e cosmologia) - desenvolvimentos que, como a maioria dos defensores do DI enxergam, revelam a inadequação das abordagens explicativas mais comumente aceitas (a condição (a)) e fornecem evidências convincentes em favor do designio na natureza em algum nível (a condição (e)) mais uma vez).

Os defensores do DI propõem dois *Rs* específicos - a *complexidade irreduzível* (BEHE, 1996) e a *informação complexa especificada* (DEMBSKI, 1998, 2002).<sup>19</sup> Embora as distinções às vezes sejam pouco claras, enquanto os argumentos do DI envolvendo cada um desses **Rs tendem** a ser argumentos por lacunas, uma atenção extra aos aspectos da natureza que refletem uma mente é em geral mais perceptível nos argumentos do DI que mencionam complexidades especificadas

---

<sup>19</sup> Jantzen (2014a) e Sober (2019) oferecem críticas às abordagens de Behe e Dembski à complexidade e ao designio. Confira o capítulo 14, de Jantzen, a respeito da dificuldade de tornar a “complexidade” uma noção rigorosa.

do que nos argumentos que mencionam complexidades irreduzíveis.

O movimento atraiu críticas vigorosas e oposição. Os oponentes responderam com algumas objeções ao DI que incluem, *inter alia*, discordâncias no sentido de que o defensores do DI simplesmente entenderam erradamente a ciência em questão; de que, mesmo quando a ciência está corretamente entendida, as evidências empíricas mencionadas por defensores do desígnio não constituem base substantiva para as conclusões em favor do desígnio; de que a existência de alternativas demonstravelmente superiores para os fenômenos mencionados erodem a cogência das razões pró-DI, e de que teorias do desígnio não são ciência **legítima**, mas apenas criacionismo disfarçado, argumentos do tipo Deus-das-lacunas, argumentos motivados religiosamente, etc.

Não vamos nos aprofundar nessa disputa aqui, mas vale notar que mesmo que se argumente que o DI não é ciência legítima, o que é controverso,<sup>20</sup> isso por si só não demonstraria um defeito nos argumentos do desígnio enquanto tais. Não precisamos encarar a ciência como algo que exaure o espaço das conclusões legítimas extraídas de dados empíricos. De qualquer modo, as torrentes de críticas cáusticas no debate atual sobre o DI sugerem que muito mais está em jogo do que a correção de determinadas inferências feitas a partir de evidências empíricas particulares.

## 5. A Persistência do Desígnio Enquanto Raciocínio

A questão é: por que argumentos do desígnio permanecem tão resistentes se a evidência empírica é, inferencialmente, ambígua, os argumentos logicamente controversos, e as conclusões ferozmente disputadas? Uma possibilidade é a de que eles são argumentos melhores do que seus críticos filosóficos concedem. Outra possibilidade é que intuições pró- desígnio não se baseiam, de modo algum, em **inferências**. A situação pode ser análoga àquelas envolvendo o mundo externo, a existência de outras mentes e outras questões familiares. Thomas Reid, o filósofo escocês do século XVIII, vinculado ao realismo de senso comum, argumentou (em

---

<sup>20</sup> Consulte Ratzsch (2001, 2005). Por exemplo, mesmo se fosse verdade que os esforços pró-DI têm motivação religiosa (o que não é verdade em todos os casos), isso pouco implicaria a respeito das teorias do DI.

companhia de seus seguidores contemporâneos) que simplesmente somos constituídos de tal modo que, em certas circunstâncias experienciais comuns, simplesmente **percebemos** que temos convicções involuntárias sobre o mundo, outras mentes e assim em diante. Isso explicaria a razão pela qual tentativas filosóficas históricas de **reconstruir** os argumentos por meio dos quais essas crenças surgiram ou foram justificadas se mostraram fracassos notáveis - falhas em face das quais as crenças comuns continuaram a avançar de modo livre e desimpedido. Se um mecanismo involuntário de produção de crenças operasse no âmbito das intuições pró-desígnio, isso explicaria, da mesma forma, a razão pela qual as tentativas argumentativas pró-desígnio não se mostraram universalmente convincentes e, mesmo assim, as ideias em seu favor não desapareceram apesar do suposto fracasso desses argumentos.

Historicamente, algumas figuras importantes chegaram a sustentar que nós poderíamos determinar mais ou menos perceptualmente que várias coisas na natureza eram candidatas à atribuição de desígnio - que elas, em aspectos essenciais, **parecem** ou têm a forma de um projeto. Alguns, como William Whewell, sustentaram que poderíamos perceptualmente identificar algumas coisas como mais do que meras candidatas ao desígnio (WHEWELL, 1834, p. 344). Thomas Reid também sustentou uma perspectiva próxima a isso,<sup>21</sup> e o Cleantes de Hume fez sugestões nessa direção.

Se o processo operativo fosse algo como o descrito acima, o DI, ao tentar forjar um vínculo entre ciência e desígnio por meio de **inferências** a partir de evidências empiricamente estabelecidas, estaria entendendo mal a base real para a crença no desígnio, e o mesmo erro seria cometido por argumentos do desígnio em sentido mais geral. Talvez seja revelador a esse respeito que a teorização científica tipicamente envolve muita criatividade e que as teorias resultantes são, em geral, originais e inesperadas. As intuições pró-desígnio, no entanto, não parecem surgir como concepções originais oriundas de interações criativas com os dados. Elas estão embutidas quase que naturalmente em nosso raciocínio - tanto que, mais uma vez, Crick pensa que os biólogos têm de ser imunizados contra elas.

---

<sup>21</sup> Ver Ratzsch (2003) para uma discussão mais detalhada de Reid.

## 6. Conclusão

A percepção e a apreciação da incrível complexidade e beleza das coisas na natureza - sejam elas biológicas ou cósmicas - certamente fizeram com que muitos se inclinassem em favor das ideias de propósito e desígnio na natureza, tendo também constituído momentos importantes de afirmação para aqueles que já aceitavam posições pró-desígnio. O estatuto dos argumentos correspondentes, obviamente, não é apenas uma questão de disputa corrente: a temperatura da disputa parece estar aumentando. E independente do que, nesta altura, se pense a respeito dos argumentos, enquanto a natureza tiver o poder de nos estimular (até mesmo Kant admitiu que “o céu estrelado sobre nós” o estimulava), convicções e argumentos pró-desígnio provavelmente não irão desaparecer silenciosamente.

## Referência bibliográfica

- BABBAGE, Charles. **Ninth Bridgewater Treatise: A Fragment**. London: J. Murray, 1838.
- BARROW, J. D. **The Constants of Nature**. New York: Pantheon Books, 2002.
- BEHE, M. **Darwin's Black Box**, New York: Free Press, 1996.
- BOYLE, R. **Free Inquiry into the Vulgarly Receiv'd Notions of Nature**. In: HALL, 1965, p. 150-153.
- BOYLE, R. **A Disquisition about the Final Causes of Natural Things**. London: John Taylor, 1688.
- BROAD, C. D. **The Mind and its Place in Nature**. London: Kegan Paul, 1925.
- CALLENDER, C. Measures, Explanations and the Past: Should 'Special' Initial Conditions Be Explained. **British Journal for the Philosophy of Science**, 55(2): 195-217, 2004.
- CHESTERTON, G. K. Ethics of Eifland. In: **Orthodoxy**. New York: John Lane, 1908, p. 106-107.
- COLLINS, R. Evidence for Fine-Tuning. In: MANSON, N. A. (ed.). **God and Design: The Teleological Argument and Modern Science**. 178-199. New York: Routledge, 2003.
- COLLINS, R. The Teleological Argument: An Exploration of the Fine-Tuning of the Universe. In: CRAIG, W. L.; MORELAND, J. P. (ed.). **The Blackwell Companion to Natural Theology**. Chichester: Wiley-Blackwell, 2009, p. 202-281.

- COLLINS, R. Modern Cosmology and Anthropic Fine-Tuning: Three Approaches. *In: Georges Lemaître: Life, Science and Legacy*, HOLDER, R. D.; MITTON, S. (ed.). Berlin; Heidelberg: Springer, 2012.
- CRICK, F. **What Mad Pursuit**. New York: Basic, 1988.
- DARWIN, C. **On the Origin of Species**. Facsimile first edition, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1966.
- DARWIN, C. **Life and Letters of Charles Darwin**. Vol. 1, Francis Darwin (ed.). New York: D. Appleton, 1887.
- DARWIN, C. **The Life of Charles Darwin**. Francis Darwin (ed.), London: Senate, 1995.
- DARWIN, C. **Charles Darwin's Notebooks: 1836-1844**. Transcribed and edited by Paul Barrett, Peter Gautrey, Sandra Herbert, Dave Kohn and Sydney Smith, Ithaca: Cornell, 1987.
- DAVIES, P. **The Mind of God** New York: Simon & Schuster, 1992.
- DAVIES, P. **Are We Alone?** New York: Basic, 1995.
- DAWKINS, R. **Blind Watchmaker**. New York: Norton, 1987.
- DEMBSKI, W. **The Design Inference**. Cambridge: Cambridge University Press, 1998.
- EARMAN, J. The SAP Also Rises: A Critical Examination of the Anthropic Principle. **American Philosophical Quarterly**, 24(4): 307-317, 1987.
- EDWARDS, J. The Works of Jonathan Edwards. *In: ANDERSON, W. (ed.). Scientific and Philosophical Writings*. Vol. 6. New Haven: Yale University Press, 1980.
- FITELSON, B. Likelihood, Bayesianism, and Relational Confirmation. **Synthese**, 156: 473-489, 2007.
- FOSTER, J. Induction, Explanation and Natural Necessity. **Proceedings of the Aristotelian Society**, 83: 87-101, 1982-1983.
- FOSTER, J. **A. J. Ayer**. London: Routledge & Kegan Paul, 1985.
- GILLISPIE, N. C. Divine Design and the Industrial Revolution: William Paley's Abortive Reform of Natural Theology. **Isis**, 81: 213-229, 1990.
- GLASS, M.; WOLFE, J. Paley's Design Argument for God. **Sophia**, 25(2): 17-19, 1986.
- GIBBONS, G. W.; HAWKING, S. W.; STEWART, J. M. A Natural Measure on the Set of All Universes. **Nuclear Physics B**, 281(3-4): 736-51, 1987.
- HALL, M. B. **Robert Boyle on Natural Philosophy**. Bloomington: Indiana University, 1965.
- HARNIK, R; KRIBS, G.; PEREZ, G. A Universe without Weak Interactions. **Physical Review D**, 74(3), 2006. doi:10.1103/PhysRevD.74.035006.
- HARRISON, E. **Masks of the Universe**. New York: Macmillan, 1985.
- HOLDER, R. D. **God, the Multiverse, and Everything: Modern Cosmology and the Argument from Design**. Aldershot: Ashgate, 2004.

- HOYLE, F. The Universe: Past and Present Reflections. **Annual Review of Astronomy and Astrophysics**, 20: 1-35, 1982.
- HUME, D. **Dialogues Concerning Natural Religion**. Richard Popkin (ed.). Indianapolis: Hackett, 1998.
- JANET, P. **Final Causes**. 2nd edition. Robert Flint (trans.). New York: Charles Scribner's Sons, 1884.
- JANTZEN, B. C. **An Introduction to Design Arguments**. New York: Cambridge University Press, 2014a.
- JANTZEN, B. C. Piecewise versus Total Support: How to Deal with Background Information in Likelihood Arguments. **Philosophy of Science**, 81(3): 313-31, 2014b.
- KINGSLEY, C. **Water Babies**. London: Macmillan, 1890.
- KOPERSKI, J. Should We Care about Fine-Tuning? **British Journal for the Philosophy of Science**, 56(2): 303-319, 2005.
- KOPERSKI, J. **The Physics of Theism: God, Physics, and the Philosophy of Science**. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2015.
- KOTZEN, M. Selection Biases in Likelihood Arguments. **British Journal for the Philosophy of Science**, 63(4): 825-839, 2002.
- KRAAY, K. **God and the Multiverse: Scientific, Philosophical, and Theological Perspectives**. Routledge, 2014.
- LENOIR, T. **Strategy of Life**. Chicago: University of Chicago Press, 1982.
- LIPTON, P. **Inference to the Best Explanation**. London: Routledge, 1991.
- LOEB, A. The Habitable Epoch of the Early Universe. **International Journal of Astrobiology**, 13(4): 337-339, 2014.
- MANSON, N. (ed.). **God and Design: The teleological argument and modern science**, New York: Routledge, 2003.
- MANSON, N. The Fine-Tuning Argument. **Philosophy Compass**, 4(1): 271-86, 2009.
- MANSON, N. How Not to Be Generous to Fine-Tuning Sceptics. **Religious Studies**, first online 21 sept., 2018. doi:10.1017/S0034412518000586.
- MCGREW, T; MCGREW, L.; VESTRUP, E. Probabilities and the Fine-Tuning Argument: A Sceptical View. **Mind**, 110(440): 1027-1038, 2001.
- MCPHERSON, T. **The Philosophy of Religion**. London: Van Nostrand, 1965.
- MEYER, S. DNA by Design: An inference to the best explanation for the origin of biological information. **Rhetoric & Public Affairs**, 1: 519-555, 1998.
- MEYER, S. **Signature in the Cell: DNA and the Evidence for Intelligent Design**. New York: HarperOne, 2009.

- MONTON, B. 2006. God, Fine-Tuning, and the Problem of Old Evidence. **British Journal for the Philosophy of Science**, 57: 405-424, 2006.
- MURRAY, M. (ed.). **Reason for the Hope Within, Grand Rapids**: Eerdmans, 1999.
- OBERHUMMER, H. H.; CSÓTÓ, A.; SCHLATT, H. Fine-Tuning of Carbon Based Life in the Universe by Triple-Alpha Process in Red Giants. **Science**, 289: 88-90, 2002.
- PALEY, W. **Natural Theology**. Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1963.
- PEIRCE, C. S. **Philosophical Writings of Peirce**. Justus Buchler (ed.). New York: Dover, 1995.
- PENROSE, R. **The Emperor's New Mind**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- RATZSCH, D. **Nature, Design and Science**. Albany: SUNY Press, 2001.
- ROTT, H. Idealizations, Intertheory Explanations and Conditionals. *In*: OLSSON, E. J.; ENQVIST, S. **Belief Revision Meets Philosophy of Science** (Logic, Epistemology, and the Unity of Science, Volume 21), 59-76, New York: Springer, 2010.
- ROTT, H. Perceiving Design. *In*: MANSON, 2003, p. 124-144.
- SMOLIN, Lee. **The Life of the Cosmos**. New York: Oxford University Press, 1993.
- SOBER, E. **Philosophy of Biology**. Boulder: Westview, 1993.
- SOBER, E. The Design Argument. *In*: MANSON, 2003, p. 27-54.
- SOBER, E. Absence of Evidence and Evidence of Absence: Evidential Transitivity in Connection with Fossils, Fishing, Fine-Tuning, and Firing Squads. **Philosophical Studies**, 143(1): 63-90, 2009.
- SOBER, E. **The Design Argument**. Elements in the Philosophy of Religion. Cambridge: Cambridge University Press, 2019. doi: 10.1017/9781108558068.
- WHEWELL, W. **Astronomy and General Physics Considered with Reference to Natural Theology**. London: William Pickering, 1834.



# Teísmo cético\*

Autoria: Trent Dougherty<sup>22</sup>

Tradução: Rodrigo Jungmann de Castro

Revisão: Aluízio Couto

---

\* DOUGHERTY, T. Skeptical Theism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/skeptical-theism/>. Acesso em: 20 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on Skeptical Theism by Trent Dhougherty, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/skeptical-theism/>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <<https://plato.stanford.edu/entries/skeptical-theism/>>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry. Finally, we would like to thank to John Templeton Foundation for financially supporting this project.

<sup>22</sup> Este verbete foi muito aprimorado em alguns pontos, como resultado dos comentários de Daniel Howard-Snyder, que recebe os meus agradecimentos. Não segui todas as sugestões, o que pode ser a explicação para certos erros e impropriedades que certamente restaram. Michael Bergmann também comentou porções extensas de uma versão anterior. Matt Getz, Naomi Luce, Allison Thornton, John Giannini, Chris Tweedt e Nick Colgrove também fizeram comentários úteis e forneceram um apoio editorial sem o qual este trabalho não se realizaria. A escrita deste verbete foi financiada, em parte, por uma bolsa generosa do *Institute for Studies of Religion*, da Baylor University, e, também, contou com o apoio do *Center for Philosophy of Religion* como o *Skeptical Theism Fellow* (com financiamento da John Templeton Foundation). A graça redentora de um recurso eletrônico é que os erros podem ser corrigidos à medida que são percebidos. O autor ficará grato a quem descubra quaisquer erros.

O teísmo cético é uma estratégia voltada para fazer valer as limitações cognitivas humanas em resposta a argumentos do mal contra a existência de Deus.

Este verbete considerará as quatro formas mais proeminentes do teísmo cético. Embora estas estratégias sejam apresentadas numa ordem próxima à histórica, cada estratégia ainda ganha corpo nas conversações correntes na literatura filosófica.

## 1. O problema do mal e o ceticismo do teísmo cético

Esta seção apresenta um esboço do argumento do mal e do ceticismo do teísta cético, ou, como é referido algumas vezes, o “agnosticismo”, como em Alston (1996, p. 98) e Howard-Snyder (2009, p. 18).

### 1.1. O problema do mal

Diremos que a ocorrência de um mal, **M**, é “sem sentido” ou “injustificada” se e somente se não há nenhuma razão suficiente, quando tudo é considerado, para que Deus a permita (nem mesmo uma razão não-específica ou indireta, tal como a de que **M** ocorreu por acaso como resultado de um processo aleatório cuja admissão Deus julgou que fosse o melhor). Um tipo padrão de razão suficiente para permitir uma ocorrência de um mal, **M**, seria a de que um bem grande o bastante, **B**, tal que seja admissível que Deus permita (ou se arrisque a permitir) a ocorrência de **M** e **B**. Além disso, a ocorrência de **M** torna suficientemente provável a ocorrência de **B**, e o somatório de **M** e **G** é mais valioso do que  $\sim\mathbf{M}$  e  $\sim\mathbf{B}$ . Um outro tipo de razão padrão considerado na literatura para permitir **M** é a de que permitir a ocorrência de **M** (ou de algo de igualmente ruim ou pior) é logicamente necessário para alcançar algum bem maior **B** ou para evitar algum mal igualmente ruim ou pior. Pode-se conceber que tais bens existam quer Deus exista, quer não, de tal forma que a existência de males sem sentido, até onde diga respeito a qualquer coisa dita até aqui é consistente com o ateísmo. Pretende-se que tais termos sejam compreendidos de um modo tal que um estado de coisas ruim possa ser sem sentido para um Deus quer exista um Deus, quer não.

Visto que, nos termos da presente noção de falta de sentido, a existência do mal injustificado não é compatível com a existência de Deus, vale dizer, nenhum mundo possível contém simultaneamente Deus e o mal injustificado, podemos

apresentar um enquadramento muito simples para um argumento idealizado e generalizado do mal que pode assumir muitas formas quando expandidos em variadas extensões e de variados modos.

**Premissa teológica:** Necessariamente, se há um Deus, não há males sem sentido.

**Premissa empírica:** Há males sem sentido.

**Conclusão:** Não há Deus.

Há dois modos principais pelos quais a premissa empírica pode ser justificada. Em primeiro lugar, poderia ser uma **inferência** a partir da existência de males **inescrutáveis**. Males inescrutáveis são males de tal natureza que não se consegue discernir nenhuma razão suficiente para permiti-los, mesmo depois de um exame cuidadoso. Este argumento se assemelha a um argumento por amostra: nenhum bem observado foi bom o bastante para justificar certos males, então provavelmente nenhuma forma de mal em absoluto é justificada. Em segundo lugar, a premissa poderia ser defendida com uma referência a exemplos particulares do mal, especialmente os males especialmente terríveis, caso em que parece óbvio que os males são injustificados. A versão do argumento do mal que recebeu mais atenção é a de William Rowe (1979, 1988, 1991, 1995, 1996, 2006; TRAKAKIS, 2007), que ofereceu o argumento do mal por amostra. As quatro principais formas de teísmo cético apresentadas abaixo foram formuladas primordialmente em resposta aos argumentos de Rowe. A questão relativa a poderem elas ou não ser estendidas para cobrir outros argumentos como o de Draper (1989, 1996) ou o de Tooley (TOOLEY; PLANTINGA, 2008) ou o de Dougherty (2008) será discutida brevemente na Seção 6 deste artigo.

A principal linha de defesa de Rowe para a premissa empírica é a existência de males que **parecem** sem sentido (males **inescrutáveis**). O fato de parecerem sem sentido foi por vezes interpretado como um *insight* direto e em outras ocasiões como o resultado de uma inferência (ROWE, 1979). Um modo correto de apresentar a inferência é como um tipo de indução simples, da variedade que funciona por amostragem, a respeito de algum dado mal terrível **M**.

**Premissa:** Todas as razões possíveis para permitir **M** examinadas até o momento se mostraram insuficientes para que Deus os permitisse.

**Conclusão:** Não há justificação para **M**.

A Premissa Empírica é apenas uma generalização existencial desta conclusão. Este é um exemplo do tipo de dedução que veio a ser chamada de “Inferência *Noseeum*”, em alusão aos insetos do Meio-oeste<sup>23</sup>, que são tão pequenos que ninguém parece capaz de encontrá-los nas próprias tendas, embora se saiba que estão lá (WYKSTRA, 1996). Esta é a razão pela qual este nome foi aplicado. Os teístas céticos salientam que a ausência de evidência nem sempre é evidência de ausência. Algumas entidades são de tal natureza que se espera que a sua presença seja detectada, ao passo que no caso de outras não se espera que a sua presença seja detectada. Se houver um urso pardo no nosso campo, esperamos encontrá-lo, de modo que não ver um é evidência que não há nenhum lá. Mas a situação é diferente no caso de pequenos insetos. O fato de não os vemos no nosso campo não constitui uma boa evidência de que não estejam lá. Abaixo se concederá uma grande atenção às razões para pensar que as razões de Deus deveriam ser detectadas.

Na Premissa apresentada acima, o lugar de **M** pode ser ocupado por algum mal em particular, ou poderia ser usado como um nome para fazer referência a algum tipo de soma orgânica de todo o mal (se é que uma tal coisa existe) para assinalar o ponto de que não conseguimos ver uma razão para o padrão geral do mal que observamos no mundo: a sua magnitude, duração e distribuição. Há uma margem considerável para flexibilidade e criatividade quando se elaboram os detalhes deste argumento no sentido de uma linha estratégica em particular. Assim, se o teísmo cético houver de ser plenamente exitoso, deve-se cuidar para que seja aplicável a cada variedade do problema do mal.

## 1.2. O ceticismo do teísmo cético

Variantes de ceticismo de todos os tipos aparecem em graus variados. O ceticismo dos teístas mais céticos parece ser total ou quase total. Vale dizer, tendem

---

<sup>23</sup> N.T.: O mosquito em questão, em língua inglesa, chama-se *no-see-um*. No Brasil, tal inseto é conhecido como “maruim”. No entanto, para acompanhar a ocorrência frequente nos trabalhos publicados em língua portuguesa, resolvemos manter o termo *noseeum*, tal qual aparece no texto original.

a aceitar a Tese da Ausência de Peso.

## A Tese da Ausência de Peso

Considerações relativas ao mal não confirmam em absoluto a falsidade do teísmo.

Isto é, as observações da ocorrência do mal não alcançam sequer o status de evidência (VAN INWAGEN, p. 95-105). Van Inwagen fundamenta o seu teísmo cético em seu “extremo ceticismo modal e moral” (um ceticismo quanto à nossa habilidade para discernir as verdades relevantes nos âmbitos da moralidade e da possibilidade, e não um ceticismo quanto a existirem tais verdades; 1995, p. 84) e prossegue com a afirmação (reiterada) de que não temos “nenhuma razão” para aceitar o que ele julga ser a premissa crucial do argumento indiciário do mal. Na verdade, ele pensa que devido à veracidade das suas teses céticas “o argumento indiciário do mal não pode sequer decolar” (1995, p. 85).

Alston não é tão explícito, mas parece estar de acordo. Ele chama a posição por ele defendida de “agnosticismo” (1996, p. 98). Ele diz que os nossos recursos cognitivos são “radicalmente insuficientes para fornecer uma justificativa suficiente para aceitar [a principal premissa do argumento indiciário]” e de uma tal maneira que “o argumento indutivo entra em colapso” (p. 98). Ele conclui que “o argumento indutivo do mal não está em melhor forma do que o seu falecido primo de caráter dedutivo” (p. 121). É geralmente aceito que o argumento dedutivo, por vezes chamado de “problema lógico”, **fracassa por completo**, e, ao chamá-lo de “falecido”, Alston parece estar de acordo.

Wykstra recuou das suas alegações feitas em 1984 (1984, p. 74, 79, 80, 90-91) no sentido de que o mal não fornece nenhuma evidência para o ateísmo. Ele agora chama tais alegações de “imprudentes” (1996, p. 148, n. 14). Ele agora admite que a evidência a partir da existência do mal, deixando em suspenso o juízo sobre a evidência da existência de Deus, “inclina” a favor (de modo bem significativo, 1996, p. 138) do ateísmo, mas não o bastante para justificar a crença no ateísmo, mesmo quando se parte do agnosticismo.

Bergmann parece propor claramente o Argumento da Ausência de Peso. Ele também diz com frequência que não temos “nenhuma razão” para pensar que os bens dos quais temos ciência são representativos dos bens que existem (2001, p. 288, 289). Por três vezes, em seu artigo de 2001, e em todo o seu artigo de 2008,

ele usa a expressão “no escuro” para tratar da nossa situação cognitiva no que respeita às razões que dão justificação a Deus. E Bergmann e Rea (2005, p. 248) parecem indicar que eles aceitam que não podemos atribuir **nenhuma probabilidade em absoluto** à classe relevante de proposições a respeito dos bens (*vide* VAN INWAGEN, 1995, p. 75).

O compromisso de Bergmann com a Tese da Ausência de Peso pode ser vista ulteriormente no seu endosso a uma outra tese, a Tese de que o Argumento do Mal nem Decola.

### A Tese de que o Argumento do Mal nem Decola

A existência do mal não chega sequer a fornecer uma razão *prima facie* contra o teísmo que teria de ser contrariada por considerações céticas.

Aqui, uma razão *prima facie* é, grosso modo, uma razão que poderia ser derrubada por considerações adicionais. É às vezes também chamada de uma razão “derrotável” porque pode ser derrotada por considerações adicionais. Poder-se-ia pensar que a existência do mal fornece uma razão *prima facie* para o ateísmo que o teísmo cético foi criado para derrotar. Contudo, não é assim que Bergmann pensa na situação. Swinburne (1998, p. 13) explica o teísmo cético deste modo, mas Bergmann o corrige.

O principal problema com a objeção de Swinburne ao ceticismo do teísta cético está no fato de que o teísta cético pensa que há uma boa razão para não conceder a sua primeira afirmação de que **parece que** não há nenhuma razão que dê uma justificação a Deus para que permita males [horrendos] [...] De acordo com (ST1)-(ST4), não *parece* que não haja nenhuma razão que dê justificação a Deus para que permita (M1) e (M2) [dois exemplos de ocorrência do mal]. (2008, p. 387)

Bergmann (2008, p. 338) continua com a afirmação de que a resposta do teísta cético é:

a de que não estamos justificados em pensar que o juízo relativo à probabilidade parece de início ser o que Swinburne diz que parece ser. Um pensamento claro e a reflexão sobre [as teses céticas do teísta cético] revelam que não há nenhum valor ou variação de valores (a não ser a variação entre 0 e 1) que a probabilidade em questão pareça assumir.

Este parece ser um compromisso perfeitamente claro com a Tese de que o Argumento do Mal nem Decola e portanto com a Tese da Ausência de Peso. Vemos assim que de modo geral o ceticismo do teísta cético assume um grau muito elevado no que diz respeito ao seu alvo: a nossa habilidade de ter conhecimento dos tipos de possibilidades, especialmente possibilidades morais, necessários para fazer decolar o argumento do mal.

## **2. A abordagem de princípios epistêmicos**

A primeira abordagem de peso, na literatura contemporânea, para relacionar os limites cognitivos ao problema do mal é a de princípios epistêmicos, iniciada por Wykstra (1984), mas confira, também, Alston (1996, 1991, p. 122, n. 11), presente em Snyder (1996b). Ele continuou a defender e a expandir esta estratégia até o hoje (RUSSELL; WYKSTRA, 1988; WYKSTRA, 1996, 2007, 2009; WYKSTRA; PERRINE, 2012, no prelo). Howard-Snyder (2009) fornece uma resposta semelhante e mais detalhada baseada num princípio epistêmico semelhante mas diferente em aspectos importantes. Plantinga (1988) também toca no assunto. (*vide* DOUGHERTY, 2011c).

### **2.1. Uma afirmação da abordagem de princípios epistêmicos**

O argumento do mal se destina a usar a evidência a respeito do mal no mundo em apoio à proposição de que não há Deus. Assim, uma linha natural de resposta a tal argumento consiste em mostrar que algum princípio geral aplicável no que concerne ao apoio indiciário não é satisfeito no caso do mal e do teísmo. Wykstra propõe precisamente um tal princípio com a sua Condição de Acesso

Epistêmico Razoável [*Condition of Reasonable Epistemic Access*]<sup>24</sup>.

Wykstra e Perrine também oferecem uma versão probabilística de CORNEA para lidar com um contraexemplo em McBrayer (2009).

### **CORNEA**

Com base numa situação conhecida **s**, uma pessoa humana **H** tem o direito de alegar que 'Parece que **p**' somente se for razoável para **H** acreditar que, dadas as suas faculdades cognitivas e o uso que ela fez delas, se **p** não fosse o caso, **s** provavelmente seria diferente do que é de alguma maneira discernível para ela.

Confira Rowe (1996, p. 270-) para ter acesso a um tratamento das questões interpretativas relativas à CORNEA. Wykstra nota que

em todas as versões, a ideia principal por trás de CORNEA é um teste proposto para determinar se alguma suposta evidência **E** fornece um 'apoio' sério [...] a alguma hipótese **H** [...] Pergunte se, se **H** for falsa, **E** ainda é praticamente o mesmo que se esperaria. Se a resposta é "Sim", então **E** não pode fornecer um apoio sério a **H**. (2007, p. 88)

Fica claro no diálogo de Wykstra com Russell (1988) que a noção chave em operação por trás de CORNEA é a de que a hipótese de que Deus existe prevê que as razões para o sofrimento não seriam transparentes para o observador humano, mas, antes, obscuras. Portanto, podemos focar o seguinte princípio.

### **Princípio da Obscuridade**

Se houver um Deus que tenha boas razões para permitir o sofrimento que ocorre, é improvável que saibamos na maior parte dos casos quais são estas razões.

---

<sup>24</sup> N. T.: O termo em inglês costuma ser abreviado como CORNEA, usado, logo a seguir, como sigla.



Se o Princípio da Obscuridade for verdadeiro, ele fornece uma boa razão para pôr em dúvida a justificação acumulada por meio de um princípio epistêmico do senso comum, o Princípio da Credulidade. Em trabalho de 1998, Swinburne apresenta o problema do mal nos termos deste princípio. No trabalho de 2001, o autor explica e defende o princípio.

#### **Princípio da Credulidade (PC)**

Se parece que **p**, então, deixando de lado considerações adicionais, provavelmente, **p**.

ou um princípio mais fraco Apego ao Senso Comum das Razões:

#### **Apego ao Senso Comum das Razões (ASCR)**

Se a **S** parece que **p**, então, **S** tem com isso alguma razão para **p**.

Dado ASCR, a razão que **S** tem para acreditar em **p** é uma consideração que tem algum peso positivo a favor de **p** que poderia potencialmente ser contrabalançado por razões em contrário. PC ou ASCR ou algum princípio semelhante pode ser usado em apoio direto à Premissa Empírica. É nesses moldes que Swinburne (1998) apresenta o problema. A verdade do Princípio da Obscuridade seria a “consideração adicional” que mostra que o fato de parecer-que-p não pode ser objeto de confiança.

Wykstra defende o Princípio da Obscuridade, ou coisas que apoiam o Princípio da Obscuridade, principalmente por meio da Analogia com o Genitor.

#### **Analogia com o Genitor (AG)**

Assim como esperamos que uma criança pequena seja cega às razões que um adulto tem para permitir que ela sofra com alguma dor justificada, assim também devemos esperar que seríamos cegos para as razões que Deus tenha para permitir o nosso sofrimento justificado.

Wykstra apelou reiteradamente para a analogia com o genitor (1984, p. 88; RUSSELL; WYKSTRA, 1988, p. 135, 144, 146; 1996, p. 139-) em defesa do

Princípio da Obscuridade (*vide* DOUGHERTY, 2011). De início, parece ser uma resposta do senso comum ao argumento do mal em completa consonância com o que esperaríamos que uma pessoa média diria. Como veremos, há razões para pensar que está aparência pode ser enganosa.

O princípio de Howard-Snyder (H-S) difere disto de um modo importante.

### H-S

**Não podemos ver um x** justifica que se acredite que **não há um x** somente se não tivermos uma boa razão para pôr em dúvida que teríamos uma grande probabilidade de ver um **x**, se houvesse um.

Recorde-se de que o princípio de Wykstra requer que se tenha **uma boa razão** para pensar que os **x's** seriam visíveis. O princípio de Howard-Snyder requer apenas que **não se esteja em dúvida**, ou talvez, numa formulação melhor, que não se tenha fundamentos particulares para a dúvida quanto à sua visibilidade. Se algumas crenças básicas têm uma justificação *prima facie*, isto é, se estão justificados até que haja alguma razão para duvidar delas, sem razões explícitas, então o ceticismo representará uma ameaça maior com a adoção do princípio epistêmico de Wykstra do que com o de Howard-Snyder. Note que a verdade do Princípio da Obscuridade também funcionará bem com o princípio de Howard-Snyder, de modo que uma defesa da analogia com o genitor também serviria à argumentação de Howard-Snyder.

Howard-Snyder acrescenta dois argumentos à defesa do Princípio da Obscuridade. Em primeiro lugar, ele apresenta o Argumento do Progresso (1996, p. 301). O teor fundamental do argumento é o de que houve, no passado, uma progresso significativo no conhecimento e na compreensão das verdades morais, incluindo o conhecimento de que bens intrínsecos existem, e que não há nenhuma razão para pensar que esta tendência esteja acabando. Mas se esse é o caso, segue-se que agora desconhecemos certos bens intrínsecos. E tanto quanto saibamos, estes bens poderiam incluir os bens em nome dos quais Deus permite o mal. Ele combina isto com o Argumento da Complexidade (1996, p. 331). Este argumento começa por recordar que os dados dos quais se originam os mais fortes argumentos do mal são a profusão ou o excesso aparente do mal no mundo que, na verdade, parece estar integrado na tessitura da natureza e da sociedade. Mas

justamente por esta razão (o seu caráter complexo e intricado), qualquer totalidade boa e complexa da qual estes males formam uma parte tem de ser **extremamente** complexa. Assim, ele extrai a inferência de que não seria surpreendente se estivesse além da capacidade de sondar.

## 2.2. Objeções à abordagem de princípios epistêmicos

A reação de resistir à estratégia dos princípios epistêmicos inclui a necessidade de argumentar em defesa de uma de duas alegações: ou a de que o princípio epistêmico empregado é falso (ou inaplicável) ou a de que a condição que ele impõe é de fato satisfeita. Objeções de ambos os tipos foram levantadas contra a estratégia de princípios epistêmicos.

### 2.2.1. CORNEA é falsa

Dois tipos de argumentos foram sugeridos para mostrar que CORNEA é falsa. Alguns autores (LARAUDOGOITIA, 2000; GRAHAM; MAITZEN, 2007) argumentaram que CORNEA viola um princípio plausível de fechamento. Princípios de fechamento são uma família de princípios que afirmam que quando uma proposição tem alguma forma de status epistêmico positivo, o conhecimento, digamos, e está em alguma relação relevante com outra proposição, acarretando-o logicamente, digamos, então tal segunda proposição tem o mesmo status epistêmico que a primeira. Um princípio popular entre os simpatizantes do fechamento é o seguinte: Se alguém sabe que **p** e competentemente deduz **q** de **p** enquanto preserva o conhecimento de **p**, e se vem a acreditar em **q** com este fundamento, então se sabe que **q**. Estes autores argumentam que, se o teísmo cético fosse verdadeiro, então um princípio de fechamento intuitivamente plausível seria falso. Outros autores (RUSSELL, 1988; MCBRAYER, 2009) também argumentaram que CORNEA é falsa com fundamento no fato de que implica o ceticismo.

### 2.2.1.1. CORNEA viola o fechamento

Laraudogoitia (2000) acusa CORNEA de sair pela culatra ao desconsiderar um fato a respeito do fechamento. O teísta cético argumenta que CORNEA acarreta que a atitude justificada quanto à questão de existirem males sem sentido é o agnosticismo. Mas o teísta pensa que é razoável acreditar em Deus, e ele sabe que se Deus existe, então não há nenhum mal gratuito. E o seguinte princípio de fechamento permanecerá válido para os teístas normais em circunstâncias normais.

#### Princípio do Fechamento (PF)

Se para **S** é razoável acreditar que **p**, e **S** sabe que **p** implica **q**, então **S** está comprometido com a razoabilidade de **q**.

A partir deste princípio – junto com o teísmo do teísta e o conhecimento acerca da implicação pertinente – segue-se que o teísta está justificado em acreditar que não há nenhum mal gratuito. Mas isso contradiz o agnosticismo imposto por CORNEA.

Graham e Maitzen (2007) notam a semelhança de CORNEA com alguns princípios de outras áreas da epistemologia. Eles tentam relacionar as objeções a estes princípios a CORNEA. Os princípios são a condição de “sensibilidade” ao conhecimento proposta por Nozick e a explicação semelhante de Dretske que inclui razões conclusivas. A condição de sensibilidade ao conhecimento proposta por Nozick é, grosso modo, a de que você tem conhecimento apenas se, caso **p** fosse falsa, você não acreditaria em **p**. A explicação de Dretske é, de modo aproximado, a de que você sabe que **p** se você tiver uma razão **R** para **p**, uma condição tal que se **p** não fosse verdadeira você não teria **R** (e/ou **R** não seria verdadeira, os detalhes variam). Uma das principais objeções a estas teorias é a de que elas violam praticamente qualquer princípio plausível de fechamento aplicado ao conhecimento. O princípio de fechamento em questão é, essencialmente, este:

Se **S** sabe que **p**, e **S** sabe que **p** implica **q**, então **S** está em posição apropriada para saber que **q**.

Eles argumentam que, assim como os princípios de Nozick e Dretske, a aplicação deste princípio a alguns casos é incompatível com CORNEA.

### 2.2.1.2. CORNEA é um convite ao ceticismo

Russell (1988, p. 148; 1996) nota que CORNEA parece abrir a porta para algo como o ceticismo cartesiano. Recordem-se da condição que CORNEA estabelece, a coisa em que, segundo afirma, precisa-se de uma razão para uma pessoa acreditar, se p não fosse o caso, s provavelmente seria muito diferente do que é de algum modo discernível para ela. Agora, considere a seguinte possibilidade: você é um cérebro que está sendo mantido vivo numa cuba cheia de nutrientes e é estimulado de uma maneira que causa as suas atuais experiências e impressões hauridas da memória. Seja p a proposição **Não sou um cérebro numa cuba**, indexada a você, e considere se você teria uma razão para pensar que as coisas teriam uma aparência diferente para você se isso fosse falso, ou seja, se você **fosse** um cérebro numa cuba. *Ex hypothesi*, não teriam. Então, CORNEA parece conduzir rapidamente à conclusão cética de que não sabemos que não somos simples cérebros em cubas. McBrayer (2009) apresenta um tratamento extenso disso, elaborando o argumento com mais detalhes, incorporando também analogias à epistemologia de Nozick e Dretske.

### 2.2.2. A condição CORNEA é satisfeita: a Analogia Reversa do Genitor

Alguns proponentes do argumento do mal oferecem algumas razões para pensar que na verdade a condição que CORNEA impõe pode ser satisfeita. Isto é, fornecem algumas razões para pensar que se houvesse um Deus, então provavelmente as coisas **seriam** diferentes. Isto é, oferecem razões para pensar que se houvesse um Deus, veríamos mais das razões pelas quais os males são permitidos. Em suma, oferecem razões para pensar que o Princípio de Obscuridade é falso. Russell (1998, p. 147-) e Rowe (2001, p. 298; 1996, p. 274-276; 2006, p. 89) apresentam ambos uma analogia com o genitor a favor da **negação** do Princípio da Obscuridade e Dougherty (2011b) ampliou estes argumentos. O problema é o de que, enquanto a Analogia com o Genitor (AG) leva em conta o **conhecimento** ilimitado de Deus, ela fracassa em dar o peso devido aos seus ilimitados **poder** e **amor**. Assim, Russell, Rowe e Dougherty defendem uma analogia reversa do genitor (AG+), que é uma extensão da analogia com o genitor.

**AG+**

Assim como esperaríamos que um genitor amoroso, com a capacidade de fazê-lo, levasse uma criança que necessariamente sofrerá a entender as razões para o seu sofrimento, também assim esperaríamos que um Deus amoroso, que certamente tem a capacidade de fazê-lo, nos faça capazes de entender a razão para o nosso sofrimento.

A analogia reversa do genitor parece ser mais forte do que a AG porque apela para um quadro mais robusto dos atributos de Deus, e dá suporte à negação do Princípio da Obscuridade. Podemos chamar esta tese de Princípio da Transparência.

**Princípio da Transparência**

É alta a probabilidade de que veríamos as razões de Deus para permitir o mal, dado que há um Deus com tais razões.

**2.3. Respostas às objeções à abordagem de princípios epistêmicos**

Esta seção considera respostas breves às objeções tratadas acima.

**2.3.1. Resposta ao Problema do Fechamento**

Wykstra (2007) responde ao problema do fechamento destacando aspectos de CORNEA que sugerem uma maneira de evitar o problema. Wykstra nota (2007, p. 91) que na sua formulação original ele estabeleceu uma distinção que está no cerne da sua resposta a Graham e Maitzen. A distinção em apreço é, ou se relaciona de modo relevante com, a distinção de Carnap entre a confirmação “incremental” e a confirmação “absoluta” ou o que Wykstra chama de apoio “dinâmico” e “estático”. Um elemento de evidência **E** fornece apoio dinâmico a uma proposição alvo **p** quando dá a **p** um incremento adicional ou “impulso” à probabilidade. Obviamente, isso é consistente com uma situação em que **p** permanece muito improvável num balanço geral com relação a um conjunto da evidência **total**. Um **corpo** de evidência **total E** fornece apoio estático à proposição alvo **p** quando a veracidade de **p** têm

maior probabilidade a seu favor do que contra si, dado **E**.

Wykstra assinala que ele pode aceitar o fechamento. Ele pode aceitar, por exemplo, a implicação de fechamento presente na circunstância em que **S** saber que está vendo uma zebra e que ser uma zebra exclui a possibilidade de ser uma mula disfarçada implica que **S** está em posição de saber que ela não está olhando para uma mula habilmente disfarçada **ao mesmo tempo em que nega** que precisamente a mesma evidência **E** por meio da qual **S vem a estar justificado** em acreditar que há uma zebra pode, por si só, justificar, ou até mesmo impulsionar a probabilidade de, a proposição de que não é uma mula habilmente disfarçada.

Ademais, Rowe deixa claro que está deixando de lado a evidência favorável ao teísmo para efeito de argumentação e que está apenas alegando que a contribuição indiciária do mal foi a de reduzir a probabilidade do teísmo (e assim fazer a balança do agnóstico pender para o ateísmo). Visto que Rowe não está considerando toda a evidência relevante para o teísmo, ele só está interessado no que Wykstra chama de apoio dinâmico. Se houvéssemos de considerar toda a nossa evidência, poderíamos, em princípio, descobrir que o balanço geral da nossa evidência total apoia o teísmo, e inferir a partir da verdade do teísmo que não há mal sem sentido. Ele chama esta passagem do teísmo para a negação do mal sem sentido de “o desvio de Moore” (1996, p. 6-8), assim chamado em razão da resposta seca dada por Moore ao cético. O teísta cético pode de modo consistente avançar a causa de CORNEA e do desvio de Moore, porque ela apenas argumenta que CORNEA bloqueia a inferência indutiva que leva à conclusão de que não há nenhuma justificação para algum mal (o que é um caso de suposto apoio dinâmico), e não que a atitude que se tenha para com o mal sem sentido depois que tudo é considerado deva ser o agnosticismo (o que seria um caso de apoio estático).

### 2.3.2. Resposta aos problemas céticos

Tanto as objeções de Russell quanto as de McBrayer que alegam as implicações céticas de CORNEA dependem de que se interprete CORNEA como um condicional contrafactual, ou seja, um condicional subjuntivo com um antecedente falso. Embora esta seja uma interpretação natural, ela enfrentou a resistência de Wykstra e Perrine (2011, no prelo). De acordo com os princípios padrão do raciocínio baseado no senso comum derrotável, se a um indivíduo parece que  $p$ , então se tem com isso alguma razão para crer em  $p$ , embora esta razão possa acabar no

fim por ser superada. Assim, o defensor da abordagem de princípios epistêmicos poderia conceder o ponto de que o defensor do argumento do mal tem razões derrotáveis a favor do ateísmo, mas acrescentar que a força racional destas razões é neutralizada pelo Princípio da Obscuridade, que parece ser o núcleo duro de CORNEA. Isto ainda mantém de pé o debate sobre o Princípio da Obscuridade, mas evita de modo plausível as objeções céticas às quais CORNEA foi submetida.

### 2.3.3. Resposta à analogia reversa do genitor

Tanto os proponentes quanto os opositores do argumento do mal reivindicaram a analogia do genitor. Em resposta à analogia reversa do genitor, no entanto, note uma importante característica estrutural do problema do mal. Quando uma hipótese **H** torna muito provável a ocorrência de um evento **E** e **E** não ocorre, o fato de **E** não ocorrer claramente desconfirma **H**. E se **H** torna muito provável a ocorrência de **E** e **E** de fato ocorre, o fato de **E** ocorrer claramente serve como confirmação de **H**. Se **H** não torna a ocorrência de **E** muito provável ou improvável, ou seja, **H** e **E** estão próximos de serem independentes do ponto de vista probabilístico, então, nem a ocorrência de **E** nem a não ocorrência de **E** faz alguma clara diferença para a probabilidade de **H**. Assim, a negação do teísmo será confirmada por nossa incapacidade de descobrir razões para os males que observamos apenas se o teísmo previr com uma força significativa que devemos ser capazes de detectar as razões. Assim, diz Rowe,

seria suficiente enfraquecer a inferência que vai de P [nenhum bom estado de coisas que conhecemos é tal que a sua satisfação por parte de um ser onipotente e onisciente atenderia o requisito moral para que tal ser permita algum mal horrendo] para Q [nenhum bom estado de coisas é tal que a sua satisfação por parte de um ser onipotente e onisciente atenderia o requisito moral para que tal ser permita um mal horrendo] para mostrar que se houvesse um ser onipotente e inteiramente bom que criou o nosso mundo, então os bens em virtude dos quais ele permite [algum mal horrendo] teriam a mesma probabilidade de ser indetectáveis quanto de ser detectáveis por nós. (p. 88, n. 15)



Ademais, ao responder a analogia reversa do genitor, o teísta pode relacioná-la a razões a favor da ocultação divina. Como deve estar claro a essa altura, o problema do mal conduz de modo inteiramente natural ao problema do silêncio/ocultação divino. Assim, se houvesse boas razões para Deus se velar de algum modo, para fornecer alguma “distância epistêmica” entre ele e o observador casual, então estas razões poderiam ser usadas de modo plausível para defender o Princípio da Obscuridade. Pois, então, sejam **R** as razões em apreço. A probabilidade de que não estejamos cientes das razões para tanto sofrimento, dado o teísmo, poderia ser baixa, mas a probabilidade de que não estejamos cientes das razões para tanto sofrimento, dados o teísmo e **R**, ainda poderia ser alta. Naturalmente, se a probabilidade de **R**, dado o teísmo, for alta, então poderíamos haver descoberto por meio da reflexão que o primeiro valor não é baixo, no fim das contas.

### **3. A abordagem das limitações cognitivas gerais**

A abordagem de Alston (1996a, 1991) examina os detalhes particulares contidos na inferência que vai do mal inescrutável ao mal sem sentido. Ele chama a atenção para um aglomerado de limitações, algumas das quais claramente podem ser generalizadas para além do argumento presente na inferência de maruins.

#### **3.1. Uma afirmação da abordagem de limitações múltiplas**

Alston apresenta uma lista de seis desvantagens com que nos deparamos ao determinar se há males sem sentido a partir do fato de que há males inescrutáveis (1996b, p. 120). Farei referência a esta lista como *O Inventário*.

1. A falta de dados relevantes.
2. Uma complexidade maior do que aquela com a qual conseguimos lidar.
3. A dificuldade de determinar o que é metafisicamente possível ou necessário.
4. A ignorância do âmbito completo de possibilidades.
5. A ignorância do âmbito completo de valores.

6. Limites à nossa capacidade de fazer julgamentos de valor bem considerados.

Estas dificuldades podem ser usadas neste argumento.

1. Estamos sujeitos às limitações cognitivas tais como descritas no *Inventário*.
2. Se 1 é o caso, então não estamos em posição de julgar se há males sem sentido com base nos males inescrutáveis.
3. Portanto, não estamos em posição de julgar se há males sem sentido com base nos males inescrutáveis.

Pouco se pôs em dúvida que estejamos sujeitos às dificuldades listadas no *Inventário*, ao menos num grau considerável, de modo que a Premissa 1 parece estar segura. A questão, então, é se o fato de estarmos sujeitos a tais limitações nos torna completamente incapazes de fazer com justificação a inferência que vai dos males inescrutáveis para os males sem sentido. Uma das maneiras de pensar sobre esta objeção é a de que esta inferência cai numa categoria de um tal tipo que não estamos justificados quando fazemos inferências em tais circunstâncias.

1. Estamos sujeitos às limitações cognitivas tais como descritas no *Inventário*.
2. Quando estamos sujeitos ao tipo de limitações listados em 1, não estamos justificados ao fazer julgamentos para os quais os fatos de ter o tipo relevante de dados, que determinam quais são as possibilidades relevantes, e o fato de conhecer o âmbito completo de valores são diretamente relevantes.
3. A inferência que vai dos males inescrutáveis para os males sem sentido é uma inferência para a qual o fato de ter o tipo relevante de dados, que determinam quais são as possibilidades relevantes, e o fato de conhecer o âmbito completo de valores, são completamente relevantes.
4. Portanto, quando estamos sujeitos aos tipos de limitações anunciados em 1, estamos numa posição na qual fazer a inferência seria fazer um tipo de

inferência que não está justificado. A partir de 2 e 3. 5. Portanto, estamos numa posição na qual fazer a inferência que vai do mal inescrutável para o mal sem sentido seria de um tipo que não está justificado. A partir de 1 e 4.

### **3.2. Uma objeção à abordagem das limitações múltiplas**

A primeira coisa a ser dita numa objeção à abordagem das limitações múltiplas é que cada item no Inventário parece criar um problema para o próprio teísmo. Ou seja, cada item é em si mesmo um mau estado de coisas que pode parecer surpreendente dado o teísmo, o que expande a reflexão de Dougherty (2011b). Uma maneira de ver isso é recordar a analogia reversa do genitor (§2.2.2, acima). É ruim que nos faltem dados relevantes para uma questão muito importante. Afinal, muitas pessoas parecem perder a sua fé (a salvação eterna?) como resultado da existência do mal. É ruim que nos falte a capacidade de processamento necessária para chegar a uma decisão extremamente importante (se há um Deus). Objeção rápida: Não é um bem, no entanto, o fato de que tenhamos de nos empenhar para descobrir verdades importantes? Resposta rápida: Às vezes sim, às vezes não; é plausível que não seja assim no caso de algo tão grave que se aplica a cada pessoa individualmente. É uma coisa ruim o fato de não sabermos o âmbito de desenlaces de uma questão importante e que não saibamos dizer, para propostas específicas, se estão no seu interior.

Então, poderia ser considerada uma estratégia muito estranha a de tentar responder um argumento do mal chamando a atenção para adicionais estados de coisas ruins, que não são de início o que esperaríamos do teísmo.

### **3.3. Respostas à objeção**

Um dos tipos de resposta à objeção dada consiste em argumentar que aquele que propõe a objeção se apossou dos dados do argumento do mal, tipicamente males horrendos, e os substituiu por alguns males relativamente menores. Quer sejam esperados, quer não, estes males menores não representariam grande coisa como argumentação contra a existência de Deus. Ora, ou o argumento de Alston

funciona ou não. Ou seja, ou ele mostra ou não mostra que não estamos em posição de inferir que há males sem sentido do fato de que há males gratuitos. Se o argumento for exitoso, coisa que não parece estar sendo contestada pela objeção, então, os dados usuais sobre o mal horrível não podem servir como um bom fundamento de um argumento do mal. Assim nos restariam os males presentes no Inventário, que provavelmente não reduzirão marcadamente a credibilidade do teísmo para muitas pessoas. Para reflexões adicionais: Seja o *Inventário* a proposição de que estamos sujeitos às limitações mencionadas nele, poder-se-ia pensar que a probabilidade dele, dado o teísmo, é muito baixa, de modo que a probabilidade do teísmo é aproximadamente igual à probabilidade do teísmo & ~Inventário. Isto tornaria relevante a probabilidade de males inescrutáveis mas não sem sentido, dado o teísmo & ~Inventário, que poderia plausivelmente ser muito baixa. Isso se constitui provavelmente no material para uma réplica por parte do defensor do argumento do mal.

#### **4. A abordagem do ceticismo modal/moral em sentido amplo**

Peter van Inwagen vem defendendo há muito tempo uma forma de “ceticismo modal”, ou seja, o ceticismo a respeito do nosso conhecimento de que estados de coisas são possíveis (*vide Ontological Arguments*, 1977, 1995). Ele o aplica numa resposta ao argumento do mal (1991, 1995, 1996, 2006). Esta é uma vigorosa aplicação dos itens 3 e 4 do inventário de Alston. A ideia aqui é a de que não há nenhuma razão para pensar que são confiáveis as nossas intuições modais acerca de questões que não estão relacionadas à vida comum. É plausível que o ceticismo moral contido seja apenas uma subclasse do ceticismo modal contido, e mesmo que não seja uma subclasse, todas as questões são inteiramente paralelas. Assim, a bem da brevidade o foco aqui será principalmente sobre o ceticismo modal “puro”, embora venhamos a ter um pouco mais a dizer sobre o ceticismo moral potencial na Seção 5.

##### **4.1. Uma afirmação da abordagem do ceticismo modal em sentido amplo**

O ceticismo modal pode ser relacionado com o argumento do mal da seguinte maneira.

1. As nossas intuições modais que não estão relacionadas à vida comum são inconfiáveis.
2. A inferência que vai dos males inescrutáveis para os males sem sentido se justifica apenas se forem confiáveis certas intuições modais que não estão relacionadas à vida comum.
3. Assim, o juízo de que não há males sem sentido carece de justificação.

O que pode ser dito a favor da Premissa 1? Uma ideia, aventada frequentemente por van Inwagen e por Howard-Snyder (2009, p. 27), é a de que as nossas faculdades cognitivas se desenvolveram num meio que pode corroborar a sua confiabilidade na vida comum mas que não se estende fora deste domínio. Assim, confiar na nossa intuição quanto a questões extramundanas seria como confiar na leitura de um barômetro calibrado no nível do mar a 4.320 metros nos Contrafortes a Oeste do Denali. Seria como confiar na visão debaixo d'água. Seria simplesmente insensato fazê-lo, e, ao que parece, os resultados, sejam crenças, inferências, juízos ou que for, resultantes da confiança nas nossas próprias intuições pouco teriam a justificá-los.

O próprio van Inwagen aplica o ceticismo modal de um modo um pouco diferente. É possível que ele aceite uma teoria do conhecimento similar num sentido relevante à de David Lewis, de acordo com a qual se deve eliminar todas as possibilidades relevantes, ou no caso de van Inwagen, “reais”, mas há uma outra maneira de a tomar. Ele conta uma história de acordo com a qual o mundo tem a quantidade e a distribuição de males que pensamos que tenha e Deus existe, o que, ele nos diz, é uma “possibilidade real”, ou seja, algo que poderia ser verdadeiro tanto quanto saibamos. A ideia de uma possibilidade real tem a sua melhor ilustração no que um advogado de uma programa televisivo chamaria de “teoria alternativa do crime” (van Inwagen, em discussão pessoal) que seja plausível o bastante para ocasionar dúvida, no sentido de uma incapacidade de assentir quanto à proposição de que o acusado é culpado.

O seu alvo é um argumento como o argumento do mal neo-humeano proposto por Draper (1989, 1996), que é um argumento inspirado por Hume, mas significativamente modernizado. Assim, o alvo direto é o de que a proposição **S**, que descreve que o sofrimento provavelmente existe, é menos provável em se admitindo o teísmo do que a “hipótese da indiferença”. O argumento deve proceder

mais ou menos desta forma, em que as intuições modais em questão dizem respeito a certas possibilidades propostas serem ou não possibilidades genuínas (usando ‘T’ para o teísmo).

1. As nossas intuições modais que não estão relacionadas à vida comum são inconfiáveis.
- 2<sup>o</sup>. Um juízo sobre o valor da probabilidade de haver o sofrimento que provavelmente há, dado o teísmo, justifica-se apenas se certas intuições modais que não estão relacionadas à vida comum são confiáveis.
- 3<sup>o</sup>. Assim, qualquer juízo sobre o valor da probabilidade de haver o sofrimento que provavelmente há, dado o teísmo, é injustificado.

Um exemplo do tipo de possibilidade proposta em questão será útil. Eis aqui um estado de coisas que alguns alegam serem capazes de intuir como possíveis que é relevante para uma versão importante do argumento do mal: **que Deus cuida tanto para que não sofra todo animal que não é observado quanto para que as leis naturais não sejam massivamente irregulares**. Este é um tipo de possibilidade proposta que um proponente do argumento do mal poderia apresentar para mostrar que o atual estado de coisas é injustificado. O cético modal de van Inwagen não aceitará isso como uma possibilidade genuína, visto que é afastada demais da vida comum. Obviamente, visto que estar relacionado com a vida comum é uma propriedade que apresenta gradações, haverá questões atinentes ao seu caráter vago que afetam a aplicação desta estratégia. Portanto, frequentemente não será claro se um proposição deve ser posta em dúvida pelo realista modal com base no afastamento da vida comum. Na verdade, podemos usar a possibilidade proposta acima acerca do sofrimento animal e da regularidade como um exemplo do problema em delinear “a vida comum”. Pois é claro que a nossa física popular, ou seja, a nossa ideia comum sobre como o mundo físico funciona, inclui o fato de que o mundo é muito regular e que o sofrimento animal e o comportamento predatório são parte das vidas da maior parte das pessoas, ao menos daquelas que um dia possuíram um animal de estimação ou visitaram uma fazenda ou são consumidores regulares de carne.

## 4.2. Objeções à abordagem do ceticismo modal em sentido amplo

Uma primeira questão óbvia para o defensor deste argumento diz respeito a saber se a própria Premissa 1 é uma questão da “vida comum”. Ou seja, a questão acerca de quando as intuições estão justificadas é uma questão da vida comum? Não é claro de modo algum que elas estejam. E se não estiverem, então o argumento poderia ter um problema autorreferencial: Se a primeira premissa for verdadeira, então a primeira premissa é injustificada. Um outro problema autorreferencial para o próprio van Inwagen está no fato de que ele apresenta uma defesa que exhibe uma proposição tão distante da vida comum como a do exemplo acima. Especificamente, a proposição acima, **que Deus cuida tanto para que não sofra todo animal que não é observado quanto para que as leis naturais não sejam massivamente irregulares**, cuja possibilidade genuína van Inwagen rejeitaria, não parece estar mais afastada da vida comum do que as possibilidades que o próprio van Inwagen propõe como genuínas (*vide* VAN INWAGEN, 2006, p. 114).

Há também outros problemas a respeito da delimitação dos limites da delimitação dos limites da “vida comum”. Há aqui tanto um problema sincrônico (num momento) quanto um problema diacrônico (ao longo do tempo). O problema sincrônico consiste em delimitar os limites da vida comum a qualquer dado momento no tempo ou segmento do tempo.

O problema diacrônico aqui consiste no fato de que aquilo que conta como “a vida cotidiana” muda com o tempo. Passou-se um longo tempo desde o surgimento do *Homo sapiens*, e as nossas vidas mudaram de modo significativo desde então. Por isso, argumentos da forma “Isso não era parte da vida cotidiana 115.000 anos atrás, logo não podemos confiar nisso” são dúbios. Os nossos olhos não se desenvolveram num ambiente no qual dirigir um carro era relevante para a sobrevivência, mas nós o fazemos bastante bem, apesar disso.

Em segundo lugar, mesmo quando sabemos que alguma coisa não está funcionando no ambiente para o qual foi destinada (por Deus ou pela evolução ou por ambos, mas sobre isso diremos mais em seguida), ainda podemos confiar em juízos feitos baseados nela, se soubermos um pouquinho sobre o modo pelo qual é provável que estejam errados. Então, vamos voltar aos 4.320 metros nos Contrafortes a Oeste do Denali com o nosso barômetro que foi calibrado pela última vez no nível do mar. Visto que sabemos algo a respeito da relação entre a altitude e a pressão barométrica, podemos extrapolar ou estimar o verdadeiro valor a partir de um valor reportado para obter uma gama de variação no interior da qual é provável que o

verdadeiro valor esteja (se tivermos dados precisos, podemos gerar intervalos de confiabilidade que sob boas circunstâncias seriam bastante estreitos). E certamente podemos confiar em certos juízos comparativos: mesmo se formos quase completamente ignorantes quanto a como corrigir à luz da mudança de altitude, se o valor da leitura cai rapidamente de modo consistente por uma hora, podemos inferir com segurança que está se aproximando uma frente de baixa pressão. Então, até um instrumento mal calibrado pode ser útil se possuímos uma compreensão apropriada de suas operações internas.

Portanto, mesmo que tenhamos razões para acreditar que as nossas intuições modais estarão defasadas em certos domínios, ainda poderíamos ter ou uma teoria razoável acerca do modo pelo qual é provável que estejam defasadas e ter assim a capacidade de as corrigir, ou ao menos ser capazes de fazer certos juízos comparativos. Por exemplo, se parece ser de uma obviedade gritante o fato de que as constantes fundamentais do universo poderiam ter tido valores diferentes do que têm ou que poderia ter havido outras partículas fundamentais, forças, campos ou seja lá o que for, poderíamos pensar, depois de refletir sobre o quanto à possibilidade proposta está distante da vida comum, que a nossa intuição está fornecendo uma leitura forte demais e fazê-la recuar para admitir que é muito provável que estas sejam possibilidades genuínas. Seria um ato cético patentemente em demasia simplesmente descartar a intuição.

De modo semelhante, se nos parece de uma obviedade gritante o fato de que não há nenhum modo de **todos** os mundos dignos de serem criados (ou os melhores, ou o que bem se queira) conterem aproximadamente a quantidade, ou a proporção ou a severidade do mal que pensamos que há, então dando-nos conta de que isto está muito longe da vida diária, poderíamos recuar para a conclusão mais moderada de que na média há mundos dignos de serem criados com uma quantidade significativamente menor, ou severidade, ou proporção, ou o que bem se queira, do mal. Isso está muito longe da própria conclusão de van Inwagen de que não temos “nenhuma razão” (VAN INWAGEN, 1996, 1991, p. 163) para aceitar as alegações relevantes concernentes às possibilidades.

Em terceiro lugar, a teoria evolucionária não parece ser uma boa razão para duvidar que a intuição será um guia inconfiável fora da vida comum. Pois há duas maneiras em que a evolução pode ocorrer: com o teísmo ou sem o teísmo. Assim, seja “a intuição estendida” o nome da tese de que a nossa intuição é confiável de maneiras que se estendem de modo importante além da vida cotidiana, pressupondo que esta última noção seja elaborada de forma coerente. Embora a probabilidade



da intuição estendida, dados a Evolução & ~ o Teísmo, possa ser baixa, a probabilidade da intuição estendida, dados a Evolução & o Teísmo, é plausivelmente bastante elevada e certamente não demasiado baixa. Então, a questão da confiabilidade da nossa intuição que em domínios que estão além da vida cotidiana mas que são relevantes para o nosso objetivo final proposto no sentido religioso, e que, portanto, talvez sejam uma questão “cotidiana” de toda sorte, não é independente do fato de já se pensar que há um Deus.

Em quarto lugar, alegou-se que o ceticismo modal usado pelo teísta cético conduz a um ceticismo disseminado a respeito de questões comuns, e talvez até mesmo ao ceticismo total (RUSSELL, 1996, GALE, 1996, HASKER, 2010b). A objeção parece estar baseada na tese de que o apelo feito pelo teísta cético a possibilidades que não foram eliminadas pode ser combinado com qualquer proposição comum para impedir que ela seja conhecida. Para usarmos uma versão mais tradicional, o exemplo de Russell (1996), mas também o trabalho anterior de Russell e Wykstra (1998) e posteriormente Russell (2004), considere-se a proposição de que o mundo foi criado cerca de seis mil anos atrás ao cair da noite que precedeu o sábado de 23 de outubro (sim, esta é a verdadeira atribuição feita pelo Bispo Usher), tendo a aparência de ter uma idade muito maior. Os criacionistas da terra jovem fornecem razões para pensarmos que Deus tenha razões para este engodo geológico. Visto que a teoria inclui aparências enganosas, ela é consistente com todos os dados observacionais. Assim, não pode jamais ser excluída pela evidência empírica. Em conformidade com essa posição, não parece ser improvável face a nenhuma evidência de que dispomos. Esta objeção sugere que o ceticismo do teísta cético acerca daquilo que vai além da vida comum volta para nos incomodar de mais perto no ceticismo acerca de questões comuns, tal como é plausivelmente o caso da idade da Terra (ou seja, é plausível que a terra e a idade das coisas sejam questões comuns, ainda que não sejam um tópico de conversação comum). Isso sugere que praticamente qualquer crença comum é colocada em questão pelo teísmo cético.

Em quinto lugar, a tese do teísta modal segundo a qual as nossas intuições não devem ser objeto da nossa confiança fora da vida comum (ou do ambiente para o qual se desenvolveram) parece não se harmonizar com a efetividade da matemática na física de partículas, cosmologia e coisas semelhantes. As crenças matemáticas do *Homo sapiens* original eram certamente bastante primitivas (é irrelevante para os propósitos presentes quanto de processamento inconsciente era realizado pelo cérebro). É interessante notar que a teologia natural foi comparada com a física teórica (EARMAN, 2000). Se esta comparação se sustenta, parece ser desfavorável ao presente argumento modal cético.

Em sexto lugar, surgem algumas preocupações com referência à existência de possibilidades “reais”. Os procedimentos apropriados numa corte de justiça obviamente não se aplicam à sala de um filósofo. Pode ser prudente e socialmente útil trancafiar, ou de alguma outra maneira punir seriamente, aqueles indivíduos a quem se imputam crimes somente se se pode apresentar uma argumentação que mostre que são culpados além de uma dúvida razoável. Mas ao considerar aquilo em que é racional crer, é claro que uma pessoa pode descrer racionalmente de  $p$  quando  $\sim p$  não está além de uma dúvida razoável. Assim, mesmo que van Inwagen esteja correto em pensar que a sua defesa contra o argumento do mal é exitosa nos seus termos, tão exitosa quanto uma teoria alternativa sobre o crime para absolver o acusado, ainda se poderia descrer no teísmo racionalmente ou ao menos crer que ele é improvável.

Além disso, quão forte uma razão contrária precisa ser para constituir uma dúvida razoável? Uma questão paralela: quão provável uma narrativa precisa ser para ser uma “possibilidade real”? Para ser uma possibilidade real num sentido epistêmico, um sentido que seja relevante para a razoabilidade da crença, ela teria de ter uma probabilidade de ao menos 5%? Não teria de ter uma probabilidade de 50%. Fica em algum lugar a meio caminho, digamos, 25-33%? E não devemos introduzir aqui de um modo confuso considerações de racionalidade prática. Poderíamos dizer, falando de modo pouco rigoroso, que há uma “possibilidade real” de um revólver carregado disparar acidentalmente embora isso seja extremamente raro. Mas e quanto a fazer mira com um revólver padrão, de seis balas, com apenas uma bala inserida no tambor? Apostaríamos contra a probabilidade de que o primeiro puxão no gatilho resulte no disparo de uma bala. Mas isso seria uma possibilidade real, no sentido de van Inwagen?

É difícil dizer, mas vai aqui um argumento no sentido de que seria. Parece ser errado **acreditar** que o revólver não vai disparar. Isso sugere que o limiar para a crença razoável está acima de 83%. Então, a tese de que há possibilidades reais que incluem tanto a circunstância de que Deus exista quanto a de que existe o mal do tipo que encontramos pode apenas implicar que há uma probabilidade de 10-15% de que haja uma tal possibilidade. Assim, uma possibilidade real que contenha Deus e o mal tais como julgamos que existam neste mundo poderia tornar irrazoável **acreditar** que não há Deus, mas certamente não exclui o *agnosticismo* quanto à existência de Deus ou um ateísmo mitigado no sentido de que é muito provável que não haja nenhum Deus.

### 4.3. Respostas às objeções

No que diz respeito a delinear os limites da “vida comum”, o cético modal poderia talvez se fiar numa noção fiscalista. Ou seja, poderiam julgar que a referência tenha como foco às atividades apropriadamente relacionadas com a reprodução, o que implica a sobrevivência até o momento da delação sexual, o que implica uma certa duração de vida. Isso pode exacerbar a quinta objeção e outras semelhantes a ela, mas veja-se abaixo uma resposta para esse problema.

No que concerne à sugestão de que ainda podemos obter informações úteis da intuição extramundana, o cético modal pode pressionar alguém que apresente esta objeção para que elabore em maiores detalhes como a extrapolação ou o ajuste funciona e em seguida se prender aos detalhes.

No que concerne à acusação de ceticismo geral pouco se disse. Van Inwagen (1996) alega que as suas estórias defensivas não são, à diferença de hipóteses céticas gerais, improváveis relativamente àquilo que conhecemos. Note que isso é diferente de ser improvável relativamente à nossa evidência empírica, coisa que as hipóteses céticas não são. Certamente, hipóteses céticas gerais não são “possibilidades reais” no sentido de van Inwagen, que ele insiste em chamar de “possibilidades epistêmicas”; não são alternativas plausíveis que fariam com que as pessoas comuns vacilassem nos seus juízos. Teremos mais a dizer sobre isso visto que o problema surge novamente na Seção 6.

No que concerne ao argumento baseado na efetividade da matemática, poder-se-ia responder que toda a matemática contida na física está de algum modo “contida” na matemática básica “cotidiana” ou ao menos que as habilidades computacionais dos indivíduos que se ocupam da matemática avançada estão contidas nas habilidades computacionais do Homo sapiens primordial. É óbvio que estas são alegações disputadas e que em alguns casos têm uma natureza empírica. Assim, essa linha de resposta precisaria preencher muitos detalhes para ser muito efetiva.

No que concerne ao ponto a respeito das possibilidades reais e da probabilidade, o cético modal poderia dizer que excluir a possibilidade de ter certeza de que Deus não existe é algo que vale a pena fazer. Poderia, por exemplo, tornar relevantes consideração pascalianas.

## 5. A abordagem focada do ceticismo modal-moral

A última seção tratou de um ceticismo modal e moral “extremo” (VAN INWAGEN, 1996, 1991, p. 163; 1995, p. 84; 2006, p. 123). Mas há ceticismos modais e morais mais focados, que se pretendem mais moderados e com alvos mais delimitados. Ou seja, há abordagens que não atribuem limites à intuição modal e moral como tal. Em vez disso, elas se ocupam de algumas limitações ao nosso conhecimento modal que, ao que parece, todos deveriam admitir. Os teístas céticos sugerem que estas limitações se aplicam especialmente no caso do argumento do mal.

### 5.1. Uma afirmação da abordagem focada do ceticismo modal-moral

Na sua forma agora padronizada (encontrada principalmente em Bergmann 2001, 279 e 2008, 376), o núcleo do teísmo cético consiste em quatro teses céticas.

**(ST1)** Não temos nenhuma boa razão para pensar que os possíveis bens de que temos conhecimento sejam representativos dos possíveis bens que existem [representativos, vale dizer, relativamente a **figurar (positivamente) numa razão que (potencialmente) dê a Deus uma razão que justifique que ele permita os males inescrutáveis que vemos a nossa volta**].

**(ST2)** Não temos nenhuma boa razão para pensar que os possíveis males de que temos conhecimento sejam representativos dos possíveis males que existem.

**(ST3)** Não temos nenhuma boa razão para pensar que as relações de implicação de que temos conhecimento entre os possíveis bens e a permissão dos possíveis males sejam representativas das relações de implicação que existem entre os possíveis bens e a permissão dos possíveis males.

**(ST4)** Não temos nenhuma boa razão para pensar que o valor ou a carência de valor morais totais que percebemos em certos estados de coisas complexos

reflitam o valor ou a carência de valor morais totais que eles realmente têm.

Uma maneira de defender a tese de que o mal sem sentido existe (*vide* ROWE, 1979) é com referência ao fato de que há males para os quais não somos capazes de pensar em nenhuma boa razão, mesmo com um grau de reflexão considerável, ou seja, males inescrutáveis. Considere-se este exemplo do tipo de inferência *noseeum* que encontramos na seção 1.1.

#### **A inferência *noseeum*: versão simples**

Não vejo nenhum sentido no mal **M**, então provavelmente não há nenhum sentido.

Esta é apenas uma primeira aproximação, é claro, e uma versão adequada requereria bastante refinamento. Por exemplo, uma pessoa precisaria ter uma confiança especial em si mesma para brandir a inferência tal como ela é. No entanto, a substituição de “eu” por “ninguém” (e o ajuste gramatical) também seria injustificada sem um apoio adicional, visto que tem um escopo por demais amplo. Mas a razão de ser da inferência é clara o bastante. Uma versão da Inferência *Noseeum* tem essa forma.

#### **A inferência *noseeum* expandida**

Na população representativa de possíveis bens examinados, nenhum teve a propriedade de **ser uma razão para permitir o mal M**. Portanto, provavelmente, na população total de possíveis bens, nenhum tem a propriedade de **ser uma razão para permitir o mal M**.

Note-se que (ST1)-(ST3) estão todas na negativa. Ou seja, afirmam que **carecemos** de uma razão para pensar que a amostra é representativa. Portanto, para que sejam aplicáveis à inferência *noseeum*, o teísta cético precisa acrescentar um lema como este.

#### **O princípio da representatividade**

Devemos tratar uma amostra como não sendo representativa até que tenhamos uma boa razão para acreditar que ela é representativa.

Com este lema, parece ser claro que se (ST1)-(ST3) são verdadeiras, então a Inferência *Noseum* Expandida é incorreta.

Contudo, isto pode ser uma fraqueza, pois note-se uma diferença crucial entre a primeira das teses céticas de Bergmann e a tese agnóstica de Howard-Snyder.

**ST1:** Não temos **nenhuma boa razão** para pensar que os bens possíveis dos quais temos conhecimento sejam representativos dos bens possíveis que existem. (BERGMANN 2001, p. 279, grifo acrescentado).

**AT1:** **Deveríamos estar em dúvida quanto** à questão de os bens de que temos conhecimento constituírem uma amostra representativa de todos os bens que existem. (HOWARD-SNYDER, 2009, p. 18, grifo acrescentado).

Enquanto Bergmann foca a **falta de uma razão positiva para a** representatividade, Howard-Snyder foca a **presença de dúvida** a respeito da representatividade. Aqui, a abordagem de Howard-Snyder está em maior consonância com a de Wykstra, visto que a defesa feita por Wykstra do Princípio da Obscuridade estabeleceria AT1 (ao passo que fornece apenas um apoio fraco a ST1). Uma vantagem de AT1 está no fato de que, diferentemente de ST1, não requer o Princípio da Representatividade para ser efetivo. Pois é plausível que o lema dependa de algo como o seguinte princípio.

Para que alguém esteja justificado em acreditar que **P** com fundamento em **M**, deve não apenas (1) estar justificado em acreditar em **M**, mas também justificado em acreditar que **M** torna **P** provável (*vide* verbete **as teorias fundacionalistas da justificação epistêmica**).

Fumerton (1995, p. 36, 55-) apresenta uma argumentação vigorosa no sentido de que uma vez que este princípio seja aceito, é muito difícil evitar o ceticismo. Assim, se Bergmann está comprometido com este princípio, ele parece haver assumido um importante comprometimento que Howard-Snyder não assume.

## 5.2. Objeções à abordagem focada do ceticismo moral-modal

Uma razão para pensar que (ST1-ST3) são falsas é a de que além das preocupações com o ceticismo a respeito do conhecimento visto acima, o teísmo cético foi acusado de vários tipos de ceticismo moral (RUSSELL, 1996; ALMEIDA; OPPY, 2003, 2004; GRAHAM; MAITZEN, 2007, 2009). A principal ameaça vem da possibilidade em aberto, dadas (ST1-ST4), de que não podemos nunca saber que ação terá o melhor resultado. Na verdade, não podemos sequer atribuir de forma sensata probabilidades a que atos terão o melhor resultado. Assim, para ilustrar o ponto, suponha que você está testemunhando uma tentativa de assassinato que você poderia impedir facilmente com a sua intervenção. De acordo com a probabilidade em apreço, você não pode de modo sensato atribuir nenhuma probabilidade à proposição de que o homem que está sendo morto seja um terrorista perigoso que é alvo de um assassinato seletivo em caráter emergencial. Parece então que não há como você possa concluir em absoluto que impedir a morte é a melhor coisa a fazer. E se não pode, então como poderia fazê-lo de um modo correto?

## 5.3. Respostas às objeções

A respeito da acusação de ceticismo moral, pode-se argumentar que um juízo moral sólido precisa apenas levar em consideração o que se sabe ao longo do período de tempo disponível na prática. Então é necessário ter ciência apenas de um dever *prima facie* de impedir aquilo que a nossa evidência corrente indica ser um mau estado de coisas para que se tenha tudo aquilo de que se necessita para agir corretamente, quer a ação tenha o melhor resultado, quer não. Em suma, a ação correta é baseada em bens e males **conhecidos**, e não num conjunto que contém bens e males desconhecidos. Sendo desconhecidos, eles simplesmente não podem e não precisam ser levados em consideração, deixando de lado questões de previsibilidade. Assim, no caso do terrorista assassinado, há um resultado iminente conhecido e ruim, a morte, de modo que há uma razão para intervir, e não há nenhum resultado ruim (ou provável ou previsível), ou se há, tal como o de ferir levemente o agressor, são claramente contrabalançados, de modo que a coisa correta a fazer é intervir. Assim, a porção consequencialista de nossa teoria moral pode ser tornada adequadamente subjetiva para evitar o problema (*vide* BERGMANN; REA, 2005). Uma resposta alternativa é a de adotar um consequencialismo próximo

que apenas avalia as consequências causais diretas de um ato ou que de outros modos circunscreve de modo mais estreito a delimitação das consequências. Confira Sinnott-Armstrong (2011) para ter acesso a uma explicação do consequencialismo causal direto, e consulte Collins, Hall e Paul (2004) pela sua negação da transitividade da causação.

Uma preocupação ligada a esta resposta é a de que é plausível que todos os bens e males conhecidos sejam uma base sólida para a ação apenas se se tem razão para pensar que os bens e males na amostra são representativos de todos os bens e males relacionados no que respeita a propriedade de justificar a ação, ou seja, que se tenha razão para pensar que conhecer a estória mais ampla não reverteria o nosso juízo, ou ao menos que careça de uma razão para pensar que a estória mais ampla levaria numa outra direção. É ainda mais plausível que os bens e males conhecidos sejam uma base sólida para a ação apenas se não se dá o caso de que o agnosticismo não é a atitude **justificada** para a proposição de que as razões na amostra são representativas da totalidade das razões (objetivas), e ainda mais plausível se o indivíduo pensou nisto. Ademais, alguns autores (HASKER, 2010b) julgam que já é mau o bastante o fato de que o teísmo cético admite que nunca podemos ter uma boa razão para pensar que um ato é o melhor quando tudo é considerado, pois de fato às vezes temos boas razões para pensar que alguma ação é a melhor no cômputo geral no sentido de ter o melhor resultado.

Além disso, os teístas céticos podem alegar que está ao seu alcance uma outra via para obter o conhecimento de que um ato é o melhor, tal como uma revelação divina, embora não seja claro que os problemas não sejam recorrentes, visto que se precisaria de uma razão para pensar que Deus não teve uma razão suficiente para o engodo com a suposta revelação.

## 6. O escopo do teísmo cético

Historicamente, o teísmo cético voltou-se apenas para a inferência *noseeum*. Mas nem todas as versões do problema do mal dependem de tal ilação.

### 6.1. O teísmo cético e os argumentos explanatórios

O teísmo cético parece não ter nada a dizer a respeito de um argumento do mal humeano. Um argumento humeano em sentido amplo (DRAPER, 1989,



1996, 2008, 2009) invocará considerações explanatórias tais como o poder explanatório e a simplicidade. Considere-se então este argumento explanatório a favor do naturalismo.

1. A distribuição do sofrimento no mundo é mais esperada pressupondo o naturalismo do que pressupondo o teísmo.
2. O naturalismo é ao menos de modo aproximado uma teoria tão simples quanto o teísmo.
3. Se 1 e 2, então o naturalismo é uma explicação melhor do mal do que o teísmo.
4. Se 3, então a evidência do mal confirma o naturalismo de preferência ao teísmo.

Não há nenhuma inferência *noseeum* neste argumento. Será que alguma das estratégias dos teístas céticos funciona contra este argumento? Bergmann (2009, p. 383-) pensa que sim. Pois ele pensa que a premissa 1 depende da atribuição de um valor à probabilidade desta (espécie de) distribuição do sofrimento, dado o teísmo. Mas isso é precisamente o que ele pensa que não podemos fazer, dadas as suas teses céticas.

O teísmo cético tenta bloquear a Premissa 1 do argumento acima bloqueando a atribuição de uma probabilidade ao mal observado em se pressupondo o teísmo. Contudo, considere-se esta reformulação. Sendo dado que: O universo parece ser indiferente ao sofrimento dos seres sencientes.

1. É sabido que a hipótese da indiferença prevê os dados de um universo aparentemente indiferente.
2. Não se sabe se a hipótese do teísmo prevê os dados.
3. As hipóteses têm probabilidades prévias aproximadamente iguais (ou seja, uma chance igual de serem verdadeiras antes de se considerar a evidência observacional).
4. Portanto, os dados confirmam a hipótese da indiferença e não a hipótese do teísmo.

Eis como funciona o argumento. Imagine um par de pratos de balança nos quais estamos pesando a evidência acerca do teísmo e do ateísmo. Um dos lados da balança é rotulado como “Teísmo” e o outro lado é rotulado como “Hipótese da

Indiferença”. A Premissa 3 diz que os pratos estão inicialmente no mesmo plano. A Premissa 2 diz que não há nada para colocar no prato marcado como “Teísmo”. A Premissa 1 diz que há algo para colocar no prato marcado como “Hipótese da Indiferença”. A conclusão diz após termos pesado a evidência, a balança pende para o lado rotulado como “Hipótese da Indiferença”.

Não apenas é verdade que este argumento não faz uma inferência *noseeum*, como na verdade não atribui nenhuma probabilidade a todos os males observados, dado o teísmo. Assim, esta versão parece ser fundamentalmente imune a considerações pertinentes ao teísmo cético, exceto na medida em que possam ter relação com a premissa 3.

## 6.2. O teísmo cético e o problema do mal para o senso comum

Uma questão semelhante à que é exposta assim deriva do Problema do Mal para o Senso Comum. O problema é este (*vide* DOUGHERTY, 2008). Uma pessoa razoável pode ter uma rede de crenças de fundo a respeito do que esperar de um ser de recursos infinitos tais que o acréscimo de fatos a respeito do mal pode levá-los a ter uma crença inferencial (não-básica) de que Deus não existe. Embora a justificação dependa de relações de apoio que poderiam ser chamadas de “inferenciais” no sentido de que se tivéssemos de ensaiá-las numa sequência de passos, teríamos de chamá-la de inferência, então não há inferências feitas, e assim nenhuma inferência *noseeum*. Assim, o fato de que o mundo não os **impressiona** de um modo inteiramente diverso do que o teísmo preveria – quando, digamos, um mal lhes causa a impressão de ser injustificável – nenhuma forma padrão do teísmo cético pode aplicar-se, visto que todos os teísmos céticos existentes se voltam para inferências *noseeum*. O problema do mal para o senso comum surge quando as pessoas veem o mundo **como** injustificavelmente ruim (*vide* GELLMAN, 1992).

Considere-se a tese do apelo ao senso comum das razões (ASCR):

ASCR: Se parece a **S** que **p**, então **S** com isso tem alguma razão para **p**.

Agora, considerem-se os seguintes valores para **p**:

**P1:** Que o mal é injustificado.

**P2:** Que o mal é injustificável.

**P3:** Deus nunca permitiria isso.

**P4:** Isso é algo cuja admissão é absolutamente impermissível.

**P5:** O universo é indiferente ao nosso sofrimento.

**P6:** Não há Deus.

Há indivíduos possíveis, e provavelmente reais, que satisfazem conjuntamente aos seguintes critérios a um dado momento.

**C1:** Ao menos algum valor de **p** (listado acima) satisfaz a ASCR para **S** (e **S** tem com isso uma razão para acreditar em **p**).

**C2:** O background de evidências de **S** não contém nada que apoie  $\sim p$  com mais força do que a razão que ele obtém para **p** em sendo verdadeiro C1.

**C3:** O background de **S** não contém nada que apoie a tese de que a aparência de que **p** é enganoso com força bastante para reduzir o apoio que **S** tem para **p** em virtude C1 ser verdadeiro até chegar ao ponto de ser mais razoável que ele acredite em  $\sim p$  e não em **p**.

**C4:** O subgrupo relevante das faculdades cognitivas de **S** estão funcionando apropriadamente nos aspectos relevantes.

Tais indivíduos têm um justificação imediata e não-inferencial para acreditar que o ateísmo é verdadeiro. Assim, o teísmo cético tal como concebido de forma padrão – um mecanismo de ataque contra a inferência *noseeum* – não se aplica. A tese de que o problema nem decola – de que o mal não nos fornece sequer uma razão prima facie contra o teísmo que teria de enfrentar a oposição de considerações céticas – é falsa quando aplicada ao Problema do Mal para o Senso Comum. Talvez os teístas céticos possam adaptar a sua estratégia à provisão de um derrotador para a razão que se adquire quando se satisfazem C1-C4, mas isso não muda o debate significativamente (*vide* MATHESON, 2012; DOUGHERTY, 2016b).

Bergmann (2012) oferece uma teoria com apelo ao erro para oferecer uma explicação que afaste a acachapante impressão de injustificabilidade: a de que não

podemos compreender males muito piores do que aqueles que dão ensejo a esta impressão. Mas isso parece ser irrelevante, pois o espectro dos males verdadeiramente horrendos é amplo o bastante para que a impressão de injustificabilidade já possa ser gerada na extremidade inferior do espectro, deixando exemplos na extremidade superior como prova de que podemos conceber males piores do que aqueles cuja suficiência é a mínima para gerar o problema do mal para o senso comum.

## **7. Novas fronteiras no teísmo cético**

Este verbete considerou até aqui o escopo e limites atuais do teísmo cético. Agora, de modo breve, serão consideradas possíveis extensões futuras do teísmo cético.

### **7.1. Graus de ceticismo**

Entre o ceticismo cético bergmanniano e o ceticismo cético van inwageniano, há muitas gradações. Um dos modos pelos quais o teísmo cético pode ser expandido é o seguinte. No caso de van Inwagen, o modo em que o ceticismo atua para a defesa é este. Ele diz: “Aqui está uma estória que contém tanto Deus quanto o padrão de males que observamos, e, por sabermos tão pouco, não sabemos que não é verdadeira”. Mas esta alegação parece fraca. Suponha-se que o limiar de probabilidade para o conhecimento seja de aproximadamente 0,95. Isso coloca estas estórias – o melhor que pode ser dito a favor das quais é que não se dá o caso de que saibamos que são falsas – entre um ponto pouco acima do zero e talvez 5%. Há espaço para que esta estória seja expandida para a categoria ampla entre isso e o que é verdadeiramente crível, ou seja, entre 5% e qualquer que seja a probabilidade suficiente para a crença, que alguns dizem ser maior do que 50% (SWINBURNE, 2001) e outros pensam ser tão alta quanto aquela para o conhecimento (WILLIAMSON, 2000). Por exemplo, poder-se-ia ter uma estória que se leva muito a sério, poder-se-ia até estar um tanto tentado a nela acreditar, em que se defende como o que poderíamos chamar de possibilidade “séria” algo que implique o seu maior peso no cotejo com possibilidades “reais”. Van Inwagen é explícito em sua sustentação de que possibilidades “reais” não têm de ser plausíveis (1996, p. 160-161). Poderia haver muitas de tais estórias que, devido a algum tipo de limitação cognitiva, não somos capazes de apoiar com força suficiente, que não é suficiente

para a crença, mas que são muito plausíveis (comece em 50/50 e vá em ambas as direções – histórias que têm 30% de probabilidade, digamos, ou 60% de probabilidade). Estes tipos de histórias colocam limites significativos ao montante de probabilidade que o mal retira do teísmo. Estas histórias seriam mais como as histórias do tipo “é simplesmente isso” que os cientistas contam para cobrir as anomalias. Elas variam daquilo que simplesmente não se sabe ser falso até aquilo que não é de todo crível mas é de todo plausível. A nossa ignorância frequentemente coloca as possibilidades na vizinhança dos 50%, e tais histórias podem ter efeitos significativos sobre a probabilidade final do teísmo. Pois se **p** implica  $\sim$ **q**, e **p** tem uma probabilidade de 50%, **q** tem sérios problemas em ser derivado da nossa evidência para **p**, muito embora estejamos longe de saber se **p** é verdadeira ou falsa.

## **7.2. Os tipos de ceticismo relacionados ao problema da dor animal**

O argumento original de Rowe (1979) enfocava a morte de um corço num incêndio florestal. O caso do sofrimento animal ilustra modos pelos quais o teísmo cético pode ser aplicado além dos modos em que foi até o presente. Até um período surpreendentemente recente, o sofrimento de animais não-humanos não era um fator importante no problema do mal. Mas com o aumento do interesse pelo bem-estar dos animais, tal problema assomou como uma parte importante do problema do mal.

### **7.2.1. O ceticismo quanto à dor dos animais**

Muitos teístas céticos tentam refutar o argumento do mal enfatizando o ceticismo quanto à nossa habilidade de discernir as razões de Deus para agir. Mas o teísta cético poderia buscar bloquear o argumento do mal ao direcionar o ceticismo para outros alvos. Por exemplo, Michael Murray, que se mostra explicitamente cético quanto à capacidade cognitiva humana de tratar o sofrimento animal (2008, p. 199), é cético quanto à nossa capacidade de saber se os animais experimentam uma dor moralmente significativa. Ele considera argumentos originados em Descartes e em outros segundo os quais algum tipo de pensamento de segunda ordem é necessário para que uma experiência seja moralmente significativa. Ele é explícito quanto ao fato de que não está defendendo que estas posições como sendo prováveis (2008, p. 58) mas, em vez disso, apenas como sendo tais que uma pessoa pode ter uma

perspectiva razoável que não implica a sua rejeição (2008, p. 72). Isso tem claramente as marcas de uma estratégia teísta cética, mas, de modo inteiramente distinto da estratégia de Wykstra, o ceticismo em jogo não é motivado pela grandeza de Deus nem, como nos casos de van Inwagen e Bergmann, por um tipo de ceticismo geral de cunho moral-modal, mas, em vez disso, um tipo muito diferente de limitação cognitiva humana: a nossa incapacidade de penetrar na mente do animal.

### 7.2.2. O ceticismo quanto ao caráter final da morte para os animais

Uma outra extensão natural do raciocínio do teísta cético, que é ilustrada no caso dos animais, é o ceticismo quanto a termos conhecimento do seu destino post-mortem. Suponha-se então que uma pessoa é um agnóstico razoável, que suspende o juízo quanto a haver ou não um Deus, mas tendo uma razão um tanto melhor para duvidar do que para acreditar que há um Deus. Se o teísta cético pode elaborar um bom argumento de que é altamente provável (dado o teísmo) que o sofrimento dos animais será derrotado numa vida após a morte – em que, seguindo a afirmação de Marilyn McCord Adams (2000), um mal, como o sofrimento, “é derrotado no contexto da vida do indivíduo se a vida do indivíduo é um todo bom para o qual [o mal] carrega a relevante unidade orgânica [...] em virtude de estar integrado de modo relevante na relação [do indivíduo] com um bem grande o bastante (p. 28-29) – então o ceticismo do próprio agnóstico quanto a haver ou não um Deus o compromete com o ceticismo quanto ao sofrimento dos animais ser derrotado ou não na vida após a morte. E sem saber se o sofrimento dos animais é derrotado ou não na vida após a morte, a argumentação contra a existência de Deus baseada no sofrimento animal é severamente enfraquecida.

### Referência bibliográfica

- ADAMS, M. M. **Horrendous Evils and the Goodness of God**. Ithaca: Cornell University Press, 2000.
- ADAMS, M. M.; ADAMS, R. M. **The Problem of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- ALMEIDA, M.; OPPY, G. Skeptical Theism and Evidential Arguments from Evil. **Australasian Journal of Philosophy**, 81(4): p. 496-516, 2003.

- ALSTON, W. The Inductive Argument from Evil and the Human Cognitive Condition. **Philosophical Perspectives**, 5: 29-67, 1991. Reprinted in HOWARD-SNYDER, 1996b, p. 97-125.
- ALSTON, W. Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil. *In*: HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996b, p. 311-332.
- BERGMANN, M. Skeptical Theism and Rowe's New Evidential Argument from Evil. **Noûs**, 35: p. 278-296, 2001.
- BERGMANN, M. Commonsense Skeptical Theism. *In*: CLARK; KELLY; REA (ed.). **Science, Religion, and Metaphysics: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga**. Oxford: Oxford University Press, 2012.
- BERGMANN, M. **Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism**. Oxford: Oxford University Press, 2009.
- BERGMANN, M. "Skeptical Theism and the Problem of Evil. *In*: FLINT, T.; REA, M. (ed.). **Oxford Handbook of Philosophical Theology**, Oxford: Oxford University Press, 2009b, p. 375-399.
- COLLINS, J.; HALL, N.; PAUL, L. **Causation and Counterfactuals**. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.
- DOUGHERTY, T. Skeptical Theism, Phenomenal Conservatism, and Probability Reasoning. *In*: DOUGHERTY, T.; MCBRAYER, J. P. (ed). **Skeptical Theism: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DOUGHERTY, T. Further Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism. **Faith and Philosophy**, 28(3): p. 332–340, 2011a.
- DOUGHERTY, T. Reconsidering the Parent Analogy: Further Work for Skeptical Theists. **International Journal for Philosophy of Religion**, 72(1): p. 17-25, 2011b.
- DOUGHERTY, T. Recent Work on the Problem of Evil. **Analysis**, 71(3): p. 560-573, 2011c.
- DOUGHERTY, T. Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism. **Faith and Philosophy**, 25(2): 172-176, 2008.
- DOUGHERTY, T.; MCBRAYER, J. P. (ed). **Skeptical Theism: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2014.
- DRAPER, P. Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists. **Noûs**, 23: p. 331-350, 1989. Reprinted *In*: HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996b, p. 12-29.

- DRAPER, P. The Argument from Evil. *In*: COPAN, P.; MEISTER, C. **Philosophy of Religion: Classic and Contemporary Issues**. Malden, MA: Blackwell, 2008, p. 142-155.
- DRAPER, P. The Problem of Evil. *In*: FLINT, T.; REA, M. (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophical Theology**, Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 332-351.
- DURSTON, K. The Consequential Complexity of History and Gratuitous Evil. **Religious Studies**, 36(1): p. 65-80, 2000.
- DURSTON, K. The Failure of Type-4 Arguments From Evil, in the Face of the Consequential Complexity of History. **Philo**, 8(2): p. 109-122, 2005.
- DURSTON, K. The Complexity of History and Evil: A Reply to Trakakis. **Religious Studies**, 42(1): p. 87-99, 2006.
- EARMAN, J. **Hume's Abject Failure: The Argument Against Miracles**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- FUMERTON, R. **Metaepistemology and Skepticism**. Rowman & Littlefield, 1995.
- FUMERTON, R. Foundationalist Theories of Epistemic Justification. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2010/entries/justep-foundational/>. Acesso em: 20 mai. 2022.
- GALE, R. Some Difficulties in Theistic Treatments of Evil. *In*: HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996b, p. 206-218.
- GELLMAN, J. A New Look at the Problem of Evil. **Faith and Philosophy**, 9(2): p. 210-216, 1992.
- GRAHAM, A; MAITZEN, S. Cornea and Closure. **Faith and Philosophy**, 24: p. 83-86, 2007.
- HASKER, W. Defining 'gratuitous evil': A response to Alan R. Rhoda. **Religious Studies**, 46(3): p. 303-309, 2010b.
- HASKER, W. All Too Skeptical Theism. **International Journal for Philosophy of Religion**, 68(1): 15-29, 2010b.
- HOWARD-SNYDER, Daniel, The Argument From Divine Hiddenness. **Canadian Journal of Philosophy**, 26(3): p. 433-453, 1996a.
- HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996b.
- HOWARD-SNYDER, D. Epistemic Humility, Arguments from Evil, and Moral Skepticism. *In*: KVANVIG, J. (ed.). **Oxford Studies in Philosophy of Religion**. vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2009.



- HOWARD-SNYDER, D.; HOWARD-SNYDER, F. Is Theism Compatible with Gratuitous Evil? **American Philosophical Quarterly**, 36(2): p. 115-130, 1999.
- HUME, D. **Dialogues Concerning Natural Religion and the Posthumous Essays**. Hackett Publishing Co., Inc, 1980.
- LARAUDOGOITIA, J. P. CORNEA against Theism. **International Journal for Philosophy of Religion**, 48(2): p. 81-87, 2002.
- MACKIE, J. L. **The Miracle of Theism**. Oxford: Oxford University Press, 1982.
- MAITZEN, S. Skeptical Theism and Moral Obligation. **International Journal for Philosophy of Religion**, 65(2): p. 93-103, 2009.
- MATHESON, J. Skeptical Theism and Phenomenal Conservatism. *In*: DOUGHERTY, T.; MCBRAYER, J. (ed.). **Skeptical Theism: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p. 3-20.
- MATHESON, J. Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism: A Response to Dougherty. **Faith and Philosophy**, 28(3): p. 323-331, 2011.
- MCBRAYER, J. CORNEA and Inductive Evidence. **Faith & Philosophy**, 26(1): p. 77-86, 2009.
- MURRAY, M. **Nature Red in Tooth and Claw**. Oxford: Oxford University Press, 2008.
- PETERSON, M. L. **God and Evil: An Introduction to the Issues**. Boulder, CO: Westview Press, 1998.
- PLANTINGA, A. **The Nature of Necessity**. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- PLANTINGA, A. Positive Epistemic Status and Proper Function. **Philosophical Perspectives**, 2: p. 1-50, 1988.
- PRYOR, J. The Skeptic and the Dogmatist. **Noûs**, 34(4): p. 517-549, 2000.
- RHODA, A. Gratuitous evil and divine providence. **Religious Studies**, 46(3): p. 281-302, 2010.
- ROWE, W. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. **American Philosophical Quarterly**, 16: p. 335-341, 1979.
- ROWE, W. The Empirical Argument from Evil. *In*: AUDI, R.; WAINWRIGHT, W. (ed.). **Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment**. Ithaca, New York: Cornell University Press, p. 227-247, 1996.
- ROWE, W. Ruminations About Evil. **Philosophical Perspectives**, 5: p. 69-88, 1991.
- ROWE, W. Religion Within the Bounds of Naturalism: Dewey and Wieman. **International Journal for Philosophy of Religion**, 38(1-3): p. 17-36, 1995.
- ROWE, W. The Evidential Argument from Evil: A Second Look, 1996. Reprinted *In*: HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996b, p. 262-285.

- ROWE, W. Reply To Plantinga. **Noûs**, 32(4): p. 545-551, 1998.
- ROWE, W. Skeptical Theism: A Response to Bergmann. **Noûs**, 35: p. 297-303, 2001.
- ROWE, W. Friendly Atheism, Skeptical Theism, and the Problem of Evil. **International Journal for Philosophy of Religion**, 59(2): p. 79-92, 2006.
- RUSSELL, B. Defenseless," in Howard-Snyder 1996b, 193–206.
- RUSSELL, B. The Problem of Evil: Why is there so much suffering? *In*: POJMAN, L. (ed.). **Introduction to Philosophy: Classical and Contemporary Readings**. 4th edition. Oxford: Oxford University Press, 2004, p. 207-213.
- RUSSELL, B; WYKSTRA, S. The 'Inductive' Problem of Evil: A Dialogue. **Philosophical Topics**, 16: p. 133-160, 1988.
- SINNOTT-ARMSTRONG, W. Moral Skepticism. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Fall Edition, 2011. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/fall2011/entries/skepticism-moral/>. Acesso em: 20 mai. 2022.
- SWINBURNE, R. **Providence and the Problem of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 1998.
- SWINBURNE, R. **Epistemic Justification**. Oxford: Oxford University Press, 2001.
- SWINBURNE, R. **The Existence of God**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- TOOLEY, M.; Plantinga, A. **Knowledge of God**. Oxford: Blackwell, 2008.
- TRAKAKIS, N. **The God Beyond Belief: In Defense of William Rowe's Evidential Argument from Evil**. Dordrecht: Springer Publishing, 2007.
- TOOLEY, M. The Problem of Evil. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition, 2010. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2010/entries/evil/>. Acesso em: 20 mai. 2022.
- VAN INWAGEN, P. Ontological Arguments. **Noûs**, 11(4): p. 375-395, 1977. Reprinted *In*: VAN INWAGEN, P. **God, Knowledge, and Mystery**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- VAN INWAGEN, P. The Problem of Evil, the Problem of Air, and the Problem of Silence. **Philosophical Perspectives**, 5: p. 135-165, 1991. Reprinted *In*: VAN INWAGEN, P. **God, Knowledge, and Mystery**. Ithaca: Cornell University Press, 1995. Reprinted *In*: HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996b.
- VAN INWAGEN, P. **God, Knowledge, and Mystery**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.
- VAN INWAGEN, P. **The Problem of Evil**, Oxford: Oxford University Press, 2006.
- WAINWRIGHT, W. Concepts of God. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition, 2010. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/>

- archives/win2010/entries/concepts-god/. Acesso em: 20 mai. 2022.
- WILLIAMSON, T. **Knowledge and its Limits**. Oxford: Oxford University Press, 2000.
- WYKSTRA, S. The Human Obstacle to Evidential Arguments from Suffering: On Avoiding the Evils of 'Appearance'. **International Journal for Philosophy of Religion**, 16: p. 73-94, 1984.
- WYKSTRA, S. Rowe's Noseeum Arguments from Evil. Reprinted *In*: HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **The Evidential Argument from Evil**. Bloomington, IN: Indiana University Press, 1996b, p. 126-150.
- WYKSTRA, S. CORNEA, Carnap, and Current Closure Befuddlement. **Faith and Philosophy**, 24: p. 87-98, 2007.
- WYKSTRA, S. **In Memoriam?** Manuscript delivered at the 4<sup>th</sup> Annual Philosophy of Religion Conference, Baylor University, 2009.
- WYKSTRA, S.; PERRINE, T. Foundations of Skeptical Theism. **Faith and Philosophy**, 29(4): p. 375-399, 2012.
- WYKSTRA, S.; PERRINE, T. On the importance of being insensitive. *In*: DOUGHERTY, T.; MCBRAYER, J. P. (ed). **Skeptical Theism: New Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

# Simplicidade Divina\*

Autoria: William F. Vallicella  
Tradução: Aluizio Couto  
Revisão: Rodrigo Jungmann de Castro

De acordo com o teísmo clássico de Agostinho, Anselmo, Tomás de Aquino e seus seguidores, Deus é radicalmente diferente das criaturas e não pode ser adequadamente compreendido das maneiras apropriadas a elas. Deus é simples no sentido de que Deus transcende todas as formas de complexidade e composição familiares ao intelecto discursivo. Uma consequência é que o Deus simples não tem partes. Essa falta não é uma deficiência, mas sim um atributo positivo. Deus é ontologicamente superior à toda entidade divisível e sua ausência de partes é um indicador disso. Entendida de maneira mais geral, “parte” captura não apenas partes espaciais e temporais (caso existam), mas também “partes” metafísicas ou constituintes

---

\*VALLICELLA, W. F. Divine Simplicity. *In*: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Spring Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/divine-simplicity/>. Acesso em: 25 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on Divine Simplicity by William F. Vallicella, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/entries/divine-simplicity/>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a < <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/divine-simplicity/>>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry. Finally, we would like to thank to John Templeton Foundation for financially supporting this project.

ontológicos. Dizer que a Deus faltam partes metafísicas é dizer, *inter alia*, que Deus é livre da composição matéria-forma, da composição potência-ato e da composição existência-essência. Também não há qualquer distinção real entre Deus enquanto sujeito de seus atributos e seus atributos. Assim, Deus é em algum sentido **idêntico** a cada um de seus atributos, o que implica que cada atributo é idêntico a cada um dos outros. Deus é onisciente, não em virtude de instanciar ou exemplificar a onisciência – o que implicaria uma distinção real entre Deus e a propriedade da onisciência – mas por **ser** onisciência. E o mesmo modelo vale para cada um dos oniatributos divinos: Deus é o que ele **tem**, tal como diz Agostinho em *A Cidade de Deus* (XI, 10). Como é idêntico a cada um de seus atributos, Deus é idêntico à sua natureza. E uma vez que sua natureza ou essência é idêntica à sua existência, Deus é idêntico à sua existência. Esta é a doutrina da simplicidade divina (DSD). Mas como devemos entender “identidade” nesse contexto? Trata-se de uma relação de equivalência governada pela Indiscernibilidade dos Idênticos? Ou de algum sentido “mais frouxo” de mesmidade? Embora importantes, essas questões não podem ser abordadas, exceto de passagem, neste verbete.

A DSD é representada não apenas na teologia Cristã clássica, mas também nos pensamentos Judeu, Grego e Islâmico. A ideia deve ser entendida como uma afirmação da absoluta transcendência de Deus em relação às criaturas. Deus não é apenas radicalmente não-antropomórfico, mas radicalmente diferente das criaturas em geral não apenas a respeito das propriedades que ele possui, mas também a respeito da maneira pela qual ele as possui. Não se trata apenas de Deus ter propriedades que nenhuma criatura tem; as propriedades que ele tem são tidas por ele de uma maneira diferente do modo como qualquer criatura tem qualquer uma de suas propriedades. Deus tem suas propriedades por sê-las. Único em seu modo de possuir propriedades, Deus é também único em seu modo de existência e em seu estatuto modal. Ele não é apenas um ser necessário entre outros. Sua necessidade metafísica, diferentemente daquela de outros seres necessários, é baseada em sua simplicidade. O conjunto de fato infinito dos números naturais é presumivelmente um ser necessário, juntamente com cada um de seus membros, mas nem o conjunto e nem seus membros são necessários em virtude de serem ontologicamente simples. Assim, embora se possa dizer que o Deus simples existe em todos os mundos metafisicamente possíveis, isso não dá conta de sua maneira única de necessidade, baseada em sua simplicidade. Deus é necessário porque ele é simples e não porque ele existe em todos os mundos metafisicamente possíveis. E embora se possa dizer que o Deus simples é ou existe, Deus não é um existente entre existentes ou ser

entre seres, mas o próprio Ser (*esse*) em sua instância primitiva, e quanto a isso diferente de qualquer outro ser (*ens*). Único de todos esses modos, Deus é **unicamente** único. Ele não é único dentro de um tipo, mas único em transcender a distinção entre o tipo e o membro de um tipo. Deus é único em seu próprio modo de unicidade. Podemos dizer que o Deus simples difere de todos e quaisquer seres criados não apenas em seus atributos, mas também em sua própria estrutura ontológica.

## 1. Motivação

O que poderia motivar essa doutrina estranha e aparentemente incoerente? Uma consideração central em seu favor deriva da definição anselmiana de Deus como maximamente perfeito, como aquilo relativamente ao qual nada maior pode ser concebido. Um Deus que fosse menos que maximamente perfeito não seria uma realidade absoluta e nem um objeto adequado de adoração. Um Deus que fosse menos que definitivo e absoluto seria um ídolo. Ora, uma realidade absoluta tem de ser *a se*, a partir de si mesma, e assim independente de qualquer coisa distinta de si mesma para sua natureza ou existência. Se, contudo, Deus tivesse propriedades do modo como as criaturas as têm, ele seria distinto delas e assim dependente delas. Isso é assim seja no caso em que concebemos uma propriedade de  $x$  como um constituinte de  $x$ , seja no caso em que a concebemos como uma entidade externa a  $x$  à qual  $x$  está vinculado pela relação assimétrica (ou vínculo não-relacional) de instanciação. Se as propriedades de  $x$  são constituintes ou partes ontológicas (próprias) de  $x$ , então  $x$  dependerá delas do mesmo modo que qualquer todo composto de partes depende de suas partes. Mas se  $x$  estiver vinculado a suas propriedades pela relação assimétrica de instanciação, ainda é o caso que  $x$  dependerá delas: se  $x$  é  $F$  em virtude da instanciação por parte de  $x$  da  $F$ -dade, então a  $F$ -dade é uma condição logicamente prévia para  $x$  ser  $F$ . Em suma, a asseidade divina parece exigir que Deus **seja** seus atributos em vez de **tê-los**.

Pode-se também chegar à doutrina da simplicidade via necessidade divina. Como maximamente perfeito, como aquilo relativamente ao qual nada maior pode ser concebido, Deus tem de ser um ser metafisicamente necessário, um ser que não pode não existir. Um ser necessário é aquele cuja possibilidade implica sua existência, e cuja não existência implica sua impossibilidade. Mas qual poderia ser a base dessa necessidade da existência senão a identidade em Deus de essência

e existência, de possibilidade e efetividade?<sup>25</sup> Dizer que Deus existe em todos os mundos metafisicamente possíveis não fornece uma base, mas meramente uma representação gráfica leibniziana, da noção de ser necessário. A representação em termos de mundos possíveis também não distingue a necessidade de Deus daquela de um objeto abstrato tal como o conjunto efetivamente infinito dos números primos pares. Deus não é apenas outro ser necessário entre seres necessários; ele é unicamente necessário como a fonte e a base de tudo distinto de si mesmo, incluindo todos os seres necessários não divinos. De fato, Deus é unicamente único, i.e., único em seu modo de unicidade, no sentido de que ele não é único dentro de um tipo, ou necessariamente único dentro de um tipo, mas único em transcender a própria diferença entre tipo e instância. Um ser divino não pode possuir um estatuto modal contingente: se Deus existe, então ele é necessário, e se ele não existe, então ele é impossível. Assim, se Deus existe, então há uma conexão bastante estreita entre a natureza divina e a existência divina. A doutrina da simplicidade, em sua forma tradicional e mais forte, concebe essa “estreiteza” como identidade. A simplicidade divina está, então, na base da necessidade divina. Deus é necessário porque ele é simples. É fácil ver que a simplicidade divina também está na base da posse por parte de Deus de propriedades essenciais. Deus tem seus atributos essencialmente porque ele é idêntico a seus atributos. Nada é mais essencial a uma coisa do que algo à qual ela é idêntico.

Uma terceira motivação para a DSD está no fato de que ela fornece uma solução para o dilema de Eutífron, originalmente apresentado por Platão no diálogo homônimo. Deus ordena o bem porque tal coisa é boa e proíbe o mal porque tal coisa é ruim, ou o bem é bom e o mal é ruim porque Deus os ordena/proíbe? No primeiro caso, a vontade de Deus estaria sujeita a um padrão externo e logicamente anterior a Deus, em detrimento da soberania divina. No segundo caso, o conteúdo da moralidade seria arbitrário por ser sujeito ao livre-arbítrio de Deus. Para a DSD, no entanto, o dilema é uma alternativa falsa. Se Deus é a própria bondade em sua instância primitiva, então ele não está sujeito a um padrão; ele é o padrão. E se Deus, sendo simples, é apenas sua vontade, então ele não pode querer qualquer coisa senão o bem, e assim a arbitrariedade desaparece. Confira Feser (2009, p. 129), cuja base é Stump (2003).

---

<sup>25</sup> N.T.: As palavras “efetivo” e “efetividade” foram traduzidas de actual e actuality. No debate de Vallicella, elas devem ser entendidas segundo o vocabulário dos mundos possíveis.

Repare que enquanto a abordagem tradicional à simplicidade divina é formulada em termos de identidade, essa abordagem está aberta ao que Dolezal (2011, p. 136-144) chama de “desafio harmonista” de acordo com o qual, na variação de Immink (1987), os atributos divinos não são idênticos, mas necessariamente equivalentes. Dolezal também inclui Swinburne (1994) entre os harmonistas. O harmonismo não será mais discutido neste verbete. Veja Dolezal (2011) para uma crítica competente do harmonismo e para uma excelente defesa geral da DSD.

Além da perfeição e da necessidade, a imaterialidade, a eternidade e a imutabilidade também parecem apontar para a simplicidade como sua base. Dado que Deus é simples, ele não pode ter partes e assim não pode ter partes materiais ou temporais. E dado que Deus é simples, ele não pode abrigar quaisquer potencialidades não realizadas, e assim tem de ser imutável. A centralidade da DSD para filosofia teológica medieval é evidenciada por sua posição na ordem dos tópicos da *Summa Theologica*, de Aquino. Ela aparece como a Questão 3, logo após a Questão 2, sobre a existência de Deus.

## 2. A Questão da Coerência

A própria noção de um ser ontologicamente simples será descartada por muitos como sendo uma incoerência autoevidente. Entre teístas, há aqueles que irão argumentar que a DSD é incoerente com outros compromissos teístas, tais como a doutrina da Trindade. A principal preocupação deste artigo não é com essas questões de coerência intramuros, mas com a questão de se a DSD é, ela própria, coerente ou não. Essa questão mais ampla sobre a coerência não diz respeito à verdade da doutrina, ou mesmo à possibilidade de ela ser verdadeira; a questão é se é possível pensá-la sem contradições óbvias ou erros categoriais. Em última análise, a questão mais ampla sobre a coerência diz respeito ao tipo de enquadramento metafísico geral que permitiria à DSD ser discutida como uma opção viva, sem ser descartada como incoerente de saída.

Uma ameaça central à coerência é a questão de como uma coisa poderia ser idêntica a suas propriedades. Alvin Plantinga (1980, p. 47) sustenta que se Deus é idêntico a suas propriedades, então ele é uma propriedade, o que os torna todos uma única propriedade, caso em que Deus é uma propriedade única. Dado que propriedades são entidades abstratas e abstrações são causalmente inertes, então Deus é abstrato e causalmente inerte - o que é, obviamente, inconsistente com o



princípio fundamental do teísmo clássico segundo o qual Deus é criador pessoal e sustentáculo de todo ser contingente. Nenhum objeto abstrato é uma pessoa ou agente causal. Nenhum objeto abstrato pode ser onisciente, ou mesmo conhecer qualquer coisa que seja. Mais fundamentalmente, nenhuma entidade abstrata pode ser idêntica a qualquer entidade concreta. Deus como pessoa e criador é concreto. Entidades abstratas e concretas são mutuamente excludentes e conjuntamente exaustivas. Nada pode ser ambas. Objeções similares à de Plantinga foram levantadas por Richard Gale (1991, p. 23), William Hasker (2016, p. 703) e outros.

É fácil ver que objeções ao estilo de Plantinga não parecerão decisivas àqueles que rejeitam seu enquadramento metafísico. De fato, as acusações de erro categorial feitas por Plantinga podem soar aos que estudam os principais proponentes medievais da DSD tal como soam várias incompreensões baseadas na imposição de um enquadramento estranho às ideias desses proponentes. Plantinga, juntamente com vários outros filósofos, julga que indivíduos e propriedades pertencem a categorias disjuntas conectadas por uma relação externa de exemplificação. Indivíduos são entidades concretas causalmente eficazes, ao passo que propriedades são entidades abstratas causalmente impotentes. Tal abordagem ontológica torna a simplicidade inconcebível desde o início. Pois se Deus é um indivíduo concreto e sua natureza (concebida talvez como a conjunção de seus oniatributos) é uma propriedade abstrata, então a ontologia geral exclui qualquer identidade ou mesmidade entre Deus e sua natureza. Qualquer identidade ou mesmidade dessa natureza violaria a separabilidade das duas categorias. Identificar uma entidade concreta inexemplificável com uma entidade abstrata exemplificável equivaleria a um erro categorial. No máximo, uma abordagem ao estilo de Plantinga permite a **exemplificação** da natureza de Deus de um modo que a relação de exemplificação (de primeira ordem), diferentemente da relação de identidade, é assimétrica e irreflexiva, o que impõe a não-identidade aos itens da relação. Em suma, se Deus exemplifica sua natureza, Deus tem de ser distinto de sua natureza, tal como Sócrates tem de ser distinto de sua natureza. A natureza de Deus é, então, algo que ele tem por exemplificação e não, *pace* Agostinho, algo que ele é em virtude de alguma forma de identidade ou mesmidade.

### 3. Ontologia Constituinte versus Ontologia Não Constituinte

Uma vez que uma abordagem à ontologia ao estilo de Plantinga inviabiliza a DSD desde o início, nenhum adepto sofisticado da doutrina adorará essa abordagem. O defensor da DSD irá adotar uma ontologia que acomode um ser ontologicamente simples. De fato, como Nicholas Wolterstorff (1991) repara, proponentes clássicos da DSD tais como Aquino tinham um estilo ontológico radicalmente diferente, um estilo que permitia a concebibilidade coerente da DSD. Para eles, os indivíduos não são ligados às suas propriedades como se estas fossem abstrações externas a eles; antes, eles têm suas propriedades como constituintes ontológicos. Esses proponentes, e também alguns ateus contemporâneos, pensam em termos de uma “ontologia constituinte” em oposição ao que Wolterstorff chama de uma “ontologia da relação” ou ao que poderia ser chamado de “ontologia não constituinte”. Teorias do feixe [*bundle theories*] são exemplos contemporâneos de ontologia constituinte. Assim caracterizadas, as propriedades são trazidas do paraíso de Platão para a terra. O estado de união [*togetherness*] ou copresença de tropos em um feixe de tropos não é uma identidade formal, mas antes um tipo de mesmidade contingente. Assim, os tropos vermelhidão e doçura em uma maçã não são idênticos, mas contingentemente copresentes como partes do mesmo todo. Um modelo como esse pode ser extrapolado de modo que, no caso de Deus, haja a copresença necessária dos atributos divinos. Aquino, o maior dos proponentes medievais da DSD, é obviamente um aristotélico, e não um teórico dos tropos. Mas ele também adere à ontologia constitutiva. Forma e matéria, ato e potência, e essência e existência são constituintes de substâncias primárias. Essência e existência em substâncias materiais como Sócrates são distintas, mas estão inseparavelmente juntas. Sua unidade é contingente. Esse modelo permite uma extrapolação para o caso de um ser cuja essência e existência estão necessariamente juntas ou copresentes. A ontologia constituinte, por mais turva que ela permaneça em um esboço como este, ao menos fornece um enquadramento no qual a DSD é de alguma forma inteligível, por oposição a um enquadramento ao estilo de Plantinga, no qual a DSD permanece totalmente ininteligível. Os argumentos em favor da DSD equivalem a argumentos contra o enquadramento ontológico não constituinte.

A adoção de uma ontologia constituinte não irá, por si mesma, imunizar a DSD contra problemas. Suponha que propriedades, sejam elas entendidas como universais sejam como tropos, são partes ontológicas dos particulares (espessos) que as têm e esse ter é entendido quase-mereologicamente, como um tipo de relação parte-todo em vez de como uma relação de exemplificação que atravessa

a divisão abstrato-concreto. Isso ainda nos deixaria com o enigma de como um todo poderia ser idêntico a uma de suas partes próprias, e com o enigma relacionado de como duas partes próprias distintas poderiam ser idênticas. Em si mesma, a concepção das propriedades como partes das coisas que as têm não mostra como poderia haver um ser simples. Mas se propriedades são partes, então ao menos a rejeição de Plantinga à DSD por meio do argumento de que nada concreto pode ser idêntico a algo abstrato pode ele próprio ser rejeitado.

O que é necessário para tornar a DSD coerente é uma versão particular da ontologia constituinte de acordo com a qual a natureza de uma coisa é um item unitário concreto e uma constituinte dessa coisa. No caso de seres materiais, a natureza estará junta de algum constituinte individualizante como a matéria assinalada ou designada (*materia signata*). A matéria os torna indivíduos, e a matéria os torna indivíduos numericamente diversos. Deus, entretanto, sendo imaterial, não é individuado por qualquer coisa diferente de sua natureza, e assim podemos tomá-lo como natureza autoindividualizante. Como autoindividualizante, não há qualquer distinção real entre Deus e sua natureza. Nos termos tomistas, em Deus natureza e *suppositum* são idênticos (ST I, q. 3, art. 3). A natureza divina não é um objeto abstrato ligado através de um abismo ontológico a um indivíduo concreto; a natureza divina é unidade natural concreta autoindividualizante. Para Plantinga, a natureza de uma coisa é uma propriedade conjuntiva cujos elementos são aquelas propriedades que a coisa exemplifica em cada mundo possível em qual existe. Nessa abordagem, a natureza divina é “aglomerada” ou formada a partir das propriedades essenciais de Deus. Mas então a natureza divina é lógica e ontologicamente posterior a aquelas propriedades. Claramente, nenhum defensor da DSD irá encarar as naturezas dessa maneira. Ele irá encarar a natureza divina como lógica e ontologicamente anterior às propriedades, e ele verá as propriedades como manifestações dessa natureza unitária, uma natureza a cuja unidade radical a abordagem de Plantinga não consegue dar sentido. Nada disso é espetacularmente claro, e muitas questões permanecem; mas o que temos não é obviamente incoerente tal como a DSD seria na abordagem de Plantinga. E nossa pergunta, como você irá lembrar, diz respeito apenas à coerência.

### 3.1. Deus e Sua Natureza

Pode-se depreender, do que vimos anteriormente, que as objeções ao estilo de Plantinga não são convincentes. A razão, mais uma vez, é que não se

pode dar sentido à DSD no interior da ontologia não constituinte. Pode-se dar sentido à ela, assumindo que tal coisa é possível, apenas no interior da ontologia constituinte, o estilo de ontologia assumida por Aquino, seu principal defensor. Uma ontologia não constituinte como a de Plantinga pode ser representada como um argumento por *Modus Ponens*: se Deus exemplifica sua natureza, então ele é distinto dela; Deus exemplifica sua natureza; ergo, Deus é distinto de sua natureza, e a DSD é falsa. Mas o defensor da ontologia constituinte está justificado a alterar para o *Modus Tollens*: se Deus exemplifica sua natureza, então ele é distinto dela; Deus não é distinto de sua natureza; ergo, Deus não exemplifica sua natureza, mas tem sua natureza sendo idêntico a ela.

Acabamos de ver como Deus pode ser idêntico à sua natureza, em que “pode ser” é uma elipse de “pode ser concebido sem incoerências óbvias”. Mas há outros dois problemas que também apresentam uma séria ameaça à coerência da DSD. Um diz respeito a como Deus pode ser idêntico à sua natureza, o outro a como os atributos divinos podem ser idênticos uns aos outros.

### 3.2. Deus e Sua Existência

Tratando antes da primeira questão, não faz sentido, em uma abordagem ontológica, ao estilo de Plantinga, dizer que Deus é idêntico à existência ou à  **sua** existência. Para Plantinga, a existência é uma propriedade de primeira ordem exemplificada por tudo. Dado que “exemplificar” capta uma relação irreflexiva e assimétrica de dois termos, Deus não pode ser idêntico à existência. Deus também não pode ser idêntico à  **sua** existência. Esta é presumivelmente um estado de coisas, um objeto abstrato, e nenhum ente concreto pode ser idêntico a um abstrato, sob pena de violar a separação entre os domínios concreto e abstrato. Há, contudo, várias razões (VALLICELLA, 2002, cap. 2) para rejeitar a perspectiva de que a existência é uma propriedade de primeira ordem e as formulações ontológicas que a implicam. Uma intuição que muitos compartilham é a de que a existência não está entre as propriedades individuais; ela é, antes, aquilo em virtude do qual os indivíduos têm propriedades: ela é mais como uma unidade de coesão das propriedades de um indivíduo (VALLICELLA, 2002, cap. 6).

Outra rota para a identidade de Deus com sua existência é a necessidade divina. Embora seja verdadeiro dizer que um ser contingente existe em alguns, mas não em todos, mundos metafisicamente possíveis, isso não é o que torna contingente

um ser contingente. O que torna contingente um ser contingente é a distinção, real nele próprio, entre essência e existência. O que torna necessário um ser absolutamente necessário, então, é a falta de tal distinção. Deus, cuja necessidade vem de si mesmo e não de outra coisa, é, portanto, idêntico à sua existência. Pode-se dizer, caso se queira, que Deus existe em todos os mundos metafisicamente possíveis, mas que isso é verdade apenas porque em Deus essência e existência são a mesma coisa. A simplicidade divina é a base da necessidade divina. Dado o modo como nossa mente funciona, não podemos pensar sobre Deus sem distinguir essência e existência; mas isso diz respeito a nós, e não a Deus. Na realidade, Deus é sua existência.

### 3.3. A Identidade dos Atributos Divinos

O que foi mencionado acima pode explicar como é concebível, sem incoerência óbvia, que Deus e sua natureza e Deus e sua existência sejam idênticos. Mas como isso responde à segunda questão? Como isso explica a concebilidade sem que haja uma incoerência óbvia na identidade dos atributos divinos uns com os outros? Se cada atributo é idêntico a Deus, então cada atributo é idêntico a cada um dos outros pela Transitividade da Identidade. Por exemplo, se Deus = onisciência e Deus = onipotência, então onisciência = onipotência. Mas como cada atributo poderia ser idêntico a Deus? Se pudermos entender como cada atributo pode ser idêntico a Deus, poderemos entender como cada um pode ser idêntico a cada um dos outros.

Já vimos como, caso aceitemos uma abordagem constituinte da ontologia, a natureza divina pode ser coerentemente concebida como idêntica a Deus. Sendo imaterial, nada há em Deus para distingui-lo de sua natureza. Assim, ele é idêntico à sua natureza. A natureza divina é, ou assim pode ser pensada, uma propriedade. Há, então, ao menos uma propriedade que instancia a si mesma: ela tem a si mesma como única instância, e de fato como sua única instância possível. Se isso é coerentemente concebível, a mesma relação será verdadeira a respeito do perfeito conhecimento, do perfeito poder e assim por diante: se instanciados, esses atributos são autoinstanciados em todos os mundos possíveis e pela mesma coisa em todos os mundos possíveis (VALLICELLA, 1992). Assim, a natureza divina não é apenas idêntica a um indivíduo; cada perfeição divina é também idêntica a um indivíduo, nomeadamente Deus, do que se segue que cada perfeição é idêntica a todas as outras.

Uma abordagem estruturalmente similar é sugerida por Christopher Hughes. Pense nas propriedades de primeira ordem da mesma maneira que Davis Lewis

(1986, p. 50): como conjuntos de indivíduos efetivos e possíveis. A propriedade de ser vermelho, assim, será o conjunto de todos os indivíduos vermelhos efetivos e possíveis e a propriedade de ser perfeitamente poderoso será o conjunto que consiste em todos os indivíduos, efetivos e possíveis, perfeitamente poderosos. Mas há apenas um tal indivíduo, que é Deus. Apenas Deus é perfeitamente poderoso e apenas Deus pode ser perfeitamente poderoso. Assim, perfeito poder = {Deus}. Como Hughes (1989, p. 65) repara, Quine sustenta que um conjunto unidade e seu membro são idênticos. Se isso é o caso, então perfeito poder = {Deus} = Deus. Devemos acrescentar que se já tivermos abandonado a ontologia não constituinte, com sua rígida bifurcação entre concreto e abstrato (segundo a qual os dois âmbitos são disjuntos), então não temos mais razões para argumentar que um indivíduo concreto e seu conjunto unidade tem de ser, com base no fato de primeiro ser concreto e o segundo abstrato, distintos. A ontologia constituinte permite que haja uma espécie de “coalescência” do concreto e do abstrato, do particular e do universal. De fato, essa coalescência é o que encontramos no Deus simples que, em algum sentido, é tanto concreto quanto abstrato, dado que ele é uma natureza que é seu próprio *suppositum*.

Assim, parece haver justificação para partir de perfeito poder = {Deus} e chegar a perfeito poder = Deus. E isso também se aplica ao conhecimento perfeito, etc. Dessa maneira, pode-se tornar coerente a noção de que as perfeições constitutivas da natureza divina são idênticas umas às outras. Pois se cada uma é idêntica a Deus, cada uma é idêntica a todas as outras.

### 3.4. Deus e Mann: DSD e Propriedades Exemplificadas

William Mann cita algumas dificuldades que surgem caso entendamos os atributos divinos como idênticos uns aos outros. A primeira é que se Deus = sabedoria e Deus = vida, então sabedoria = vida. Mas a sabedoria e a vida não são nem mesmo extensionalmente equivalentes, quanto mais idênticas. Se Tom estiver vivo, não se segue que Tom é sábio (MANN, 2015, p. 23). A segunda dificuldade é que se Deus é sabedoria e Sócrates é sábio por participar na sabedoria, então, Sócrates é sábio por participar em Deus. Mas isso sugere heresia. Nenhuma criatura participa em Deus (MANN, 2015, p. 23). O problema emerge se encarmos os atributos divinos como universais.

Entram as propriedades exemplificadas. É uma coisa dizer que Deus é sabedoria, e outra bem diferente dizer que Deus é a **sabedoria de Deus**. A sabedoria de Deus é um exemplo de propriedade exemplificada. E similarmente para outros atributos divinos. Deus não é idêntico à vida; Deus é idêntico à **sua** vida. Suponha que dizemos que Deus = sabedoria de Deus e que Deus = vida de Deus. Seguir-se-ia então que a sabedoria de Deus = vida de Deus, mas não que Deus = sabedoria ou que sabedoria = vida. Então, se concebermos a identidade com propriedades como identidade com propriedades exemplificadas, podemos evitar ambas as dificuldades acima. A ideia de Mann, então, é a de que afirmações de identidade feitas no interior da DSD devem ser tomadas como identidades Divindade-instância (por exemplo, Deus é sua onipotência) e como identidades instância-instância (e.g., a onisciência de Deus é a onipotência de Deus), mas não como identidades Divindade-propriedade (por exemplo, Deus é onisciência) ou identidades propriedade-propriedade (por exemplo, onisciência é onipotência). Um apoio para a abordagem de Mann está prontamente disponível nos textos do *doctor angelicus* (MANN, 2015, p. 24). Aquino diz coisas como *Deus est sua bonitas* (“Deus é sua bondade”).

Mas o que exatamente é uma propriedade exemplificada? Se o indivíduo concreto Sócrates instancia a propriedade universal abstrata sabedoria, presumivelmente dois elementos adicionais são levados em consideração. Um é o (Chisholmiano-Plantingiano e não Bergmanniano-Armstrongiano) estado de coisas Sócrates ser sábio. Itens desse gênero são abstratos, ou seja, não estão no espaço e nem no tempo. O outro é a propriedade exemplificada, a sabedoria de Sócrates. Mann sustenta corretamente que ambos são distintos. Todos os estados de coisas abstratos existem, mas apenas alguns deles obtêm ou são efetivos. Em contraste, todas as propriedades exemplificadas são efetivas: elas não podem existir sem serem efetivas. A sabedoria de Sócrates é um particular, um item não repetível, tal como Sócrates, e a sabedoria de Sócrates é concreta (no espaço e/ou no tempo) tal como Sócrates. Se admitirmos propriedades exemplificadas em nossa ontologia, as duas dificuldades acima podem ser evitadas. Ou assim sustenta Mann.

Mas outros problemas emergem. Um é o seguinte: se a **F**-dade = Deus; se, por exemplo, a sabedoria de Deus = Deus, então Deus é uma propriedade exemplificada. Mas Deus é uma pessoa. Como poderia uma pessoa ser uma propriedade exemplificada? Fomos da frigideira para o fogo? Como poderia a estupenda e super eminente realidade de Deus ser reduzida a algo tão ontologicamente banal como uma propriedade exemplificada? O problema pode ser apresentado

como uma tríade inconsistente: (a) Deus é uma propriedade exemplificada; (b) Deus é uma pessoa; (c) Nenhuma pessoa é uma propriedade exemplificada.

Mann resolve a tríade negando (c) (2015, p. 37). Algumas pessoas são propriedades exemplificadas. De fato, Mann argumenta que todas as pessoas são propriedades exemplificadas porque tudo é uma propriedade exemplificada (2015, p. 38). Deus é uma pessoa e, portanto, uma propriedade exemplificada. Se você objetar que as pessoas são concretas ao passo que as propriedades exemplificadas são abstratas, a resposta de Mann é que ambos são concretos (2015, p. 37). Ser concreto é estar no espaço e/ou tempo (2015, p. 37). Sócrates é concreto nesse sentido, mas sua propriedade de ser queimado pelo sol também é.

Se você objetar que pessoas são substâncias e assim itens independentes, ao passo que propriedades exemplificadas não são substâncias, mas dependentes de substâncias, a resposta de Mann será a de que o ponto vale para propriedades exemplificadas acidentais, mas não para propriedades exemplificadas essenciais. Sócrates pode perder sua sabedoria, mas não pode perder sua humanidade. Ora, todas as propriedades de Deus são essenciais: Deus é essencialmente onisciente, onipotente, etc. Para Mann, “a onisciência de Deus não é mais dependente de Deus do que Deus é dependente da onisciência de Deus: caso um deixe de ser, o outro também deixaria” (2015, p. 37). Isso dificilmente é decisivo:  $x$  pode depender de  $y$  mesmo que ambos sejam seres necessários. Tanto o conjunto cujo único membro é o número 7 e o próprio número 7 são seres necessários, mas o conjunto depende de seu membro tanto para sua existência quanto para sua necessidade, mas não vice-versa. Mais próximo de nossa discussão, Aquino sustentou que alguns seres necessários ganham sua necessidade de outro, ao passo que um ser tem sua necessidade em si mesmo. Eu tenderia a pensar que a onisciência de Deus é dependente de Deus, mas não vice-versa. A perspectiva de Mann, no entanto, não é irrazoável. Intuições variam.

O argumento de Mann em favor da tese de que tudo é uma propriedade exemplificada envolve a noção de propriedade rica. A propriedade rica de um indivíduo  $x$  é uma propriedade conjuntiva cujos membros são todas e apenas as propriedades essenciais e acidentais, algumas das quais temporalmente indexadas, instanciadas por  $x$  ao longo de seu curso (2015, p. 38). Mann nos diz que para qualquer coisa há uma propriedade rica correspondente. Disso ele conclui que “tudo é uma propriedade exemplificada de uma propriedade rica ou outra” (p. 38). Segue-se que toda pessoa é uma propriedade exemplificada. O argumento parece ser este: (a) para todo indivíduo concreto  $x$ , há uma propriedade rica  $R$  correspondente.



Logo, (b) para todo indivíduo concreto  $x$ ,  $x$  é uma propriedade exemplificada de uma propriedade rica ou outra. Logo, (c) para todo indivíduo concreto  $x$ , se  $x$  é uma pessoa, então  $x$  é uma propriedade exemplificada.

Vallicella (2016, p. 379) argumenta que a passagem de (a) para (b), dada a ausência de alguma premissa auxiliar, aparenta ser um *non sequitur*. Aceitemos, *arguendo*, que para cada indivíduo concreto  $x$  haja uma propriedade rica  $R$  correspondente. E aceitamos também que há propriedades exemplificadas. Assim, além de Sócrates e da Sabedoria, há a sabedoria de Sócrates. Relembre que essa propriedade exemplificada não deve ser confundida com o estado de coisas abstrato Sócrates ser sábio. De tudo isso que aceitamos se segue que para cada  $x$  há uma propriedade exemplificada rica, a  $R$ -dade de  $x$ . Mas de que maneira se segue que tudo é uma propriedade exemplificada? Tudo instancia propriedades, e nesse sentido tudo é uma instância de propriedades; mas isso não é o mesmo que dizer que tudo é uma propriedade exemplificada. Sócrates instancia uma propriedade rica, e assim é uma instância de uma propriedade, mas disso não se segue que Sócrates é uma propriedade exemplificada. Algo parece estar faltando no argumento de Mann.

Obviamente, não há qualquer chance de o professor Mann estar confundindo entre ser uma instância de uma propriedade e ser uma propriedade exemplificada. Se  $a$  instancia  $F$ -dade, então  $a$  é uma instância da propriedade  $F$ -dade; mas  $a$  não é uma propriedade exemplificada no sentido que os filósofos usam esta sentença:  $a$   $F$ -dade de  $a$  é uma propriedade exemplificada. Então, o que temos de acrescentar ao argumento de Mann para que ele gere a conclusão de que todo indivíduo concreto é uma propriedade exemplificada? Como tornar válido o passo inferencial que parte de (a) e chega até (b)? Seja ' $Rs$ ' a representação da propriedade rica de Sócrates. Temos de acrescentar a afirmação de que não se pode apontar algo que seria capaz de distinguir Sócrates da propriedade exemplificada gerada quando Sócrates instancia  $Rs$ . propriedades exemplificadas ricas são um caso especial das propriedades exemplificadas. Sócrates não pode ser idêntico à sua sabedoria porque ele pode existir mesmo que sua sabedoria não exista. E ele não pode ser idêntico à sua humanidade porque há mais em Sócrates do que sua humanidade, mesmo que ele não possa existir sem ela. Mas uma vez que a propriedade exemplificada rica de Sócrates inclui todas suas propriedades exemplificadas, por que Sócrates não pode ser idêntico à sua propriedade exemplificada rica? E assim o pensamento de Mann parece ser o de que não há nada que poderia distinguir Sócrates de sua propriedade exemplificada rica. Eles são, então, idênticos, o mesmo ocorrendo para todos os outros indivíduos. Mas é defensável que seja um erro sustentar que toda pessoa é

uma propriedade exemplificada. Eis um argumento nesse sentido (VALLICELLA, 2016, p. 379-380).

**Propriedades Ricas e Hecceidades.** Sócrates pode existir sem sua propriedade rica; ergo, ele pode existir sem sua propriedade exemplificada rica; ergo, Sócrates não pode ser uma propriedade exemplificada rica ou qualquer propriedade exemplificada. A verdade da premissa inicial é um resultado desagradável da definição de “propriedade rica”. O **R** de **x** é uma propriedade conjuntiva em que cada um de seus membros é uma propriedade de **x**. Assim, a propriedade rica de Sócrates inclui (tem como membro) a propriedade de ser casado com Xântipe. Mas ele poderia não ter tido essa propriedade, do que se segue que ele poderia não ter tido **R** (se **R** tem **C** como membro, então necessariamente **R** tem **C** como membro, o que implica que **R** não pode ser o que é sem ter exatamente os membros que ele de fato tem. Um análogo do essencialismo mereológico vale para propriedades conjuntivas). E uma vez que Sócrates poderia não ter tido **R**, ele poderia não ter tido a propriedade exemplificada de **R**. Assim, Sócrates não pode ser idêntico à sua propriedade exemplificada. O que Mann precisa não é de uma propriedade rica, mas uma **hecceidade**: uma propriedade que individua Sócrates através de cada um dos mundos possíveis nos quais ele existe. Sua propriedade rica, em contraste, o individua apenas no mundo efetivo. Em mundos diferentes, Sócrates tem diferentes propriedades ricas. E em mundos diferentes, Sócrates tem diferentes propriedades exemplificadas ricas. Segue-se que Sócrates não pode ser idêntico ou mesmo necessariamente equivalente a qualquer propriedade exemplificada rica. Uma **hecceidade**, entretanto, é uma propriedade que Sócrates tem em todos os mundos possíveis nos quais ele existe, e que apenas ele tem em cada mundo no qual existe. Ora, se há **hecceidades** do tipo identidade-com-Sócrates, talvez possamos dizer que Sócrates é idêntico a uma propriedade exemplificada, nomeadamente a identidade-com-Sócrates de Sócrates. Infelizmente, há argumentos poderosos para rejeitar **hecceidades** (VALLICELLA, 2002, p. 99-104). Assim, devemos concluir que indivíduos concretos não podem ser identificados com propriedades exemplificadas, do que se segue a talvez óbvia proposição de que nenhuma pessoa é uma propriedade exemplificada: nem Deus, nem eu, nem Sócrates.

### 3.5. Deus e McCann: DSD e Estados de Coisa Concretos

Para conceitualizar um Deus simples, parece que devemos atribuir a ele uma ou outra categoria familiar. Mas como isso é possível se, como a DSD implica, Deus é totalmente *sui generis* e único em seu próprio modo de unicidade? Talvez isso não seja de todo possível, de modo que o silêncio pode ser a resposta mais apropriada. Mas não vamos desistir ainda. Vallicella (1992) sugere que Deus é assimilável a uma propriedade autoexemplificadora, uma Forma Platônica. Hughes toma a via nominalista com sua ideia de que Deus é algo como um conjunto unidade. Mann equipara Deus a uma propriedade exemplificada ou tropo. Hugh McCann, rejeitando a perspectiva de Mann, propõe que pensemos em Deus como um estado de coisas concreto. Estados de coisa concretos devem ser distinguidos dos estados de coisa abstratos. Contraste **Booth está assassinando Lincoln** com **Booth assassinando Lincoln**. Ambos são estados de coisas, mas apenas o primeiro é concreto no sentido de ser causalmente ativo/passivo. Enquanto o primeiro é um ato (um *token* de um ato), o último é um tipo de ato. O primeiro é causalmente eficaz; o último é privado de eficácia causal em virtude de sua categoria ontológica. A proposta de McCann, então, é a de conceber Deus como um estado de coisas concreto na mesma linha de **Michelangelo está criando o teto da Capela Sistina**.

A concretude é assegurada dessa forma, mas e quanto à simplicidade? Um estado de coisas concreto tal como Sócrates estar pálido é um complexo para cuja identidade tanto o sujeito quanto a propriedade, ambos constituintes do complexo, são necessários. Propriedades exemplificadas ou tropos, em contraste, são simples<sup>26</sup>: o tropo palidez em Sócrates, embora não possa “emigrar” para Platão, não tem Sócrates como um constituinte e assim não está, para fins de sua identidade, ligado ao filósofo. Ora, McCann está bem ciente de que a complexidade de estados de coisas concretos não convive bem com a simplicidade divina. Mas ele pensa que isso é o melhor que temos.

Embora McCann não o diga, parece se seguir de sua abordagem geral que Deus não pode ser um membro de qualquer categoria ontológica existente: ele não pode ser um universal ou um conjunto ou um tropo [...] ou um estado de coisas

---

<sup>26</sup> N.T.: O termo “simples” deve ser entendido aqui em seu sentido técnico em metafísica: ele designa um objeto sem partes próprias.

concreto. De fato, se ele é absolutamente soberano, então Deus deve de alguma forma ser a fonte criativa das próprias categorias ontológicas, de quantas elas são e do que elas são, e não apenas a fonte das naturezas (essências) dos membros das categorias. Deus tem de transcender todas as categorias. Levado ao limite, a soberania absoluta poderia parecer implicar a transcendência absoluta, e a absoluta infabilidade. Claramente, é nisso que a doutrina da simplicidade culmina e é isso que ela pretende preservar. Há, então, uma tensão aqui, se não uma contradição: não pode ser simultaneamente verdade que Deus está além de todas as categorias ontológicas e que ele é um membro da categoria dos estados de coisa concretos. Mas se ainda pretendemos ter uma concepção de Deus, temos de forçosamente enquadrá-lo em alguma categoria existente ou outra, e para McCann a categoria de estado de coisas concreto é o melhor que temos. Anda-se na corda bamba quando se tenta evitar a teologia negativa com seu “nada pode ser dito positivamente sobre Deus”. Citando vários textos de Aquino, Eleonore Stump (2016, p. 195-198) mostra que o agnosticismo radical sobre a natureza divina é injustificado. Para saber o que Deus não é, deve-se ter algum conhecimento do que Deus é. A afirmação de que Deus não é um corpo, por exemplo, repousa em afirmações como a de que Deus é o primeiro motor e é puramente efetivo.

#### **4. Preservando a Transcendência Divina Enquanto se Evita a Teologia Negativa**

Até aqui exploramos como Deus pode ser (i) idêntico à sua natureza, (ii) idêntico à sua existência, e (iii) isso tudo de um modo tal que tal que seus oniatributos são idênticos uns aos outros. Mas um problema muito sério persiste, um problema que emerge quando consideramos propriedades compartilhadas por Deus e pelas criaturas. É óbvio que as perfeições divinas não podem ser compartilhadas com as criaturas: apenas Deus é perfeitamente poderoso, sábio, bom, e assim por diante. Mas tem de haver algumas propriedades que Deus e as criaturas compartilham para que Deus não seja totalmente diferente das criaturas e assim esteja fora de qualquer relação com elas. Essas propriedades compartilhadas, no entanto, apresentam uma ameaça à DSD. Resumidamente, o problema é o de reconciliar a transcendência divina, da qual a DSD é uma expressão, com a necessidade de alguma comensurabilidade entre Deus e as criaturas. O problema, em outras palavras, é o de encontrar um modo de preservar a transcendência ao mesmo tempo em que se evita uma teologia negativa autoderrotante de acordo com a qual

nada pode ser positivamente afirmado sobre Deus, nem mesmo que ele existe.

Deus é poderoso, mas Sócrates também o é. O uso de “poderoso” em “Deus é poderoso” e “Sócrates é poderoso” não é equívoco entre ambas as formulações.<sup>27</sup> Deus ser perfeitamente poderoso enquanto Sócrates é imperfeitamente poderoso não altera o fato de que ambos são poderosos. Seja uma coisa perfeitamente poderosa ou imperfeitamente poderosa, ela é poderosa. Há uma diferença no grau de poder, mas a diferença no grau parece pressupor (e assim acarretar) uma mesmidade a respeito de ser poderoso. Ora, se Deus e Sócrates são ambos poderosos, então Deus tem uma propriedade com a qual ele não é idêntico, nomeadamente a propriedade de ser poderoso, e isso contradiz a DSD. Pois se Deus é idêntico à propriedade de ser poderoso, ele não pode compartilhar essa propriedade com Sócrates. O argumento, assim, é este:

1. Necessariamente, para qualquer  $x$ , se  $x$  é perfeitamente (maximamente)  $F$ , então  $x$  é  $F$

De (1), em conjunção com a premissa de que Deus é perfeitamente poderoso, segue-se que

2. Deus é poderoso.

Mas entre as criaturas encontramos agentes com graus variados de poder, então é também verdadeiro que

3. Sócrates é poderoso.

Segue-se de (2) e (3) que

4. Há propriedades que Deus e criaturas compartilham.

Se  $x$  e  $y$  compartilham uma propriedade  $P$ , então  $P$  é distinta tanto de  $x$  quanto de  $y$ . Portanto,

5. Há propriedades de Deus com as quais Deus não é idêntico, o que implica que a DSD é falsa.

---

<sup>27</sup> N.T.: No contexto, dizer que o uso do termo “poderoso” não é equívoco entre ambas as formulações é dizer que, em ambas, o termo preserva o mesmo sentido.

#### 4.1. Proposta Um: Identidade de Predicados Sem Garantia de Identidade de Propriedades

Graham Oppy (2003) sugere uma maneira de derrotar o argumento exposto acima. Oppy (na prática) rejeita a inferência de (2) e (3) para (4). Dada a verdade de “Deus é poderoso” e “Sócrates é poderoso”, daí não se segue que haja uma propriedade expressa pelo predicado “poderoso” compartilhada por Deus e Sócrates. Na abordagem de Oppy, ambas as frases são verdadeiras e o predicado “poderoso” tem o mesmo sentido em ambas as frases. Não há equívocação e nem analogia. Ocorre apenas que não existe uma propriedade única que seja expressa pelo predicado em suas duas ocorrências. Se isso estiver correto, então não há justificação para (4) e o argumento contra a DSD acima colapsa.

Oppy não está negando que muitos predicados expressam propriedades; ele está negando que todos o fazem. Seguindo David Armstrong (1978), ele está dizendo que predicados e seus sentidos não fornecem um guia seguro a respeito de quais propriedades (universais imanentes armstrongianos) o mundo contém. Segue-se que a estrutura ontológica do fazedor de verdade de uma frase verdadeira não pode ser extraída da estrutura sintática da frase da qual ela é o fazedor de verdade. Portanto, o fato de que nossas duas frases (3) e (4) têm a forma **a é F** não justifica a conclusão de que os respectivos fazedores de verdade têm a estrutura: “exemplificação por particulares, mesmo universal”. Oppy (2003, p. 15) escreve:

Do fato de duas frases da forma “*a* é vermelho” e “*b* é vermelho” serem verdadeiras não se segue que exista algum universal que desempenha um papel em tornar ambas verdadeiras; é possível que nenhum dos universais que desempenham um papel em tornar verdadeira a frase “*a* é vermelho” tenha qualquer papel em tornar verdadeira a frase “*b* é vermelho” (esse ponto é apoiado por aquelas linhas de raciocínio que sugerem que, de um ponto de vista científico, a “vermelhidão” constitui um “tipo” altamente heterogêneo e, no que diz respeito à união das instâncias em uma coisa só, arbitrário).

A ideia é essencialmente esta: suponha que algo é um **H** se, e somente se, ele é ou um **F** ou um **G**. Pode-se facilmente ver que se **a é H** e **b é H**, daí não

se segue que exista alguma propriedade que ambos compartilham. Pois pode ser que *a* seja **H** em virtude de **a** exemplificar a **F**-dade e **b** seja **H** em virtude de **b** exemplificar a **G**-dade. Aplicado a Sócrates e ao Deus simples: Sócrates é poderoso em virtude de exemplificar **P1** ao passo que Deus é poderoso em virtude de exemplificar **P2**. Assim, não existe uma propriedade única, a propriedade de ser poderoso, que ambos exemplificam. Então, (4) acima é falsa e o argumento contra a DSD colapsa. Uma vez que uma defesa completa da defesa de Oppy da DSD está fora do escopo do presente verbete, focaremos em um segundo modo de neutralizar a objeção.

#### 4.2. Proposta Dois: “Perfeito” como um Adjetivo *Alienans*

O argumento apresentado acima contra a DSD requer o pressuposto de que se *x* é perfeitamente *F*, então *x* é *F*. Isso é altamente plausível, mas não inteiramente óbvio, uma vez que, como Barry Miller (1996, cap. 5) argumenta, “perfeito” pode ser um adjetivo *alienans*. Um adjetivo *alienans* é um adjetivo que muda, altera, aliena o sentido do substantivo que ele modifica. Assim, “postição” em “pato postição” é um adjetivo *alienans*: do fato de uma coisa ser um pato postição não se pode inferir que ela é um pato do modo como podemos inferir do fato de uma coisa ser um pato macho que ela é um pato.<sup>28</sup> Assim, se “perfeitamente” em “perfeitamente poderoso” for um adjetivo *alienans*, então Deus pode ser perfeitamente poderoso sem ser poderoso, e assim a objeção acima contra a DSD colapsa.

À primeira vista, isso pode parecer uma sugestão disparatada. Poder é um atributo que admite graus. O poder perfeito é, portanto, muito naturalmente visto como o grau máximo do poder. Assim concebido, o poder perfeito é genericamente idêntico a qualquer grau submáximo de poder. De acordo com Miller, contudo, há uma distinção importante entre um limite *simpliciter* e um caso limite. Um limite

---

<sup>28</sup> N.T.: O termo original, *decoy duck*, refere-se a patos artificiais feitos para atrair patos para a captura. *Decoy*, que pode ser traduzido como “chamariz”, é usado de forma adjetivada no termo em inglês. Em português, esse mesmo objeto recebe o nome de “chamariz de pato”. Por uma questão de maior fidelidade à expressão, optei por “pato postição”, preservando assim a estrutura gramatical do exemplo.

*simpliciter* difere meramente em grau daquilo do qual ele é o limite *simpliciter*, ao passo que um caso limite difere absolutamente daquilo do qual ele é o caso limite. Por isso, o limite *simpliciter* de um **F** é um **F**, ao passo que o caso limite de um **F** não é um **F**. O argumento de Miller é que as perfeições divinas são casos limites, e não limites *simpliciter*, de propriedades tais como poder e conhecimento. Enquanto tais, elas não têm qualquer coisa genericamente em comum com os atributos comuns em criaturas.

Para perceber a distinção limite *simpliciter*/caso limite, considere a velocidade de corpos em movimento. Essa velocidade tem um limite máximo. Isso é um limite *simpliciter*. Mas o limite mínimo, isto é, a velocidade de 0 km por segundo, é um caso limite e não um limite *simpliciter*. Enquanto o limite máximo *simpliciter* é uma velocidade, o limite mínimo não é uma velocidade. Uma partícula se movendo a 0 km por segundo não está se movendo. Para um segundo exemplo, considere a série: predicável terciário, predicável binário e predicável unário. Uma vez que um predicável (por exemplo, “\_\_\_ é sábio”) precisa ter ao menos um lugar para ser um predicável, um predicável unário é um limite *simpliciter* da série ordenada de predicáveis. Embora a conversa sobre predicados zeroários surja naturalmente, tal quando falamos de uma proposição como um predicável de zero lugar, um predicado zeroário não é um predicável, da mesma forma que o crescimento negativo não é crescimento. **Zeroário** é um adjetivo *alienans* tal qual “negativo” em “crescimento negativo”. Assim, um predicável zeroário não é um limite *simpliciter* da série em questão, mas um caso limite dessa série: ele não é um membro da série da qual é um caso limite. Não obstante, ele mantém alguma relação com os membros da série na medida em que tanto eles quanto o modo em que são ordenados **apontam** para o caso limite (MILLER, 1996, p. 8).

A ideia, então, é que o poder de Deus não é o máximo, ou limite *simpliciter*, de uma série ordenada de instância de poder, mas o caso limite do poder. Isso implica que o poder de Deus não é uma instância de poder, tal como um predicável zeroário não é um predicável. Sem dúvida, isso irá surpreender os teólogos do ser-perfeito, mas, tornando a ideia mais palatável, pode-se dizer que o poder de Deus, embora não seja uma instância de poder, é aquilo para o qual a série ordenada de instâncias de poder **aponta**, e é portanto algo com o qual os membros dessa série tem uma relação definida.

A abordagem de Miller nos permite rejeitar a premissa do argumento acima. O que a premissa enunciou na prática é que qualquer coisa que seja perfeitamente poderosa é poderosa. Mas se Miller tiver razão, e o poder de Deus não for o limite



*simpliciter* de uma série ordenada de instâncias de poder (caso em que esse próprio poder é uma instância de poder), mas, pelo contrário, um **caso** limite de poder, então o que é perfeitamente poderoso não precisa ser uma instância de poder.

### 4.3. O passo Misteriano de Dolezal

Deus é absoluto. A um absoluto não pode faltar qualquer coisa e ele não tem qualquer necessidade de se desenvolver: ele é, eternamente, tudo o que ele pode ser. Isso implica que não há distinção ato-potência em Deus; não há quaisquer poderes ou potencialidades não realizados. Na expressão clássica, Deus é *actus purus*, puro ato, inteiramente efetivo. James Dolezal expressa muito bem a ideia quando ele escreve que a “consideração de Deus como *ipsum esse subsistens* e *actus purus* é crucial para qualquer profissão da existência absoluta de Deus” (DOLEZAL, 2011, p. 214).

Mas para sustentar a absolutez divina, é também necessário que Deus seja libertariamente livre na sua produção de criaturas. Ele deve ser livre seja para criar, seja para não criar. Pois suponha que a natureza divina seja tal que Deus tenha de criar. Deus, então, dependeria do mundo criado para ser ele mesmo e inteiramente efetivo. Ele precisaria daquilo que é distinto dele para ser ele. Esse emaranhamento com o relativo comprometeria a absolutez divina. Deus precisaria do mundo tanto quanto o mundo precisa de Deus. Um exigiria o outro para ser o que é. Porém, Deus não seria absoluto (DOLEZAL, 2011, p. 210). Logo, Deus tem de ser livre seja para criar, seja para não criar.

Deus, então, tem de ser simples e livre para ser absoluto. Mas é muito difícil entender como um ser simples poderia ser livre no sentido incondicional “poderia ter feito de outra forma”. Se Deus é simples, então ele é ato puro, tal como explicado no começo deste verbete. Segue-se que Deus é destituído de poderes, potencialidades ou possibilidades não realizadas. Agir livremente, no entanto, é agir de um modo tal que se poderia (incondicionalmente) ter feito de outra forma, o que implica possibilidades não efetivadas da ação divina. Ora, a perspectiva de Dolezal é a de que não é apenas difícil reconciliar simplicidade e liberdade (em sentido libertário), mas que isso é impossível para nós, ao menos em nossa condição atual. “Embora descubramos fortes razões para professar tanto a simplicidade quanto a liberdade em Deus, não podemos formar uma noção isomorficamente adequada de como isso é o caso” (2011, p. 210). Na nota 55 da mesma página, Dolezal levanta a dualidade onda-partícula: a luz se comporta como uma partícula e como uma

onda. Temos boas razões para acreditar que ela é ambas a despeito da dificuldade ou impossibilidade de entender como ela poderia ser ambas. Com base na citação e na nota, parece justo que Dolezal rotule a si mesmo como **Misteriano**, ao menos no que diz ao problema simplicidade-liberdade, que é apenas um subproblema dentro da constelação de problemas no interior da simplicidade divina. Deus é ao mesmo tempo simples e livre, e ele tem de ser ambos para ser Deus; é um mistério, contudo, como ele poderia ser ambos.

Se temos boas razões para acreditar que **p** é verdadeira, e boas razões para pensar que **q** é verdadeira, temos então boas razões para pensar que **p** e **q** são logicamente consistentes (uma com a outra) a despeito da ausência da compreensão de **como** ambas poderiam ser mutuamente consistentes. O que é efetivo é possível independentemente de podermos ou não tornar inteligível como ele é possível. Por exemplo, o movimento é efetivo, e por isso possível, a despeito da inabilidade que se pode ter, ao confrontar as considerações inspiradas em Zenão, de entender como ele é possível. Vários exemplos similares poderiam ser dados.

E assim o passo misteriano sugere a si mesmo: estamos justificados em sustentar simultaneamente que Deus é simples e que Deus é livre apesar do fato de que, mesmo após longos esforços, não podemos, de um ponto de vista lógico, dar um sentido a essa conjunção. Se temos bons argumentos em favor dos dois elementos do que parece ser uma díade logicamente contraditória, pode ser o caso de que a contradição é meramente aparente. O fato de que a conjunção, Deus é simples e Deus é livre, pareça-nos, e talvez necessariamente nos pareça, uma contradição lógica explícita ou algo que a implique não é uma razão decisiva para rejeitar a conjunção. É uma razão, e talvez até uma boa razão, mas não uma razão **decisiva**. Pode ser que nossa arquitetura cognitiva nos imponha limitações cognitivas irremediáveis cujo efeito é tornar impossível para nós a compreensão de como Deus poderia ser ao mesmo tempo simples e libertariamente livre. O misteriano não é um dialeteísta: o misteriano não afirma que há contradições verdadeiras. Como o resto de nós, o misteriano as evita como se fossem pragas. O ponto do misteriano, antes de mais nada, é que a aparência não episódica e crônica de que uma proposição é contraditória não é suficiente para sua rejeição. Afinal, é bem possível que certas verdades sejam inacessíveis a nós em virtude de nossas limitações e defeitos mentais, e que, entre essas verdades, existam algumas que nos aparecem apenas sob a forma de contradições - e que, nesta vida, só podem nos aparecer dessa forma. O religioso misteriano pode reforçar o ponto fazendo referência à Queda. Espera-se, afinal, que o pecado tenha consequências noéticas.

Obviamente, a menos que as tentativas atuais de reconciliar simplicidade e liberdade falhem, o passo misteriano de Dolezal não pode ser dado de forma razoável. Que elas sejam falhas não é difícil de acreditar. Assim, o misterianismo está em pleno funcionamento, a despeito de seus problemas. Mas quais seriam eles?

Em primeiro lugar, se o fato de uma proposição (conjuntiva) aparentar, após análise cuidadosa e escrutínio repetido, ser ou implicar uma contradição lógica explícita não é evidência suficiente, ou ao menos boa o bastante, de que ela é uma contradição, o que seria então? Em outras palavras, a inabilidade de explicar como **p e q** podem ser ambas verdadeiras pode ser uma evidência (não demonstrativa) muito boa de que **p e q** não são ambas verdadeiras. Ora, foi notado acima que o efetivo é possível sejamos ou não capazes de explicar como ele é possível. Certo, mas se não podemos explicar o “como”, dúvidas são lançadas sobre a efetividade. As posições podem ser invertidas. Como, então, decidir entre essas linhas opostas de argumento: A: em virtude de X ser efetivo, X é possível, seja alguém capaz ou não de explicar como isso é possível! B: em virtude de que ninguém pode explicar como isso é possível, isso não é possível, e, portanto, não é efetivo!

Em segundo lugar, se todas as tentativas atuais de reconciliar simplicidade e liberdade falham, não se segue disso que não haja uma solução no horizonte. Como um misteriano pode excluir a possibilidade de uma solução futura? O misteriano parece comprometido com a afirmação de que é impossível (ao menos nesta vida) que haja uma solução. Como ele pode estar tão certo disso?

Em terceiro lugar, se uma proposição parece, sob escrutínio cuidadoso, ser ou implicar uma contradição, será que há realmente uma proposição perante a mente? Se você exige para a salvação de **x** que **x** acredite que Deus é um e três, o que você exatamente está exigindo que **x** acredite? Antes que **x** possa afirmar uma proposição como verdadeira, **x** precisa entendê-la, mas como pode **x** afirmar como verdadeira uma proposição que aparenta ser necessariamente falsa? É defensável que tal “proposição” não seja de fato uma proposição. **Deus é simples, mas livre** parece ser um caso desses. Como questão de lógica pura, há, obviamente, proposições necessariamente falsas: tome os membros de um par contraditório de proposições e os una, como, por exemplo, **a neve é branca e a neve não é branca**. Essa proposição necessariamente falsa não é, pode-se argumentar, um objeto possível de crença por causa da nossa tendência caridosa de reinterpretar de algum modo inofensivo contradições flagrantes. Quando nossa caridade hermenêutica é frustrada, entretanto, suspendemos a crença não na proposição, mas na suposição de que a proposição é uma proposição ou de que a fórmula verbal expressa uma proposição.

#### 4.4. A Metafísica Quântica de Stump

Tal como Dolezal, Eleonore Stump pensa Deus como Ser (*esse*) autossubsistente. Se Deus é absolutamente simples, e não simples no sentido incontroverso de que lhe faltam partes materiais, então Deus tem de ser Ser autossubsistente. Deus é ao mesmo tempo Ser e algo que é. Ele tem de ser ambos. Se ele fosse Ser (*esse*) mas não um ser (*id quod est*), ele não poderia entrar em relações causais. Ele não poderia fazer nada como criar o mundo, intervir em suas operações ou interagir com pessoas humanas. Tal Deus seria “religiosamente pernicioso” (STUMP, 2016, p. 199). De fato, se Deus fosse Ser mas não um ser, então não se poderia sustentar razoavelmente que Deus existe. Pois se o Ser é diferente de todo ser, então o Ser não é (é instrutivo lembrar que Martin Heidegger, o famoso crítico da ontoteologia, que sustenta a “diferença ontológica” do Ser (*Sein*) em relação a todo ser (*Seiendes*), acaba por assimilar o Ser ao Nada (*Nichts*)). Por outro lado, se Deus fosse, entre outros seres, um ser que meramente tem o Ser mas não é (identicamente) Ser, então ele não seria absolutamente transcendente, digno de adoração ou inefável. Tal Deus seria “confortavelmente familiar”, mas “desconcertantemente antropomórfico” (MILLER, 1996, p. 3). Não é claro que a DSD seja suscetível a uma articulação satisfatória para a maioria dos teístas. Não há razão para ser otimista. Mas se essa articulação pudesse ser atingida, teríamos uma *via media* entre a Cila da teologia negativa, de acordo com a qual nada pode ser verdadeiramente dito ou conhecido sobre Deus, e a Carídis de uma teologia antropomórfica de acordo com a qual “[...] As propriedades de Deus são meramente humanas, embora estendidas ao maior grau possível (MILLER, 1996, p. 3).

O problema, claro, é explicar como Deus pode ser tanto Ser (*esse*) quanto algo que é (*ens*). Isso é ininteligível para o intelecto discursivo. Ou o Ser é diferente dos seres ou não é. Se o Ser é diferente dos outros seres, então o Ser não pode ele próprio ser. Isso implicaria que Deus, que tem de ser ele próprio Ser para ser absoluto, não pode sê-lo. Se, por outro lado, o Ser é apenas os seres tomados coletivamente, então Deus seria um ser entre seres e não a realidade absoluta. Ao intelecto discursivo a noção de Ser autossubsistente é contraditória. Pois a ideia é que o Ser ele próprio é um ser, sem dúvidas um ser muito especial, mas um ser mesmo assim, algo que é. Uma resposta à contradição é simplesmente negar a simplicidade divina. Sem dúvidas, é uma resposta razoável. Mas não seria também

razoável admitir que há coisas que a razão humana não pode entender e que uma dessas coisas é a natureza divina? “A razão humana pode ver que a razão humana não é capaz de compreender o *quid est* de Deus” (STUMP, 2016, p. 205).

Em uma leitura de Stump, ela, como Dolezal, dá um passo misteriano, e ela, como Dolezal (2011, p. 210, n. 55), invoca a dualidade onda-partícula. Não podemos entender como a luz pode ser na natureza ao mesmo tempo um fenômeno de onda e também particulado, e no entanto ela é ambos:

Que tipo de coisa é essa que tem de ser entendida tanto como uma onda quanto como uma partícula? Não sabemos. Isto é, não sabemos o *quid est* da luz. [...] Analogamente, podemos perguntar: que tipo de coisa é essa que pode ser tanto esse quanto *id quod est*? Não sabemos. A ideia de simplicidade é a de que no fundamento metafísico último da realidade está algo que tem de ser entendido como *esse* - mas também como *id quod est*. Também não sabemos o que esse tipo de coisa é. (STUMP, 2016, p. 202)

#### 4.5. Hasker versus Dolezal e Stump

Se o defensor da DSD for levado ao misterianismo, muitos irão considerar isso como um salto desesperado da frigideira para o fogo. Dolezal, por exemplo, sustenta que Deus tem de ser simples e livre em sentido libertário para ser absoluto, apesar da contradição aparente. Como Deus pode ser ao mesmo tempo simples e livre tem de permanecer um mistério. William Hasker hesita: “Claramente, isso não é aceitável” (2016, p. 19). Seu “claramente” é claramente um pouco de vociferação, mas podemos sentir sua dor. “O argumento que Dolezal forneceu implica muito diretamente que a doutrina da simplicidade divina é falsa [...]” (2016, p. 19). Isso não é algo irrazoável de se dizer, mas é decisivo? Isso força uma pessoa racional a abandonar a DSD? A afirmação é tão decisiva a ponto de que a DSD pode ser descartada como um **erro**, um erro corrigível de raciocínio no qual se cai, talvez, por inatenção a certas verdades óbvias? Não exatamente.

Hasker encara a contradição aparente como real. Mas será que ele pode excluir a possibilidade de a contradição ser meramente aparente? Sua perspectiva se comporta bem com a noção de que Deus é um ser entre seres. Mas para aqueles que sustentam que a transcendência divina requer que Deus transcenda os seres

em seu modo de existência, seu modo de possuir propriedades, seu modo de necessidade e seu modo de singularidade, pode parecer mais provável que a contradição aparente que emerge quando pensamos sobre Deus reflete nossa inabilidade estrutural de pensar nele como qualquer coisa que não seja um ser muito especial entre outros seres.

Para Stump, Deus é esse e Deus também é *id quod est*. Essas afirmações, embora aparentemente contraditórias, precisam ser ambas afirmadas. A contradição aparente emerge devido a uma “deficiência no nosso modo de falar” (STUMP, 2016, p. 207). Ela presumivelmente quer dizer que essa deficiência é, nesta vida, irremediável e inelutável. Na realidade, contudo, não há contradição; as leis da lógica se aplicam a Deus “e nem tudo pode ser corretamente afirmado sobre Deus” (2016, p. 207).

Hasker (2016, p. 23, n. 52) não se impressiona:

[...] estritamente falando, nós não temos uma perspectiva coerente da natureza de Deus [...]. O que temos, diferentemente disso, é um conjunto de proposições mutuamente incompatíveis, cada uma das quais tendo algo a ser dito em seu favor, mas ao menos uma delas tem de ser falsa.

Stump poderia concordar com Hasker a respeito do fato de que ela não apresenta a nós “uma perspectiva coerente da natureza de Deus”, mas acrescentar que isso é precisamente o que sua posição implica que não pode ser tido. Nosso modo de falar sobre Deus é necessariamente defectivo e inaccurado. Se pudéssemos falar acuradamente, então

[...] saberíamos a natureza de Deus. Saberíamos o *quid est* de Deus. Mas isso é precisamente o que nós não sabemos. Assim, embora, do ponto de vista de Aquino, podemos ter considerável conhecimento positivo de Deus, os modos de falar sobre Deus mantêm sua inexatidão a respeito de qualquer coisa que tenha a ver com a quiddidade de Deus (STUMP, 2016, p. 207).

A questão que divide Hasker e Stump, e as posições que eles representam, talvez sejam impossíveis de resolver. Hasker exige uma “perspectiva coerente da

natureza de Deus”, uma que satisfaça e que **possa parecer que satisfaz** as exigências do intelecto discursivo. Hasker exige que Deus se encaixe dentro do enquadramento discursivo, o que implica que ele tenha propriedades do modo como as criaturas as têm, e assim por diante. Stump poderia, de forma razoável, afirmar que Hasker faz uma exigência inadequada, que não respeita a transcendência divina.

## 5. A Defesa Por Meio do Fazedor de Verdade

Proponentes da DSD fazem afirmações como “Deus é sua onisciência” e “Deus é sua onipotência”. Se entendemos que os termos singulares “sua onisciência” e “sua onipotência” nessas afirmações se referem a propriedades, então essas afirmações afirmam a identidade de Deus e uma propriedade, uma entidade exemplificável. Isso é inaceitável por razões ensaiadas na seção 2 acima. De forma breve, Deus é um indivíduo e não uma propriedade. Se, entretanto, os termos singulares em questão pudessem ser entendidos como termos que se referem a indivíduos, então essa objeção particular à coerência da DSD colapsaria. Claramente, se “Deus” e “sua onisciência” se referem a um indivíduo, Deus, então a coerência de “Deus é sua onisciência” estará fora de disputa.

Entra então a defesa por meio do fazedor de verdade. Essa defesa se articula com uma teoria da predicação que Bergmann e Brower (2006) apresentam da seguinte maneira:

P\*: A verdade de *todas* as predicações verdadeiras, ou ao menos de *todas* as predicações verdadeiras da forma “a é F”, deve ser explicada em termos de fazedores de verdade.

P\* deve ser entendida por meio do contraste com a uma teoria da predicação de acordo com a qual toda predicação verdadeira da forma “a é F” deve ser explicada em termos da exemplificação de uma propriedade por parte de um indivíduo. Ora, considere a predicação essencial “Deus é onisciente”. Dado que um fazedor de uma verdade **v** é uma entidade cuja existência, de maneira geral, logicamente necessita a verdade de **v**, o próprio Deus é plausivelmente encarado como o fazedor de verdade de “Deus é onisciente” e predicações essenciais do mesmo tipo. Pois em todo mundo possível no qual Deus existe, essas predicações essenciais (ou as

proposições que elas expressam) são verdadeiras. No caso das predicções essenciais, por oposição às acidentais, fazedores de verdade não precisam ser entendidos como estados de coisa concretos, e assim não precisam ser entendidos como algo que envolve entidades exemplificáveis. O próprio Sócrates não é plausivelmente encarado como sendo o fazedor de verdade da predição acidental “Sócrates é sábio” (ou a proposição que isso expressa) uma vez que há mundos possíveis nos quais Sócrates existe mas a predição não é verdadeira. É plausível, no entanto, encarar Sócrates como o fazedor de verdade da predição essencial “Sócrates é humano”.

Ora, a “onisciência de Deus” e “humanidade de Sócrates” são nominalizações abstratas de “Deus é onisciente” e “Sócrates é humano”, respectivamente. Assim, dado que Deus e Sócrates são os fazedores de verdade de suas respectivas predicções essenciais, as nominalizações podem ser entendidas como referências não a propriedades, mas a esses mesmos fazedores de verdade. Da mesma forma, dizer que Deus é idêntico à sua onisciência é apenas dizer que Deus é idêntico ao fazedor de verdade “Deus é onisciente”. Isso equivale a dizer que Deus é idêntico a Deus. Dessa forma, evita-se a absurdidade de dizer que Deus é idêntico à uma propriedade. Deus é idêntico não à propriedade da onisciência, mas ao referente de “a onisciência de Deus”, que calha de ser o próprio Deus. Isso também vale para o resto dos atributos intrínsecos e essenciais de Deus.

## 6. É a Simplicidade Divina Compatível com a Liberdade das Criaturas e o Conhecimento Contingente de Deus?

Suponha que uma criatura que também é um agente performa livremente uma ação **A**. Ele preenche sua declaração de imposto de renda, digamos, dentro do prazo, cujo limite é 15 de abril. Suponha que a liberdade envolvida aqui não seja a compatibilista “liberdade de um *turnspit*”<sup>29</sup> (para tomar emprestada a expressão de Kant), mas a liberdade robusta que implica que o agente é a fonte última da

---

<sup>29</sup> N.T.: Raça de cão usada sobretudo para trabalhos domésticos. Na Grã-Bretanha, de séculos atrás, tal animal era colocado para correr em uma roda conectada a um mecanismo que fazia com que a carne girasse dentro da panela, o que proporcionava um cozimento igual de todas as suas partes.



ação e que o agente poderia ter feito de outra maneira. A performance de **A** torna verdadeiras um punhado de proposições contingentes, todas elas conhecidas por Deus em sua onisciência. Ora, se o sujeito **S** sabe que a proposição **p** é o caso, e **p** é contingente, parece que o conhecimento de **S** de que **p** é ou envolve um estado **intrínseco** acidental (e não um estado essencial) de **S**. Se Deus é onisciente, ele então sabe todas as verdades (não-indexicais), incluindo todas as verdades contingentes. Parece se seguir que Deus tem ao menos tantos estados intrínsecos acidentais quanto há verdades contingentes. Mas isso contraria a DSD, de acordo com a qual nada há intrínseco a Deus que seja distinto de Deus.

Considere o estado mental em que Deus está quando ele sabe que Tom preenche livremente seu imposto de renda em 14 de abril de 2014. Esse estado mental divino é um estado intrínseco no qual Deus está contingentemente. Se Deus fosse idêntico a esse estado, ele não poderia ser **a se**. Pois se Deus fosse idêntico a esse estado, Deus seria dependente de algo, da ação libertariamente livre de Tom, que é externo a Deus e está além do seu controle. Ora, qualquer coisa que comprometa a asseidade divina irá comprometer a simplicidade divina, esta última sendo uma implicação da primeira. Assim, parece que um Deus onisciente não pode ser simples se há criaturas livres dotadas de agência e Deus sabe o que eles fazem e deixam por fazer. Há também o problema de que se o estado mental divino em questão fosse idêntico a Deus, então a verdade que Deus sabe quando ele sabe que Tom preenche o imposto no dia 14 de abril seria necessária.

O problema pode ser expresso como uma pêntade aporética:

1. Todo agente livre é um agente libertariamente livre (L-livre).
2. Deus é ontologicamente simples (em que simplicidade é uma implicação da asseidade e vice-versa): nada há de intrínseco a Deus que seja distinto de Deus.
3. Há itens contingentes que compõem o conhecimento total divino que não dependem (inteiramente) da criação divina, mas dependem (parcialmente) da liberdade das criaturas.
4. Necessariamente, se Deus sabe alguma verdade *v*, então (i) há um item intrínseco a Deus tal como um ato mental ou um estado de crenças (ii) por meio do qual Deus sabe *v*.
5. Deus existe necessariamente.

Cada membro da pêntade reivindica fortemente, embora não de forma irresistível, sua aceitação pelo teísta clássico. Sobre (1), se Deus é L-livre, tal como ele deve ser de acordo com o teísmo clássico, é razoável sustentar que todo agente livre é L-livre. Pois se “poderia ter feito de outra forma” é um ingrediente essencial na análise de “o agente A performa livremente ação X”, então é altamente plausível sustentar que isso é assim seja o agente Deus ou Sócrates. Do contrário, “livre” irá significar coisas diferentes em ambos os casos. Além disso, se o homem é feito à imagem e à semelhança de Deus, então é certamente defensável, se não óbvio, que isso significa em parte que o homem é um ser espiritual que é tão libertariamente livre quanto Deus o é. Se o homem for um sistema determinista, é de se perguntar em que sentido o homem é a imagem de Deus.

Sobre (2), algumas razões foram oferecidas anteriormente para pensar que um teísmo que entende a si mesmo deve sustentar a simplicidade ontológica na medida em que isso é implicado pela asseidade divina. Um exemplo de (3) é o fuzilamento de Kennedy por Oswald. O ato foi livremente performado por Oswald, e a proposição que o registra é uma verdade contingente conhecida por Deus em sua onisciência.

A plausibilidade de (4) pode ser percebida da seguinte maneira: seja lá o que o conhecimento for além disso, ele é plausivelmente considerado como uma espécie de crença verdadeira. Uma crença é um estado intrínseco de um sujeito. Além disso, para esmiuçar a segunda cláusula de (3), as crenças são individuadas por seus conteúdos: crenças com diferentes conteúdos são crenças diferentes. Não pode ser o caso que um e o mesmo ato de acreditar tenha diferentes conteúdos em momentos diferentes ou em mundos possíveis diferentes.

(5), caso não seja ele próprio óbvio, pode ser entendida como uma implicação de (2). Se em Deus essência e existência são um, Deus não pode não existir.

Mas embora cada membro da pêntade seja sustentado de forma plausível, tipicamente por teístas que sustentam a DSD, eles não podem ser todos verdadeiros. Quaisquer quatro membros, tomados conjuntamente, implicam a negação do membro restante.

Para ilustrar, consideremos como os membros da pêntade, com exceção de (2), implicam a negação de (2). Sendo onisciente, Deus sabe que Oswald

livremente escolhe matar Kennedy. Mas a L-liberdade de Oswald nos impede de dizer que o conhecimento de Deus desse fato contingente depende apenas da vontade divina. Pois ele também depende da autoria L-livre do ato maligno por parte de Oswald, uma autoria que Deus não pode impedir ou a ela se sobrepor uma vez que ele criou agentes L-livres. Mas isso é inconsistente com a asseidade divina. Pois dizer que Deus é a se é dizer que Deus não é dependente de qualquer coisa que não seja ele próprio para sua existência, propriedades intrínsecas ou estados. Mas, por (4), Deus está no estado de saber que Oswald livremente escolhe matar Kennedy, e ele estar nesse estado depende de algo fora do controle de Deus, nomeadamente a escolha L-livre de Oswald. Dessa maneira, a asseidade divina é comprometida, e com ela a simplicidade divina.

Parece, então, que nossa pêntade aporética é uma pêntade inconsistente. O defensor da DSD não pode negar nem a simplicidade divina nem a necessidade divina, que é uma implicação da simplicidade. Mas um adepto da simplicidade divina tem a opção de negar (1) e sustentar que, embora Deus seja L-livre, criaturas que são agentes são livres apenas no sentido compatibilista (“C-livres”). Se criaturas dotadas de agência são C-livres, mas não L-livres, então Oswald não poderia ter feito de outro modo, e assim é possível para o defensor da simplicidade divina dizer que a escolha C-livre de Oswald não é mais ameaçadora à asseidade divina do que o fato de Deus saber a verdade contingente de que criaturas que são agentes existem. Este último fato não é uma ameaça à asseidade divina porque a existência dessas criaturas é derivada de Deus de uma forma que a escolha L-livre de Oswald não é derivada de Deus.

Uma segunda resposta, talvez melhor, seria rejeitar (4) de alguma das maneiras examinadas por W. M. Grant (2012). Eis duas maneiras aparentemente promissoras. No que Grant chama Modelo de Crença, o conhecimento pertencente a Deus é uma espécie de crença verdadeira; porém, as crenças de Deus não são estados intrínsecos de Deus. Elas não são atos mentais ou episódios. Crenças são relacionais. Ter uma crença é estar relacionado a uma proposição, em que proposições não são conteúdos de estados de crença, mas entidades abstratas que existem de forma independente dos sujeitos que acreditam nelas. Deus acreditar que Oswald matou Kennedy é Deus estar em uma relação com uma proposição sem que haja qualquer coisa intrínseca a Deus que sirva de base ao fato de ele manter a relação de crença com proposição sobre Oswald e não com qualquer outra proposição. Acreditar, ao menos no caso de Deus, é uma relação externa, não uma relação interna baseada em uma característica intrínseca de quem acredita. Várias objeções

podem ser mobilizadas contra o Modelo de Crença da cognição divina, mas caso se possa desviar delas, (4) colapsa e a pântade é resolvida.

Uma segunda maneira de rejeitar (4) é adotar o que Grant chama de Modelo de Cognição Imediata do saber divino. De acordo com o modelo, o conhecimento pertencente a Deus não é mediado por proposições ou qualquer outra coisa, mas vem diretamente das realidades contingentes. O conhecimento que Deus tem de Sócrates tem como um constituinte essencial o próprio Sócrates, incluindo até suas características indesejáveis. Nesse modelo externalista, tal como no Modelo de Crença, nada há de interno e intrínseco a Deus em virtude do qual ele possua conhecimento contingente, e assim nada há de contingente nele para comprometer sua simplicidade.

Deve-se perguntar, no entanto, se cada modelo preserva a asseidade divina, que é a principal motivação em favor da simplicidade divina (BROWER, 2009). Se o conhecimento do Deus simples a respeito de Sócrates inclui o próprio homem em sua realidade incorporada, isso aparentemente torna Deus dependente de algo diferente de si mesmo. Brower pensa que o problema pode ser neutralizado pela observação de que Deus é a causa das entidades contingentes das quais seu conhecimento contingente depende. Grant (2012, p. 267), no entanto, pensa que nenhum dos modelos externalistas apresenta um problema para a asseidade, seja Deus o causador dos objetos contingentes que ele conhece ou não. Se Deus existe a partir de si mesmo, então ele é *a se*. Mas a existência de uma coisa é intrínseca à ela, não relacional. É então suficiente para a asseidade divina que Deus não dependa de qualquer outra coisa para o que ele intrinsecamente é. Que o conhecimento de Deus a respeito de Sócrates dependa de Sócrates não é o ponto: esse saber é puramente relacional e não intrínseco a Deus.

## Referência bibliográfica

- AQUINO, S. T. **Summa Theologica**, I, q. 3.  
 AGOSTINHO, S. **The City of God**, XI, 10.  
 ARMSTRONG, D. M. **Universals and Scientific Realism**. Cambridge: Cambridge University Press, 1978.  
 BENNETT, D. The Divine Simplicity. **Journal of Philosophy**, 66: p. 628-637, 1969.  
 BERGMANN, M.; BROWER, J. A Theistic Argument against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity). **Oxford Studies in**

- Metaphysics** (Vol. 2. Oxford: Oxford University Press, 2006.
- BRADSHAW, D. **Aristotle East and West**. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- BROWER, J. Simplicity and Aseity. In: FLINT, T.; REA, M. (ed.). **The Oxford Handbook of Philosophical Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2009, p. 105-228, 2009.
- BROWER, J. Making Sense of Divine Simplicity. **Faith and Philosophy**, 25(1): p. 3-30, 2008.
- BURNS, R. The Divine Simplicity in Thomas Aquinas. **Religious Studies**, 25(3): p. 271-293, 1989.
- CROSS, R. **Duns Scotus on God**. Aldershot, England: Ashgate Publishing Ltd, 2005.
- DEWAN, L. Saint Thomas, Alvin Plantinga, and the Divine Simplicity. **Modern Schoolman**, 66: p. 141-151, 1989.
- DOLEZAL, J. E. **God without Parts: Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness**. Eugene, Oregon: Pickwick Publications, 2011.
- FESER, E. **Aquinas: A Beginner's Guide**. Oxford: Oneworld Publications, 2009, p. 128-129.
- FRANKS, C. The Simplicity of the Living God: Aquinas, Barth, and Some Philosophers. **Modern Theology**, 21(2): p. 275-300, 2005.
- GALE, R. **On the Nature and Existence of God**. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.
- GRANT, W. M. Divine Simplicity, Contingent Truths, and Extrinsic Models of Divine Knowing. **Faith and Philosophy**, 29(3): p. 254-274, 2012.
- HASKER, W. Is Divine Simplicity a Mistake? **American Catholic Philosophical Quarterly**, 90(4): p. 699-725, 2016.
- HILLMAN, T. A. Substantial Simplicity in Leibniz: Form, Predication, and Truth-makers. **Review of Metaphysics**, 63(3): p. 91-138, 2009.
- HUGHES, C. **On a Complex Theory of a Simple God**. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1989.
- HUGHES, G. **The Nature of God**. London: Routledge, 1995.
- IMMINK, F. D. **Divine Simplicity**, Kampen: Kok, 1987.
- KAUFMAN, D. Divine Simplicity and the Eternal Truths in Descartes. **British Journal for the History of Philosophy**, 11(4): p. 553-579, 2003.
- LA CROIX, R. Augustine on the Simplicity of God. **New Scholasticism**, 51(4): p. 453-469, 1977.
- LA CROIX, R. Wainwright, Augustine, and God's Simplicity: A Final Word. **New Scholasticism**, 53(1): p. 124-127, 1979.

- LAMONT, J. Aquinas on Divine Simplicity. **Monist**, 80(4): p. 521-538, 1997.
- LEFTOW, B. Is God an Abstract Object? **Noûs**, 24(4): p. 581-598, 1990.
- LEFTOW, B. Divine Simplicity. **Faith and Philosophy**, 23(4): p. 365-380, 2006.
- LEWIS, D. **On the Plurality of Worlds**. Oxford: Basil Blackwell, 1986.
- MANN, W. The Divine Attributes. **American Philosophical Quarterly**, 12(2): p. 151-159, 1975.
- MANN, W. Divine Simplicity. **Religious Studies**, 18: p. 451-471, 1982.
- MANN, W. Simplicity and Immutability in God. **International Philosophical Quarterly**, 23(3): p. 267-276, 1983.
- MANN, W. Simplicity and Properties: A Reply to Morris. **Religious Studies**, 22: p. 343-353, 1986.
- MARTIN, C. B. God, the Null Set, and Divine Simplicity. In: KING-FARLOW, J. (ed.). **The Challenge of Religion Today**. New York: Science History Publications, 1976, p. 138-143.
- MCCANN, H. J. **Creation and the Sovereignty of God**. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, 2012.
- MILLER, B. **A Most Unlikely God**. Notre Dame and London: University of Notre Dame Press, 1996.
- MILLER, B. On 'Divine Simplicity: A New Defense'. **Faith and Philosophy**, 11(3): p. 474-477, 1994.
- MORRIS, T. Properties, Modalities, and God. **Philosophical Review**, 93(1): p. 35-55, 1984.
- MORRIS, T. On God and Mann: A View of Divine Simplicity. **Religious Studies**, 21: p. 299-318, 1985.
- MORRIS, T. Dependence and Divine Simplicity. **International Journal for Philosophy of Religion**, 23: p. 161-174, 1988.
- MULLINS, R. T. Simply Impossible: A Case Against Divine Simplicity. **Journal of Reformed Theology**, 7: p. 181-203, 2013.
- NASH-MARSHALL, S. Properties, Conflation, and Attribution: The 'Monologion' and Divine Simplicity. **The Saint Anselm Journal**, 4(2): p. 1-18, 2007.
- O'CONNOR, T. Simplicity and Creation. **Faith and Philosophy**, 16: p. 405-412, 1999.
- OPPY, G. The Devilish Complexities of Divine Simplicity. **Philo**, 6(1): p. 10-22, 2003.
- PESSIN, A. Divine Simplicity and the Eternal Truths: Descartes and the Scholastics. **Philosophia**, 38: p. 69-105, 2010.
- PLANTINGA, A. **Does God Have a Nature?** Milwaukee: Marquette University Press, 1980.

- PRUSS, A. On Two Problems of Divine Simplicity. *In*: KVANVIG, J. (ed.). **Oxford Studies in Philosophy of Religion**. Volume 1. Oxford: Oxford University Press, 2008, p. 150-167.
- SAEEDIMEHR, M. Divine Simplicity. **Topoi**, 26(2): p. 191-199, 2007.
- Rogers, K. The Traditional Doctrine of Divine Simplicity. **Religious Studies**, 32(2): p. 165-186, 1996.
- STUMP, E. Aquinas on Being, Goodness, and Divine Simplicity. *In*: PICKAVE, M. (ed.). **Miscellanea Mediaevalia Band 30**: Die Logik des Transzendentalen (Festschrift für Jan A. Aertsen zum 65. Geburtstag). Berlin: De Gruyter, 2003, p. 212-225.
- STUMP, E. Simplicity and Aquinas's Quantum Metaphysics. *In*: KRIEGER, G. (ed.). **Die Metaphysik des Aristoteles im Mittelalter**: Rezeption und Transformation, Berlin and Boston: De Gruyter, 2016, p. 191-210.
- STUMP, E.; KRETMANN, N. Absolute Simplicity. **Faith and Philosophy**, 2(4): p. 353-391, 1985.
- STUMP, E.; KRETMANN, N. Simplicity Made Plainer: A Reply to Ross' 'Absolute Simplicity'. **Faith and Philosophy**, 4: p. 198-201, 1987.
- Swinburne, R. **The Christian God**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- VALLICELLA, W. F. Divine Simplicity: A New Defense. **Faith and Philosophy**, 9(4): p. 508-525, 1992.
- VALLICELLA, W. F. On Property Self-Exemplification: Rejoinder to Miller. **Faith and Philosophy**, 11(3): p. 478-481, 1994.
- VALLICELLA, W. F. Review of Barry Miller, A Most Unlikely God. **Dialogue**, 38(3): p. 614-617, 1999.
- VALLICELLA, W. F. **A Paradigm Theory of Existence**: Onto-Theology Vindicated. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002.
- VALLICELLA, W. F. Hugh McCann on the Implications of Divine Sovereignty. **American Catholic Philosophical Quarterly**, 88(1): p. 149-161, 2014.
- VALLICELLA, W. F. Review of William E. Mann, God, Modality, and Morality. **Faith and Philosophy**, 33(3): p. 374-381, 2016.
- VAN INWAGEN, P. God and Other Uncreated Things. *In*: TIMPE, K. (ed.). **Metaphysics and God: Essays in Honor of Eleonore Stump**. London: Routledge, 2009, p. 3-20.
- WAINWRIGHT, W. Augustine on God's Simplicity: A Reply. **New Scholasticism**, 53(1): p. 118-123, 1979.

WOLTERSTORFF, N. Divine Simplicity. *In*: TOMBERLIN, J. (ed.). **Philosophical Perspectives 5**: Philosophy of Religion. Atascadero: Ridgeview, 1991, p. 531-552.

### **Outros recursos na internet**

PRUSS, A. **On Three Problems of Divine Simplicity**. Disponível em: <http://alexanderpruss.com/papers/On3ProblemsOfDivineSimplicity.html>. Acesso em: 25 mai. 2022.



# Ateísmo e agnosticismo\*

Autoria: Paul Draper

Tradução: Rodrigo Jungmann de Castro

Revisão: Bruno Henrique Uchôa da Silva Gomes

O propósito deste verbete é o de explorar a forma como o ateísmo e o agnosticismo se relacionam com o teísmo e, ainda mais importante, um com o outro. Isso exige um exame da questão surpreendentemente contenciosa acerca da melhor definição dos termos “ateísmo” e “agnosticismo”. A resolução desta questão, ao menos para os propósitos deste verbete, preparará o terreno para uma importante distinção entre o ateísmo global e o ateísmo local, o que, por seu turno, ajudará a distinguir formas distintas de agnosticismo. Disso se procederá a um exame de um argumento que apoia uma forma modesta de agnosticismo, seguido pela discussão de três argumentos favoráveis ao ateísmo e de um argumento contrário a uma forma mais ambiciosa de agnosticismo.

---

\* DRAPER, P. F. Atheism and Agnosticism. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Summer Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2022. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/atheism-agnosticism/>. Acesso em: 25 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on Atheism and Agnosticism by Paul Draper, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <<https://plato.stanford.edu/entries/atheism-agnosticism/>>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/atheism-agnosticism/>>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry. Finally, we would like to thank to John Templeton Foundation for financially supporting this project.

## 1. Definições de “Ateísmo”

O “ateísmo” é tipicamente definido em termos do “teísmo”. O teísmo, por sua vez, pode ser melhor compreendido como uma proposição – algo que ou é verdadeiro ou é falso. É normal defini-lo como “a crença em que Deus existe”, mas aqui “crença” quer dizer “algo em que se crê”. Refere-se ao conteúdo proposicional da crença, não à atitude ou estado psicológico presente na crença. É por isso que faz sentido dizer que o teísmo é verdadeiro ou falso e argumentar a favor do teísmo ou contra o teísmo. Se, no entanto, o “ateísmo” é definido em termos do “teísmo” e o teísmo é a crença em que Deus existe e **não** a condição psicológica presente na crença em que há um Deus, então disso se segue que o ateísmo não é a ausência na condição psicológica presente na crença de que Deus existe (sobre isto temos mais a dizer adiante). O “a” de ateísmo deve ser entendido como uma negação e não como uma ausência, como “não” em vez de como “sem”. Portanto, na filosofia, ao menos, o ateísmo deve ser interpretado como sendo a proposição de que Deus não existe (ou, em sentido mais amplo, a proposição de que não existem deuses).

Esta definição tem a virtude adicional de fazer do ateísmo uma resposta direta a uma das questões metafísicas mais importantes da filosofia da religião, a saber, “Há um Deus?”. Há apenas duas respostas diretas possíveis a essa questão: “sim”, que vem a ser teísmo, e “não”, que vem a ser o ateísmo. Respostas tais como “eu não sei”, “ninguém sabe”, “eu não me importo”, “uma resposta afirmativa jamais foi provada” ou “a questão não faz sentido” não são respostas **diretas** a esta questão.

Embora identificar o ateísmo com a alegação metafísica de que não há um Deus (ou de que não há deuses) seja particularmente útil para a prática filosófica, é importante reconhecer que o termo “ateísmo” é polissêmico – i.e., possui mais de um significado relacionado – mesmo em filosofia. Por exemplo, muitos escritores identificam, ao menos implicitamente, o ateísmo com uma teoria metafísica positiva, como o naturalismo ou mesmo o materialismo. Neste sentido da palavra, o significado de “ateísmo” não pode ser derivado de uma maneira simples do significado de “teísmo”. Embora isto possa parecer bizarro de um ponto de vista etimológico, talvez se possa montar uma tese em defesa da alegação de que algo como o naturalismo (metafísico) originariamente recebia a rotulação de “ateísmo” apenas em virtude do domínio cultural de formas não-naturalistas de teísmo, e não porque a concepção então rotulada não era nada além da negação do teísmo. Consoante essa interpretação,

teria havido ateístas mesmo se nenhum teísta jamais houvesse existido. (Baggini [2003] sugere essa linha de pensamento, embora a sua definição “oficial” seja a definição metafísica padrão). Embora tal definição de “ateísmo” seja legítima, é frequentemente acompanhada de inferências falaciosas que partem da (alegada) falsidade, ou provável falsidade, do ateísmo (= naturalismo) para estabelecer a verdade, ou provável verdade, do teísmo.

Num abandono ainda mais radical do que é a norma em filosofia, uns poucos filósofos e um bom número de não-filósofos alegam que “ateísmo” não deveria em absoluto ser definido como uma proposição, mesmo se o teísmo for uma proposição. Em vez disso, o “ateísmo” deveria ser definido como um estado psicológico: o estado em que se está ao não crer na existência de Deus (ou de deuses). Ganhou fama essa concepção do filósofo Antony Flew e se poderia argumentar que desempenhou um papel na sua defesa de uma alegada presunção de “ateísmo” (1972). Os editores do *Oxford Handbook of Atheism* (BULLIVANT; RUSE, 2013) também favorecem essa definição e um deles, Stephen Bullivant (2013) a defende no que julga ser sua utilidade acadêmica. O seu argumento é o de que esta definição pode prestar o melhor serviço como um termo genérico, um guarda-chuva, para abrigar uma ampla variedade de posições que foram identificadas com o ateísmo. Acadêmicos podem, então, usar adjetivos como “forte” e “fraco” para desenvolver uma taxonomia que diferencie os vários tipos específicos de ateísmo. Infelizmente, este argumento negligencia o fato de que, se o ateísmo for definido como um estado psicológico, então nenhuma proposição pode valer como uma forma de ateísmo porque uma proposição não é um estado psicológico. Isso enfraquece o seu argumento em defesa da definição de Flew; afinal, implica que o que ele chama de “ateísmo forte” – a proposição (ou crença no sentido de “algo em que se crê”) de que não há um Deus – realmente não constitui em absoluto uma variedade de ateísmo. Em suma, o termo genérico que propõe, o “guarda-chuva” deixa o ateísmo forte do lado de fora, na chuva.

Embora a definição de Flew para “ateísmo” fracasse como termo genérico, certamente é uma definição legítima no sentido de que serve para reportar a maneira como um número significativo de pessoas usa o termo. Uma vez mais, há mais do que uma única definição “correta” de “ateísmo”. A questão para a filosofia é determinar qual definição é a mais útil para propósitos acadêmicos ou, num sentido mais estreito, para propósitos filosóficos. Em outros contextos, é claro, a questão referente a como definir “ateísmo” ou “ateísta” pode assumir uma aparência muito diversa. Por exemplo, em alguns contextos, a questão crucial pode ser a sobre qual definição

de “ateísta” (por oposição a “ateísmo”) é a mais útil do ponto de vista político, especialmente à luz da intolerância com que os ateístas normalmente se confrontam. O fato de que uma posição de força pode resultar do número de pessoas envolvidas pode recomendar uma definição muito inclusiva de “ateísta” que traga para o mesmo lado todos aqueles que não teístas. Tendo dito isto, seria normal pensar que em nada contribuiria para a promoção de qualquer boa causa, política ou não, um ataque a não-teístas que não se identificam como ateístas simplesmente porque optam por usar o termo “ateísta” em algum outro sentido igualmente legítimo.

Se na filosofia a forma usual e mais bem compreendida de ateísmo consiste na alegação metafísica de que Deus não existe, então o que, bem se poderia questionar, os filósofos deveriam fazer com o termo popular “Novo Ateísmo”? Os filósofos escrevem artigos acerca do Novo Ateísmo e lhe devotam edições de periódicos acadêmicos (FRENCH; WETTSTEIN, 2013), mas não há nada nem próximo de um consenso acerca de como tal termo deveria ser definido. Felizmente, não há uma real necessidade de consenso, porque o termo “Novo Ateísmo” algum posicionamento ou fenômeno filosófico distintivo. Em vez disso, é uma rotulação popular para o movimento representado de forma proeminente por quatro autores – Richard Dawkins, Daniel Dennett, Sam Harris e Christopher Hitchens – cuja obra é uniforme em sua crítica da religião, mas que, para além disso, parece ter sido unificada apenas por seu ritmo de aparição temporal e por sua popularidade. Ademais, poder-se-ia questionar o que há de novo no Novo Ateísmo. Não são novas as críticas específicas à religião e aos argumentos usados para defender a religião. Por exemplo, é lícito argumentar que uma versão mais sofisticada e convincente do argumento ateísta central de Dawkins pode ser encontrada em *Diálogos*, de Hume (WIELENBERG, 2009). Além disso, embora Dennett (2006) lance um apelo apaixonado para que seja feito um estudo científico da religião enquanto fenômeno natural, tal estudo existiu muito antes deste apelo. Com efeito, até mesmo a ciência cognitiva da religião pode ser vista como remontando no mínimo ao Século XIX. Passando do tratamento do conteúdo para o do estilo, muitos se deixam surpreender pela atitude militante de alguns Novos Ateístas, mas existiram em abundância ateístas bastante desrespeitosos para com a religião muito antes de Harris, Dawkins e Hitchens. (Dennett não é particularmente militante). Por fim, o estereótipo do Novo Ateísmo como sendo, de alguma maneira sem precedentes, um movimento religioso, ou semirreligioso, ou ideológico é claramente falso, além de rejeitado pelos Novos Ateístas. Para uma explicação desses pontos, confira Zenk (2013).

Uma outra subcategoria de ateísmo é o “ateísmo amistoso”, que William Rowe (1979) define como sendo a posição segundo a qual, embora Deus não exista, algumas pessoas (intelectualmente sofisticadas) têm justificção para acreditar que Deus existe. Rowe, um ateísta amistoso ele mesmo, estabelece um contraste do ateísmo amistoso, com o ateísmo inamistoso e o ateísmo indiferente. O ateísmo inamistoso é a visão de que o ateísmo é verdadeiro e de que nenhuma crença teísta (sofisticada) tem justificção. A despeito de seu nome altamente enganoso, essa concepção poderia ser sustentada pela pessoa mais amistosa, mais intelectualmente receptiva e mais tolerante em matéria de religião que se possa imaginar. Por fim, embora Rowe se refira ao “ateísmo indiferente” como sendo “uma posição”, não consiste numa proposição mas, em vez disso, num estado psicológico, e especificamente no estado que consiste em ser um ateísta que não é nem amistoso nem inamistoso – vale dizer, que não acredita nem que o ateísmo amistoso seja verdadeira nem que o ateísmo inamistoso seja verdadeiro.

Talvez uma distinção ainda mais interessante seja aquela entre o ateísmo pro-Deus e o ateísmo anti-Deus. Um ateísta pro-Deus como John Schellenberg (que cunhou o termo) é alguém que em algum sentido real ama Deus ou, ao menos, a ideia de Deus, que faz uma tentativa muito vigorosa de imaginar que tipos de mundos maravilhosos um tal ser poderia criar (em vez de simplesmente pressupor que um tal ser criaria um mundo **de alguma maneira assemelhado** ao mundo que observamos), e que (ao menos parcialmente), precisamente por essa razão, acredita que Deus não existe. Tal ateísta poderia se mostrar simpático às seguintes impressões.

É um insulto a Deus acreditar em Deus. Pois, por um lado, é o mesmo que supor que ele perpetrar atos de crueldade incalculável. Por outro lado, é o mesmo que supor que ele deu às suas criaturas humanas um instrumento – seus intelectos – que deve inevitavelmente levá-los, se forem desapaixonadas e honestas, a negar a sua existência. É tentador concluir que, caso ele exista, são os ateístas e agnósticos que ele ama mais, dentre aqueles que tenham quaisquer pretensões à possuírem uma formação educacional. Pois eles são os que o levaram mais a sério. (STRAWSON, 1990)

Em contraste com essa posição, ateístas anti-Deus, como Thomas Nagel (1997, p. 130-131), consideram a ideia de um Deus ofensiva em sua totalidade e, por esse motivo, **esperam** muito intensamente que tal ser não exista. Nagel é frequentemente chamado de “antiteísta” (*vide* KAHANE, 2011), mas este termo é evitado aqui propositalmente, visto que possui muitos sentidos distintos (KAHANE, 2011, nota 9). Além disso, em nenhum desses sentidos se requer que uma pessoa seja um ateísta para poder ser um antiteísta, de modo que o antiteísmo não é uma variedade de ateísmo.

## 2. Definições de “agnosticismo”

Tornou-se afamada a cunhagem dos termos “agnóstico” e “agnosticismo”, no fim do século XIX, pelo biólogo inglês T. H. Huxley (1884). Ele disse que, originariamente,

inventou a palavra “Agnóstico” para denotar pessoas que, como ele mesmo, confessam o fato de serem desesperançados no que toca a abandonar o seu estado de ignorância acerca de muitos assuntos, a respeito dos quais os metafísicos e os teólogos, tanto ortodoxos quanto heterodoxos, estabelecem dogmas com suprema confiança.

Incluindo, é claro, o assunto da existência de Deus. Contudo, ele não definiu o “agnosticismo” simplesmente como o estado de ser agnóstico. Em vez disso, ele frequentemente usou tal termo para se referir a um princípio normativo epistemológico, algo semelhante (embora menos rigoroso) àquilo que chamamos de “evidencialismo”. grosso modo, o princípio de Huxley afirma que é errado se dizer que se sabe ou se acredita que uma proposição seja verdadeira sem possuir evidência satisfatória do ponto de vista lógico (HUXLEY, 1884; 1889). Mas foi o uso deste princípio por Huxley para tratar das crenças teísta e atéia que acabou por ter a maior influência sobre o significado do termo. Ele argumentou que, visto que nenhuma de tais crenças é adequadamente apoiada pela evidência, devemos suspender o julgamento acerca da questão referente à existência ou inexistência de Deus.

Hoje em dia, o termo “agnóstico” é frequentemente empregado (quando o que está em questão é a existência de Deus) para nos referirmos àqueles que seguem a recomendação expressa na conclusão do argumento de Huxley: um agnóstico é uma pessoa que considerou a proposição de que há um Deus mas que não crê nem que seja verdadeira nem que seja falsa. Não é de causar surpresa, então, que o termo “agnosticismo” seja frequentemente definido, tanto dentro como fora da filosofia, não como um princípio ou como qualquer outro tipo de proposição mas, em vez disso, como sendo o estado psicológico de ser agnóstico. Chamemos a isto de sentido “psicológico” do termo. Certamente é útil possuir um termo para fazer referência a pessoas que não são nem teístas nem ateístas, mas os filósofos poderiam desejar que outro termo além de “agnóstico” fosse usado (“cético em teologia, talvez?). O problema é que também é muito útil para propósitos filosóficos ter um nome para a posição epistemológica que se segue da premissa do argumento de Huxley, a posição segundo a qual não se tem conhecimento da correção nem do teísmo nem do ateísmo, ou, da forma mais ambiciosa, de que nem a crença de que Deus existe nem a crença de que Deus não existe possuem um status epistêmico positivo de qualquer tipo. Assim como a questão metafísica da existência de Deus é central para a filosofia da religião, assim também o é a questão epistemológica acerca de se ter ou não conhecimento da correção do teísmo ou do ateísmo ou acerca de terem ou não algum outro tipo de status epistêmico positivo. E, dada a etimologia de “agnóstico”, que outro termo poderia existir para uma resposta negativa a tal questão do que “agnosticismo”? Ademais, como sugerimos anteriormente, é típico na filosofia, por razões muito boas, usar o sufixo “-ismo” to fazer referência a uma proposição em vez de usá-lo para um estado ou condição, visto que é apenas o primeiro uso que pode, dentro da razoabilidade, ser testado por meio de um argumento.

Se, contudo, “agnosticismo” é definido como uma proposição, então “agnóstico” deve ser definido em termos de “agnosticismo” e não o contrário. Mais especificamente, um “agnóstico” deve ser definido como uma pessoa que acredita que a proposição contida no termo “agnosticismo” é verdadeira, em vez de termos o “agnosticismo” sendo definido como o estado presente em ser um agnóstico. E, se a proposição em questão for a de que não se sabe nem quanto ao teísmo nem quanto ao ateísmo que um deles é verdadeiro, então o termo “agnóstico” não pode mais servir como aqueles que não são nem teístas nem ateístas, visto que é possível acreditar de forma consistente que o ateísmo (ou o teísmo) é verdadeiro, ao mesmo tempo em que se nega que se sabe que o ateísmo (ou o teísmo) é verdadeiro.

Quando é empregado neste sentido epistemológico, o termo “agnosticismo” pode ser estendido muito naturalmente para além da questão daquilo que é, ou que se pode saber que é, algo que engloba uma vasta gama de posições, a depender de que tipo de “status epistêmico positivo” está em questão. Por exemplo, o termo poderia ser identificado com qualquer das seguintes posições: a de que nem a crença teísta nem a crença ateísta é justificada, a de que nem a crença teísta nem a crença ateísta é requerida pela racionalidade, a de que nenhuma das duas crenças é permissível do ponto de vista racional, a de que nenhuma delas tem aval, a de que nenhuma delas é razoável ou a de que nenhuma delas é provável. Além disso, para evitar a questão controversa acerca da natureza do conhecimento, poder-se-ia simplesmente distinguir como membros distintos da “família do agnosticismo” cada uma das seguintes alegações feitas a respeito de pessoas intelectualmente sofisticadas: (i) nem o teísmo nem o ateísmo é suficientemente apoiado por Estados interiores de tais pessoas, (ii) nem a crença teísta nem a crença ateísta é coerente com o restante de nossas crenças, (iii) nem a crença teísta nem a ateísta é resultado de processos confiáveis de produção de crenças, (iv) nem a crença teísta nem a crença ateísta é resultado de faculdades voltadas para a obtenção da verdade que estejam funcionando apropriadamente em um ambiente propício e assim por diante.

Note-se ainda que, mesmo se o agnosticismo fosse definido como a posição deveras extremada segundo a qual nem a crença teísta nem a crença ateísta jamais tem status epistêmico positivo de **nenhum tipo**, não se seguiria disso **por definição** que nenhum agnóstico é um teísta ou um ateísta. Alguns fideístas, por exemplo, acreditam que nem a crença ateísta nem a crença teísta é apoiada ou sancionada de forma alguma pela razão pela qual ela deixa completamente sem solução a questão da existência de Deus. E, no entanto, eles têm fé na existência de Deus e tal fé (ao menos em alguns casos) inclui a crença. Assim, alguns fideístas são agnósticos extremados no sentido epistemológico, embora não sejam agnósticos no sentido psicológico.

Também vale a pena mencionar que, mesmo na época de Huxley, alguns teístas apofáticos abraçaram o termo “agnóstico”, alegando que todos os bons cristãos veneram um “Deus desconhecido”. Mais recentemente, alguns ateístas passaram a chamar a si mesmos orgulhosamente de “ateístas agnósticos”, embora, numa reflexão ulterior, uma reflexão sobre a simetria entre esta posição e o fideísmo poderia fazê-los parar para pensar. É mais provável, no entanto, que o que está sendo sustentado por estes autoidentificados ateístas agnósticos é que, embora sua crença de que Deus não existe tenha um *status* epistêmico positivo de algum



tipo (no mínimo, não é irracional), não possui o tipo de status epistêmico positivo que pode transformar uma crença verdadeira em conhecimento.

É fora de dúvida que ambos os sentidos de “agnosticismo”, o psicológico e o epistemológico, continuarão a ser empregados tanto dentro quanto fora da filosofia. É o caso de esperar que o contexto ajude a evitar ambiguidades. No restante deste verbete, contudo, o termo “agnosticismo” será usado em seu sentido epistemológico. Isso faz uma enorme diferença para a questão da justificação. Considere-se, por exemplo, esta passagem escrita pelo agnóstico Anthony Kenny (1983, p. 84-85).

Não tenho ciência eu mesmo de nenhum argumento para a existência de Deus que eu julgue convincente; em todos eles, creio ser capaz de encontrar falhas. Por igual, não tenho ciência de nenhum argumento contrário à existência de Deus que seja totalmente convincente; nos argumentos que conheço que são contrários à existência de Deus sou igualmente capaz de encontrar falhas. Por isso, minha própria posição acerca da existência de Deus é agnóstica.

É uma coisa questionar se a inabilidade de Kenny para encontrar argumentos que o convençam da existência ou não-existência de Deus o provê com uma justificativa pessoal para suspender o julgamento acerca da existência de Deus. É uma outra bem diversa questionar se está inabilidade (ou qualquer outra coisa) justificaria sua crença de que ninguém (ou, ao menos, ninguém que seja suficientemente inteligente e bem informado tem uma crença justificada quanto à existência de Deus.

Se o agnosticismo (em um dos sentidos da palavra) é a posição segundo a qual não se tem ciência da veracidade nem do teísmo nem do ateísmo, então poderia ser útil usar o termo “gnosticismo” para nos referirmos à posição que contradiz, ou seja, a posição segundo a qual se tem ciência da veracidade do teísmo ou do ateísmo. Tal visão viria naturalmente em dois sabores: o gnosticismo teísta – a visão de que se tem ciência da veracidade do teísmo (e, por consequência, da falsidade do ateísmo) – e o gnosticismo ateísta – a visão de que se tem ciência da veracidade do ateísmo (e, por consequência, da falsidade do teísmo).

### 3. Ateísmo global *versus* ateísmos locais

Jeanine Diller (2016) assinala que, assim como a maior parte dos teístas têm em mente um conceito em particular de Deus quando asseveram que Deus existe, a maior parte dos ateístas têm em mente um conceito em particular de Deus quando asseveram que Deus não existe. Na verdade, muitos ateístas estão apenas vagamente cientes da variedade de conceitos existentes de Deus. Por exemplo, existem os Deuses do teísmo clássico ou neoclássico: o Deus anselmiano, por exemplo, ou, de maneira mais modesta, o onipotente, onisciente e perfeitamente bom Deus-criador, que recebe tanta atenção na filosofia da religião contemporânea. Há também os Deuses de religiões ocidentais teístas específicas como o cristianismo, o Islã, o judaísmo e o siquismo, que podem ou não ser melhor compreendidos como Deuses clássicos ou neoclássicos. Há também Deuses panenteístas e Deuses teístas ligados à teologia do processo, bem como uma variedade de outros conceitos de Deus, tanto de origem ocidental quanto de origem não-ocidental, que são em larga medida desconsiderados até mesmo pelos ateístas mais bem informados. (Teístas filosoficamente sofisticados, por seu turno, agem frequentemente como se a refutação do naturalismo estabelecesse a existência do tipo particular de Deus em que acreditam). Diller estabelece uma distinção entre o ateísmo local, que nega a existência de um tipo de Deus, e o ateísmo global, que é a proposição de que não existem Deuses de nenhum tipo – que todos os conceitos legítimos de Deus carecem de instanciação.

O ateísmo global é uma posição muito difícil de justificar (DILLER, 2016, p. 11-16). De fato, muito poucos ateístas têm qualquer boa razão para crer que seja verdadeiro, visto que a vasta maioria dos ateístas não fez nenhuma tentativa de refletir a respeito de mais do que uma ou duas dentre os muitos conceitos legítimos de Deus que existem tanto dentro quanto fora das várias comunidades religiosas. Nem tampouco qualquer um deles refletiu acerca de quais critérios devem ser justificados para que um conceito de Deus possa contar como “legítimo”, e muito menos sobre a possibilidade de que conceitos legítimos de Deus não tenham ainda sido concebidos e sobre as implicações desta possibilidade para a questão de ser o ateísmo global justificado ou não. Além disso, os argumentos científicos mais populares entre os filósofos, que tentam mostrar que o conceito de Deus é incoerente ou que a existência de Deus é incompatível de um ponto de vista lógico com a existência de certos tipos de mal ou com a existência de certos tipos de descrença (SCHELLENBERG, 2007), certamente não serão suficientes para justificar o ateísmo

global; pois mesmo se forem corretos, eles pressupõem que, para ser Deus, um ser deve ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom, e, como o personagem Cleantes salienta no princípio da Parte XI, dos *Diálogos* de Hume (*vide* NAGASAWA, 2008), há conceitos religiosamente adequados de Deus que não requerem que Deus possa esses atributos.

Ateístas globais poderiam objetar que, mesmo se o ateísmo e o naturalismo (metafísico) não forem idênticos, a crença no primeiro pode ser baseada na crença no segundo; por outras palavras, se uma pessoa dispõe de bons argumentos para a visão de que a natureza é um sistema fechado, então isso remove qualquer ônus de considerar cada conceito de Deus separadamente, contanto que todos os conceitos legítimos de Deus impliquem que Deus é uma entidade sobrenatural – ou seja, uma entidade que não é natural e que, no entanto, afeta a natureza. A possibilidade de que essa estratégia funcione (ou não) para justificar o ateísmo global depende de ser possível definir “naturalismo” de forma estreita o bastante para implicar a não-existência de todos os Deus, mas não de forma tão estreita a ponto de não poderem ser fornecidos argumentos convincentes em defesa de sua verdade. Está não é uma tarefa simples, especialmente em razão do trabalho recente a respeito de variantes naturalistas do teísmo (p. ex. Bishop 2008; Buckareff & Nagasawa 2016: Parte V; Diller & Kisher 2013: Parte X; e Ellis 2014). Nem tampouco é óbvio que os argumentos evidenciais baseados na existência do mal possam ser estendidos para cobrir todos os conceitos legítimos de Deus, embora se dê o caso de que, se todos os teísmos genuínos implicam que a realidade última é a um só tempo alinhada com o bem e de valor salvífico (em algum sentido religiosamente adequado de “última” e “salvífico”), então talvez possam ser. O ponto crucial, no entanto, é que até agora ninguém apresentou uma argumentação voltada para tanto.

A respeito da questão quanto ao que exatamente conta como um conceito de Deus legítimo e religiosamente adequado, podem-se encaminhar várias abordagens. Uma estratégia geral consiste em identificar o papel ou papéis religiosos que qualquer coisa merecedora do nome ou título de “Deus” deve desempenhar e, em seguida, distinguir os conceitos legítimos ou ilegítimos de “Deus”, a depender da questão referente a se alguma coisa que seja subsumida pelo conceito em questão poderia ou haveria de desempenhar tal papel (*vide* LE POIDEVIN, 2010, p. 52; LEFTOW, 2016, p. 66-71).

Uma segunda abordagem (compatível com a primeira) pressupõe de maneira plausível que a palavra “Deus” é um título e não um nome próprio e, em seguida, indaga que qualificações são requeridas para portar este título (PIKE, 1970). O fato de que a maior parte dos títulos indicam ou uma posição ou uma

função sugere que o significado de “Deus” tem algo a ver ou com a ocupação de uma posição em uma hierarquia ou com o desempenho de uma função. Por exemplo, a usual definição dicionarizada de “Deus” como o Ser Supremo e a ideia anselmiana de Deus como o maior ser possível sugerem que o título de “Deus” indica posição hierárquica, ao passo que a definição de “Deus” como “o regente do universo” se enquadra bem com a visão de que “Deus” é um título indicativo de função e explica por que o usual nome para designar uma classe, “deus”, poderia ser definido como “o regente de alguma parte do universo ou de alguma esfera de atividade humana” (por exemplo, Netuno, o deus do mar, e Marte, o deus da guerra).

Uma terceira abordagem (compatível com as duas primeiras) consiste em partir da conexão estreita em significado entre “Deus” e “adoração”. A adoração parece ser essencial às religiões teístas e, portanto, um papel essencial que qualquer ser deve desempenhar para se qualificar para o título de “Deus” é o de ser um objeto apropriado de adoração. De fato, embora haja aqui um risco de circularidade se o termo “adoração” for definido em termos das ações ou atitudes apropriadamente voltadas para “Deus”, não haveria nenhum erro óbvio na alegação de que ser digna de alguma forma de adoração religiosa não é apenas necessário para a divindade mas também suficiente, especialmente se ser digna de adoração acarreta ser digna de lealdade. É claro que as formas de adoração variam amplamente de uma religião para a outra, de modo que, mesmo que ser digno de adoração seja a única característica definidora de Deus, isso não significa que as crenças sobre como são esses Deuses não vão variar amplamente de uma religião para a outra. Em algumas religiões, especialmente (mas não unicamente) certas religiões monoteístas ocidentais, a adoração engloba uma devoção total e um comprometimento incondicional. Ser digno deste tipo de adoração (se isso for sequer possível quando os adoradores em potencial são agentes **autônomos** como a maior parte dos seres humanos adultos) requer um Deus especialmente impressionante, embora seja uma matéria controversa se a condição requer ou não um Deus perfeito.

Se for virtuosa a ambiguidade resultante de uma definição de “Deus” em termos de dignidade para ser adorado, então uma pessoa poderia se sentir tentada a adotar a seguinte explicação do ateísmo global e de seu oposto, o “ateísmo versátil”:

Ateísmo global: não existem seres dignos de adoração religiosa.

Ateísmo versátil: existe ao menos um ser que é digno de alguma forma de adoração religiosa.

Note-se que, segundo esta explicação de “ateísmo global”, o ateísta nega a existência de seres que sejam **dignos** de adoração. Assim, nem mesmo um ateísta global fica comprometido com a negação da existência de tudo aquilo que alguém chamou de “deus” ou “Deus”. Por exemplo, mesmo se os antigos egípcios adoraram o sol e o julgavam digno de tal adoração, o ateísta global não precisa negar a exigência do sol. Em vez disso, o ateísta global pode alegar que os antigos egípcios estavam equivocados ao pensarem que o sol é digno de adoração religiosa.

De maneira semelhante, considere-se esta passagem no começo da Seção XI, de *A História Natural da Religião*, de David Hume:

Se examinarmos sem preconceitos a antiga mitologia pagã tal como a encontramos nos poetas, não descobriremos nela absurdos tão monstruosos quanto podemos a princípio ser capazes de recriar. Onde está a dificuldade em conceber que os mesmos poderes ou princípios, quaisquer que sejam eles, que formaram este mundo visível, os homens e os animais, produziram também uma espécie de criaturas inteligentes, de uma substância mais refinada e dotada de maior autoridade do que o resto? Concebe-se facilmente que essas criaturas podem ser caprichosas, vingativas, apaixonadas e voluptuosas; e não existe circunstância mais adequada para engendrar tais vícios entre os homens do que a permissão da autoridade absoluta. Em suma, todo o sistema mitológico é tão natural que, na imensa variedade de planetas e mundos contidos neste universo, **parece mais provável que seja realmente levado a efeito numa ou noutra parte.** (HUME [1757] 1956, p. 53, grifo acrescentado).<sup>30</sup>

---

<sup>30</sup> N.T.: Usou-se, para essa passagem de Hume, a tradução presente no seguinte volume: HUME, D. **História Natural da Religião**. Tradução de Prof. Jaimir Conte. São Paulo: Edunesp, 2004.

Há muito debate a respeito de Hume ter sido um ateuista ou um deísta ou nenhuma das duas coisas, mas ninguém usa essa passagem em apoio à posição de que ele era na verdade um politeísta. Talvez isso se passe desta forma porque, mesmo que existam seres alienígenas naturais que, de modo muito semelhante aos deuses gregos e romanos, possuem um poder muito superior ao dos seres humanos mas bastante semelhantes nas suas qualidades morais e em outras qualidades psicológicas, pôde-se presumir que ninguém, ao menos nos dias correntes, ficaria tentado a vê-los como dignos de adoração religiosa.

Um possível defeito na explicação aqui proposta para o ateísmo global é o parecer implicar uma sobreposição entre o deísmo e o ateísmo. Naturalmente, não faz muito tempo que todos os deístas eram amplamente considerados ateístas. Hoje em dia, no entanto, os termos “ateísta deísta” ou “deísta ateuista” soam como oxímoros. Naturalmente, nem todos os deístas passariam por ateístas nos termos da explicação proposta, mas alguns passariam. Por exemplo, considere-se um deísta que acredita que, embora uma pessoa sobrenatural tenha projetado o universo, tal deidade não tinha nenhuma intenção específica de que a vida inteligente se desenvolvesse e que não tem absolutamente nenhum interesse na condição e no destino de tal forma de vida. Uma tal deidade não seria digna da adoração de ninguém, especialmente se ser digno de adoração implicar ser digno de lealdade, e, assim, pôde-se argumentar que não seria um deus (teísta), o que implica que um ateuista poderia, consoante a definição proposta, acreditar na existência de uma tal deidade. Talvez, então, o “ateísmo global” devesse ser definido como a posição para a qual tanto o teísmo versátil quanto o deísmo (versátil) são falsos – e que não existem seres dignos de adoração religiosa, nem tampouco criadores cósmicos ou projetistas inteligentes, quer sejam dignos de adoração (e de lealdade) ou não. Contudo, mesmo esta explicação do “ateísmo global”, pode não ser suficientemente inclusiva, visto que há papéis religiosos associados estreitamente com o título de “Deus” (e, como tal, noções legítimas de Deus passíveis de defesa argumentativa) que poderiam ser desempenhadas por algo que não é nem um objeto apropriado de adoração, nem um projetista cósmico ou criador.

#### **4. Um argumento em defesa do agnosticismo**

De acordo com uma forma relativamente modesta de agnosticismo, nem o teísmo versátil nem sua negação, o ateísmo global, são conhecidos em sua

veracidade. Robin Le Poidevin (2010, p. 76) argumenta em defesa desta posição da seguinte forma:

(1) Não existe uma base firme sobre a qual se possa julgar que o teísmo ou o ateísmo seja intrinsecamente mais plausíveis do que o outro.

(2) Não existe uma base firme sobre a qual se possa julgar que a totalidade da evidência seja mais favorável ao teísmo ou ao ateísmo do que ao outro.

Segue-se de (1) e (2) que

(3) Não existe uma base firme sobre a qual se possa julgar que o teísmo ou o ateísmo seja mais provável do que o outro.

De 3 segue-se que

(4) O agnosticismo é verdadeira: não é conhecida a verdade nem do teísmo nem do ateísmo.

Le Poidevin toma “teísmo” no sentido mais amplo (que eu tomo como referência à proposição de que existe um ser que é a causa última e intencional da existência do universo e a fonte última do amor e do conhecimento moral (2010, p. 52) (Ele não usa o termo “teísmo versátil”, mas essa seria sua explicação de seu significado). Por “probabilidade intrínseca” ele pretende significar, grosso modo, a probabilidade que uma proposição possui “antes que a evidência comece a chegar” (2010, p. 49). Esta probabilidade depende exclusivamente de considerações *a priori*, tais como as características intrínsecas da questão (por exemplo, o tamanho do seu conteúdo).

Le Poidevin defende a primeira premissa do seu argumento ao afirmar que, embora seja plausível sustentar que a probabilidade intrínseca depende em proporção inversa da especificidade de uma alegação (quanto mais específica for a alegação, mais formas tem de ser verdadeira e, assim, maior é a probabilidade de que seja verdadeira), é impossível mostrar que o teísmo versátil é mais específico ou menos específico do que sua negação. Está defesa parece estar incompleta,

pois Le Poidevin nunca mostra que a probabilidade intrínseca de uma proposição depende **apenas** de sua especificidade, e há boas razões para crer que não é caso (*vide* SWINBURNE, 2001, p. 80-102). Le Poidevin poderia responder, no entanto, que a especificidade é o único critério incontroverso de probabilidade intrínseca, e esta ausência de consenso quanto aos outros critérios é tudo de que se precisa para uma defesa adequada da premissa (1).

Uma maneira de defender a segunda premissa consiste em revisar a evidência disponível e argumentar que o seu valor é ambíguo (LE POIDEVIN, 2010, cap. 4; DRAPER, 2002). Uma outra maneira consiste em assinalar que o ateísmo, que é apenas a proposição de que o teísmo é falso, é compatível com uma variedade de posições muito distintas, e que estas hipóteses variam amplamente no que toca questão de quão bem estas distintas hipóteses ateístas explicam a totalidade da evidência. Assim, para avaliar quão bem o ateísmo explica a totalidade da evidência, seria necessário calcular uma média ponderada de quão bem estas distintas hipóteses ateístas explicam a totalidade da evidência, num cenário em que as ponderações seriam as distintas probabilidades intrínsecas de cada uma destas hipóteses ateístas. Tal tarefa parece comportar uma dificuldade proibitiva (DRAPER, 2016) e, de qualquer forma, não foi tentada, o que dá suporte à alegação de que não existe uma base firme sobre a qual ajuizar se a totalidade da evidência apoia o teísmo ou o ateísmo.

Os assim chamados “epistemologistas reformados” (*vide* PLANTINGA, 2000) poderiam contestar a segunda premissa do argumento com o fundamento de que muitas crenças a respeito de Deus, assim como muitas crenças a respeito do passado, são “apropriadamente básicas”, um resultado do funcionamento de uma faculdade cognitiva básica chamada de *sensus divinitatis*, e, assim sendo, são, com efeito, parte da totalidade da evidência com referência à qual depende a probabilidade de qualquer afirmação. O agnóstico, no entanto, poderia retrucar que este senso do divino, diferentemente da memória, quando muito opera esporadicamente e de uma maneira muito longe de ser universal. Além disso, diferentemente de outras faculdades cognitivas básicas, pode ser facilmente um objeto de resistência, e a existência das crenças que ele supostamente produz pode ser facilmente explicada sem supor em absoluto que a faculdade exista. Assim, a analogia com a memória é fraca. Portanto, na ausência de alguma base mais firme para julgar que as crenças a respeito de Deus são apropriadamente uma parte do fundamento dos sistemas de crenças de alguns teístas, a premissa (2) segue forte.



Naturalmente, mesmo se forem verdadeiras as duas premissas do argumento de Le Poidevin, não se segue que o argumento seja bom. Pois o argumento também contém duas inferências (dos passos 1 e 2 para o passo 3 e do passo 3 para o passo 4), nenhuma das quais é obviamente correta. Acerca da primeira inferência, suponha-se, por exemplo, que embora não haja uma base firme para julgar acerca do teísmo e o ateísmo qual deles possui maior probabilidade intrínseca (ou seja, que a primeira premissa de Le Poidevin seja verdadeira), há uma base firme para julgar que o teísmo não é muitas vezes mais provável intrinsecamente do que alguma versão específica de ateísmo, digamos, o fisicalismo reducionista. E suponha-se que, embora não haja uma base firme para julgar acerca do teísmo e do ateísmo qual deles tem a seu favor a totalidade da evidência, (ou seja, que a segunda premissa de Le Poidevin seja verdadeira), há uma base firme para julgar que a totalidade da evidência favorece muito fortemente o fisicalismo contra o teísmo (no sentido de que é, por antecedência, muitas vezes mais provável em se tendo como dado o fisicalismo reducionista do que o é em sendo dado o teísmo). Então, segue-se que ambas as premissas de Le Poidevin são verdadeiras e que, no entanto, (3) é falsa: há uma base firme (que inclui a versão probabilística do teorema de Bayes aplicado ao teísmo e ao fisicalismo reducionista em vez de ao teísmo e ao ateísmo) para julgar que o fisicalismo reducionista é mais provável, ou até mesmo, muitas vezes mais provável do que o teísmo e que, por conseguinte, o teísmo é provavelmente falso, ou até mesmo, muito provavelmente falso. Poder-se-ia argumentar que nenhuma estratégia semelhante poderia ser usada para mostrar que o teísmo é provavelmente verdadeiro, a despeito de serem verdadeiras ambas as premissas de Le Poidevin. Assim, pode se dar o caso de que as premissas de Le Poidevin, caso sejam adequadamente apoiadas, estabeleçam que o gnosticismo teísta é falso (ou seja, que ou o agnosticismo ou o gnosticismo ateuista é verdadeiro) mesmo se não estabelecerem que o agnosticismo é verdadeiro.

## **5. Um argumento em defesa do ateísmo global?**

Quase todos os bem conhecidos argumentos a favor do ateísmo são argumentos a favor de alguma versão de ateísmo local. Uma possível exceção a esta regra é um argumento tornado popular recentemente por alguns Novos Ateístas, embora não tenha sido inventado por eles. Gary Gutting (2013) chama esse argumento de “argumento da ausência de argumentos” a favor do ateísmo:

(1) A ausência de bons argumentos para acreditar que Deus existe é por si mesma uma boa razão para acreditar que Deus não existe.

(2) Não há nenhuma boa razão para acreditar que Deus que existe.

De (1) e (2) segue-se que

(3) Há uma boa razão para acreditar que Deus não existe.

Perceba-se a óbvia relevância deste argumento para o agnosticismo. De acordo com um membro proeminente da família de argumentos do agnosticismo, não temos boas razões para acreditar que Deus existe e não temos boas razões para acreditar que Deus não existe. É claro que, se for verdadeira a primeira premissa deste argumento, então esta versão do agnosticismo deve ser falsa.

Será que o argumento da ausência de argumentos pode ser interpretado como um argumento em defesa do ateísmo global? Poder-se-ia objetar que não o é, visto que sua conclusão não é a de que o ateísmo é verdadeiro mas, em vez disso, a de que há uma boa razão para acreditar que o ateísmo é verdadeiro. Mas isto é apenas uma implicância impertinente. Em última análise, a possibilidade de usar este argumento para defender o ateísmo global depende de como é defendida a primeira premissa.

O modo usual de defendê-la consiste em derivá-la de algum princípio geral de acordo com o qual a carência de fundamentos para alegações de um certo tipo é uma boa razão para rejeitar tais alegações. A restrição deste princípio para alegações “de um certo tipo” é crucial, visto que é tanto obviamente falso o princípio de que a ausência de fundamentos para uma alegação se constitui em todos os casos numa boa razão para crer que a alegação seja falsa. Alguém poderia, por exemplo, carecer de fundamentos para acreditar que o próximo lançamento de uma moeda dará coroa, mas isso não é uma boa razão para acreditar que dará coroa.

Uma abordagem mais promissora restringe o princípio a alegações de existência, tornando-o, por esse meio, uma versão da navalha de Ockham. De acordo com esta versão do princípio, a ausência de fundamentos em apoio a uma afirmação existencial positiva (como “Deus existe” – seja lá como se entenda “Deus”)

se constitui numa boa razão para acreditar que a afirmação é falsa (MCLAUGHLIN, 1984). Uma objeção a esse princípio vem do fato de que nem todo tipo de coisa é tal que, se existisse, então seria provável que tivéssemos muito boas razões para acreditar que exista. Considere-se, por exemplo, a vida inteligente em galáxias distantes (*vide* MORRIS, 1985).

Talvez, contudo, um princípio restringido de maneira ainda mais estreita faria o truque: sempre que a assunção de que uma afirmação existencial positiva é verdadeira levaria uma pessoa à expectativa de ter fundamentos para a sua verdade, então a ausência de tais fundamentos se constitui numa boa razão para acreditar que a alegação seja falsa. Poder-se-ia, então, argumentar que (i) um Deus provavelmente nos forneceria evidência convincente de Sua existência e, então, (ii) a ausência de tal evidência se constitui numa boa razão para acreditar que Deus não existe. Isso transforma o argumento da ausência de argumentos em um argumento fundamentado na ocultação divina. Também o transforma, na melhor das hipóteses, em um argumento a favor do ateísmo local, visto que, mesmo se, digamos, o Deus do teísmo clássico não houvesse de se esconder, nem todos os conceitos legítimos de Deus são tais que um ser que instanciasse um tal conceito provavelmente nós forneceria evidência convincente de sua existência.

## **6. Dois argumentos a favor do ateísmo local**

### **6.1 Como argumentar em defesa do ateísmo local**

O tipo de Deus em cuja não-existência os filósofos parecem mais interessados é o Deus-criador, eterno, não-físico, onipotente, onisciente e onibenevolente (ou seja, moralmente perfeito), adorado por muitos muçulmanos, judeus e cristãos ortodoxos de um ponto de vista teológico. Chamemos de “oniteísmo” a proposição de que existe um Deus deste tipo. Uma questão interessante, então, é aquela a respeito do ateísmo entendido de forma local como sendo a proposição de que o oniteísmo é falso.

Alega-se com frequência que é impossível um bom argumento a favor do ateísmo porque, embora seja ao menos possível provar que existe alguma coisa de um certo tipo, é impossível provar que nada deste tipo existe. Uma das razões para rejeitar essa alegação é o fato de que as descrições de alguns tipos de objetos

são autocontraditórias. Por exemplo, podemos provar que não existe nenhum círculo quadrado porque um tal objeto teria de ser circular e não-circular, o que é impossível. Assim sendo, uma das maneiras de argumentar a favor da não-existência do Deus do oniteísmo (ou de um “oni-Deus”, para encurtar) consiste em argumentar que um tal Deus é um objeto impossível, como um quadrado circular.

Muitas tentativas foram feitas para construir tais argumentos. Por exemplo, alegou-se que um ser onibenevolente seria impecável e, assim, incapaz de agir mal, ao passo que um ser onipotente seria inteiramente capaz de fazer coisas que seria errado fazer. Existem, contudo, respostas sofisticadas e plausíveis para argumentos como estes. E o mais importante é que, mesmo se um tal argumento fosse bem-sucedido, os oniteístas poderiam alegar de forma plausível que, por “onipotente”, eles querem significar, não um ser poderoso no grau máximo, mas um ser poderoso no grau mais otimizado, em que o grau ótimo de poder poderia não ser o grau máximo, caso o grau máximo exclua a posse num grau ótimo de outras perfeições, tais como a bondade moral.

Problemas semelhantes afrontam as tentativas de mostrar que o oniteísmo deve ser falso por ser incompatível com certos fatos conhecidos a respeito do mundo. Tais argumentos tipicamente dependem de interpretações detalhadas e contestadas de atributos divinos como a onibenevolência.

Uma abordagem muito diferente baseia-se na ideia de que uma prova negativa não precisa ter um caráter demonstrativo. O objetivo desta abordagem é mostrar que a existência de um oni-Deus é tão improvável que está justificada uma crença confiante na não-existência de um tal Deus. Dois desses argumentos são discutidos abaixo em detalhes: o “argumento da baixa probabilidade antecedente” e o “argumento da evidência decisiva”. Cada um desses argumentos emprega a mesma estratégia específica, que consiste em argumentar que alguma hipótese alternativa ao oniteísmo é muitas vezes mais provável do que o oniteísmo. Isso não implica que a hipótese alternativa seja provavelmente verdadeira, mas de fato implica que o oniteísmo é muito provavelmente falso. No caso do segundo argumento, poder-se-ia argumentar que a hipótese alternativa (o deísmo estético) é uma forma de teísmo, e mesmo no caso do primeiro argumento se poderia argumentar que a hipótese alternativa (o fisicalismo da fonte) é compatível com algumas formas de teísmo (em particular, aquelas em que Deus é uma entidade emergente). Este não é, contudo, um problema para qualquer dos argumentos porque são ambos argumentos a favor do ateísmo local, e não do ateísmo global.

## 6.2. O argumento da baixa probabilidade antecedente

A ideia básica por trás do argumento da baixa probabilidade antecedente é a de que, mesmo que o agnóstico esteja certo, quando se trata da existência de Deus, a evidência é ambígua ou de todo ausente, o que se segue não é que o teísmo tenha uma probabilidade mediana quando tudo é levado em conta, mas, em vez disso, que o teísmo é muito provavelmente falso. Diz-se que a conclusão se segue porque o teísmo já começa à partida com uma probabilidade muito baixa, antes de levar em conta qualquer evidência (“Evidência”, neste contexto, refere-se a fatores extrínsecos a uma hipótese que aumentam ou abaixam a sua probabilidade). Visto que uma evidência ambígua ou ausente não tem nenhum efeito sobre esta probabilidade antecedente ou intrínseca, a probabilidade posterior, ou a probabilidade quando tudo é levado em conta, do teísmo é também muito baixa. Se, contudo, o teísmo é muito provavelmente falso, então o ateísmo deve ser muito provavelmente verdadeiro e isto implica (de acordo com o defensor do argumento) que está justificada a crença ateísta (Está última alegada implicação é examinada na seção 7).

Este tipo de argumento é muito relevante para a questão relativa a ser o teísmo ou o ateísmo a posição apropriada “à partida”. Se o teísmo possuir uma probabilidade intrínseca suficientemente baixa, então pode-se argumentar que o ateísmo é a posição correta à partida no sentido de que evidências ambíguas ou inexistentes justificarão, não que se suspenda o julgamento quanto à questão da existência de Deus, mas, em vez disso, que se acredite que Deus não existe. Essa é a razão pela qual o argumento de Le Poidevin em defesa do agnosticismo inclui, não apenas uma premissa asserindo que a evidência relevante é ambígua, mas também uma premissa asserindo que, ao menos no caso do teísmo versátil, estamos no escuro quando se trata da questão relativa a ter o teísmo ou o ateísmo a maior probabilidade intrínseca. Infelizmente, muito da discussão a respeito de que posição é a “posição correta à partida” ou quanto a quem tem o “ônus da prova” é desencaminhada por analogias ruins com Papai Noel, monstros voadores feitos de espaguete e a famosa analogia de Bertrand Russell com um bule de chá numa órbita elíptica ao redor do sol. Para encontrar críticas a algumas destas analogias, confira os trabalhos de Garvey (2010) e van Inwagen (2012). O argumento da baixa probabilidade antecedente se dirige implicitamente a esta importante questão de uma maneira muito mais sofisticada e promissora.

Na versão do argumento de baixa probabilidade antecedente apresentada abaixo, a abordagem descrita acima é aprimorada com uma comparação do

oniteísmo, não simplesmente com a sua negação, mas, no lugar disso, com uma hipótese ateísta mais sofisticada chamada de “fiscalismo da fonte”. Diferentemente do fiscalismo ontológico, o fiscalismo da fonte é uma alegação a respeito da fonte de entidades mentais, não da sua natureza. Alguns fiscalistas da fonte, quer sejam fiscalistas ontológicos ou dualistas ontológicos, acreditam que o mundo físico existiu antes do mundo mental e causou a existência do mundo mental, o que implica que todas as entidades mentais estão em dependência causal de entidades físicas. Ademais, mesmo se forem dualistas ontológicos, os fiscalistas da fonte não precisam alegar que as entidades mentais nunca são a causa de entidades físicas ou de outras entidades mentais, mas eles devem alegar que não existiriam entidades mentais se não fosse pela existência prévia (e potência causal) de uma ou mais entidades físicas. O argumento procede da seguinte forma:

(1) A totalidade da evidência não favorece o oniteísmo em seu confronto com o fiscalismo da fonte.

(2) O fiscalismo da fonte é intrinsecamente muitas vezes mais provável do que o oniteísmo.

De (1) e (2) segue-se que

(3) O fiscalismo da fonte é muitas vezes mais provável do que o oniteísmo.

De (3) se segue que

(4) O Oniteísmo é muito provavelmente falso.

De (4) se segue que

(5) O ateísmo (aqui compreendido como a negação do oniteísmo) é muito provavelmente verdadeiro.

Apenas as duas premissas do argumento, os passos (1) e (2), são controversos. Os outros passos do argumento claramente se seguem todos dos passos anteriores.

Um exame minucioso dos argumentos favoráveis e contrários à premissa (1) é claramente impossível aqui, mas vale a pena mencionar que uma defesa desta premissa não precisa alegar que os fatos conhecidos que os teólogos naturais tipicamente julgam favorecer o oniteísmo em confronto com hipóteses concorrentes, como o fiscalismo da fonte, não possuem nenhuma força. Em vez disso, poderia alegar-se que qualquer força que possuam é contrabalançada, ao menos em algum grau significativo, por fatos mais específicos que favorecem o fiscalismo da fonte em seu confronto com o oniteísmo. Os teólogos naturais desconsideram rotineiramente estes fatos mais específicos e, assim, parecem cometer a que poderia ser chamada de “a falácia da evidência desvalorizada”. Para ser mais preciso, este é o ponto. Mesmo quando os teólogos naturais alcançam êxito em identificar algum fato geral acerca de um tópico que seja mais provável em se aceitando o oniteísmo do que o fiscalismo da fonte, eles desconsideram outros fatos mais específicos acerca daquele mesmo tópico, fatos que, **em sendo dado o fato geral**, parecem ser significativamente mais prováveis para o fiscalismo da fonte do que para o oniteísmo.

Por exemplo, mesmo se o oniteísmo for apoiado pelo fato geral de que o universo é complexo, não se deveria ignorar o fato mais específico, descoberto pelos cientistas, de que, subjacente a esta complexidade no nível em que temos experiência do universo, está um universo primevo muito mais simples do qual está complexidade surgiu, e também um universo muito mais simples no nível micro, um universo que consiste de um número relativamente pequeno de diferentes tipos de partículas, todas as quais existem em um dentre um número relativamente reduzido de estados. Em suma, é importante levar em conta, não apenas o fato geral de que o universo do qual temos experiência direta é extremamente complexo, mas também o fato mais específico de que dois tipos de complexidade oculta no universo podem explicar tal complexidade. Dada a existência de um universo complexo, este fato mais específico é exatamente o que se esperaria com base no fiscalismo da fonte, porque, como dizem os melhores teólogos naturais (*vide* SWINBURNE, 2004), a complexidade do universo clama por uma explicação em termos de alguma coisa mais simples. Não existe, contudo, nenhuma razão, para esperar por este fato mais específico com base no oniteísmo, visto que, se os mesmos teólogos naturais estiverem certos, então um Deus simples fornece uma explicação simples a complexidade observada do universo, quer tal complexidade seja ou não explicada também por quaisquer causas físicas mediadoras mais simples.

Um outro exemplo diz respeito à consciência. Sua existência de fato parece ser mais provável em se aceitando o oniteísmo do que em se aceitando o fiscalismo

da fonte (e, portanto, parece aumentar a razão entre a probabilidade do oniteísmo e a probabilidade do fisicalismo da fonte). Mas conhecemos muito mais acerca da consciência do que o fato de que ela existe. Também sabemos, em parte graças à disciplina relativamente recente da neurociência, que os estados de consciência em geral e até mesmo a própria inteireza de nossas personalidades, para não mencionar a aparente unidade do eu, são dependentes num grau muito elevado de eventos físicos que ocorrem no cérebro. Dado o fato geral de que a consciência existe, temos razões compatíveis com o fisicalismo da fonte, que não temos com o teísmo, para esperar esses fatos mais específicos. Em sendo dado o teísmo, não seria em absoluto surpreendente que nossas mentes fossem mais independentes do cérebro do que de fato são. Afinal de contas, se o oniteísmo for verdadeiro, então ao menos uma mente, a de Deus, não depende em absoluto de nada que seja físico. Assim, quando se apresenta inteiramente a evidência disponível a respeito da consciência, fica longe de ser algo claro que ela seja significativamente mais favorável ao oniteísmo.

Problemas semelhantes ameaçam solapar os apelos feitos à sintonia fina, ou seja, apelos ao fato de que um bom número de parâmetros físicos, aparentemente independentes, possuam valores que, embora não sejam fixados pela teoria física corrente, não obstante vêm a estar dentro dos limites relativamente estreitos que “permitem a existência da vida”, supondo-se que não haja mudanças em outros parâmetros. Poder-se-ia argumentar, dado que a sintonia fina é requerida para o surgimento de vida inteligente e que um oni-Deus tem razões para criar a vida inteligente, então temos mais razões para esperar a sintonia fina em sendo dado o oniteísmo do que em sendo dado o fisicalismo da fonte. Dada tal sintonia fina, no entanto, surpreende muitíssimo mais, em se tomando como verdadeiro o oniteísmo do que o fisicalismo da fonte, o fato de que nosso universo não está transbordando de vida inteligente e que os organismos inteligentes mais impressionantes que conhecemos são meros seres humanos: primatas autocentrados e agressivos que, com demasiada frequência, matam, violentam e torturam uns aos outros.

Numa concessão justa ao oniteísmo, contudo, deve-se admitir que a maior parte desses seres humanos são agentes morais e que muitos têm experiências religiosas que aparentam ser de Deus. O problema é que, embora a existência de agentes morais seja mais bem “prevista” pelo oniteísmo do que pelo fisicalismo da fonte, também é verdade que, dada a sua existência, a variedade e a frequência de condições facilmente evitáveis que promovem um comportamento moralmente ruim e que limitam severamente a liberdade, a atuação e a autonomia de incontáveis



seres humanos são muito mais prováveis no fiscalismo da fonte. E, embora experiências religiosas que aparentam ser de Deus são sem dúvida mais de se esperar se existir um oni-Deus do que se os seres humanos forem o produto de forças físicas cegas, também é verdade que, dado que tais experiências ocorrem, vários fatos atinentes à sua distribuição que deveriam se mostrar surpreendentes para os teístas são exatamente o que se esperaria no fiscalismo da fonte, tal como o fato de que muitas pessoas nunca as tiveram e o fato de que aqueles que de fato as têm quase sempre já têm uma crença em Deus anterior ou uma exposição extensa a uma religião teísta.

Parece então que, no tocante à evidência favorável ao oniteísmo em seu confronto com o fiscalismo da fonte, o Senhor dá e o Senhor retira. Além disso, em combinação com o fato de que aquilo que conhecemos sobre o nível de bem-estar dos seres sencientes e a extensão do seu sofrimento é tal que se poderia argumentar que é enormemente mais provável em se aceitando o fiscalismo da fonte do que o teísmo, pode-se construir uma argumentação muito forte, ainda que reconhecidamente controversa, em defesa da premissa (1).

E quanto à premissa (2)? Uma séria argumentação pode ser construída em defesa de sua verdade. Tal argumentação de início compara o fiscalismo da fonte, não com o oniteísmo, mas com o seu oposto, o idealismo da fonte. Idealistas da fonte acreditam que o mundo mental existia antes de existir o mundo físico e que causou a sua existência. Esta concepção é consistente tanto com o idealismo ontológico quanto com o dualismo ontológico, e também com o fato de as entidades físicas exercerem efeitos tanto mentais quanto físicos. Dele se segue, no entanto, que todas as entidades físicas são, em última análise, dependentes do ponto de vista causal de uma ou mais entidades mentais, e, portanto, não é consistente com o fiscalismo ontológico. A simetria do fiscalismo da fonte e do idealismo da fonte se constitui numa boa razão *pro tanto* para se acreditar que sejam ambos igualmente prováveis intrinsecamente. São ambos específicos, possuem os mesmos compromissos ontológicos, nem um dos pode ser formulado de maneira mais elegante do que o outro, e cada qual parece ser igualmente coerente e igualmente inteligível. Diferem quanto à questão de que coisas seriam dependentes de que outras coisas, mas, se Hume estiver certo e as relações de dependência causal só puderem ser descobertas mediante a observação e não *a priori*, então, isto não afetará as probabilidades **intrínsecas** das duas hipóteses.

O oniteísmo, contudo, é uma versão muito específica do idealismo da fonte; implica que o idealismo da fonte é verdadeiro, mas vai muito além do idealismo

da fonte por fazer uma diversidade de alegações muito específicas acerca do tipo de “mundo mental” que produziu o mundo físico. Por exemplo, adiciona a alegação de que uma única mente criou o universo físico e que esta mente não é apenas poderosa, mas, de maneira específica, onipotente, e não apenas sábia, mas, de maneira específica, onisciente. Ademais, pressupõe uma gama de alegações metafísicas e metaéticas controversas ao asserir, além disto, que este ser é eterno e moralmente perfeito. Se qualquer uma dessas alegações e pressuposições for falsa, então o oniteísmo é falso. Assim, o oniteísmo é uma forma muito específica e, como tal, intrinsecamente muito arriscada de idealismo da fonte, e, assim, é muitas vezes menos provável do que o idealismo da fonte. Portanto, se, como se argumentou acima, o fisicalismo da fonte e o idealismo da fonte possuem uma probabilidade intrínseca igual, então segue-se que a premissa (2) é verdadeira: o fisicalismo da fonte é muitas vezes mais provável intrinsecamente do que o oniteísmo.

### 6.3. O argumento da evidência decisiva

Note-se que a estratégia geral da versão particular do argumento da baixa probabilidade antecedente discutida acima consiste em encontrar uma alternativa para o oniteísmo que seja muito menos específica do que o oniteísmo (e, **em parte**, por esta razão, muito mais intrinsecamente provável), mantendo ao mesmo tempo um conteúdo suficiente do tipo correto para se ajustar à totalidade dos dados relevantes pelo menos tão bem quanto o teísmo o faz. Por outras palavras, o objetivo é o de encontrar um corredor como o fisicalismo da fonte que começa a corrida com uma grande vantagem sobre os competidores e, assim, ganha por uma larga margem, porque disputa a corrida pela evidência que a corrobora e, com isso, a disputa pela maior probabilidade aproximadamente na mesma velocidade que o oniteísmo o faz. Isso não mostra que o fisicalismo da fonte seja provável (uma “larga margem” neste contexto significa um amplo quociente entre uma probabilidade e a outra, não uma grande diferença entre probabilidades), porque pode até haver melhores corredores na corrida; contudo, mostra que o oniteísmo perde a corrida por uma larga margem, sendo assim muito provavelmente falso.

Uma estratégia alternativa consiste em encontrar um corredor que começa a corrida empatado com o oniteísmo, mas que disputa a corrida em busca de apoio na evidência muito mais rapidamente do que o oniteísmo o faz, assim, uma vez mais, vencendo a corrida por uma margem que é suficientemente larga para que

o restante do argumento prospere. Um bom nome para um argumento que siga essa segunda estratégia é o “argumento da evidência decisiva”. A escolha de uma hipótese alternativa é aqui tão crucial quanto foi para o argumento da baixa probabilidade antecedente. Uma escolha promissora é o “deísmo estético” (uma outra seria uma versão mais detalhada do fiscalismo da fonte que, diferentemente do fiscalismo da fonte em geral, confere aos dados relevantes uma probabilidade antecedente muito maior do que o teísmo o faz). Para assegurar que o oniteísmo e o deísmo estético comecem a corrida na mesma linha de partida – ou seja, que tenham a mesma probabilidade intrínseca – “o deísmo estético” é definido da melhor maneira de uma tal forma que seja quase idêntico ao oniteísmo. Assim sendo, pode-se estipular que, como o oniteísmo, o deísmo estético implica que um ser eterno, não-físico, onipotente e onisciente criou o mundo físico. A única diferença, então, entre o Deus do oniteísmo e a deidade do deísmo estético está no que os motiva. Um Deus oniteísta seria moralmente perfeito e, por isso, fortemente motivado por considerações relativas ao bem-estar das criaturas sencientes. Um Deus do deísmo estético, por sua vez, conferiria prioridade aos bens estéticos, de preferência aos bens morais. Conquanto um tal ser houvesse de desejar um belo universo, talvez a melhor metáfora aqui seja não a de um artista cósmico, mas, em vez disso, aquela de um dramaturgo cósmico: um **autor** que quer acima de tudo escrever uma estória interessante.

Como todos sabem, estórias boas nunca começam com a linha “e viveram felizes para sempre”, e se trata da última de qualquer estória que a contenha. Além disso, sua existência está longe de ser obrigatória para que uma estória seja boa. Se o deísmo estético for verdadeiro, então, bem pode ser verdade que “o mundo todo é um palco, e todos os homens e as mulheres são **meramente** atores” (grifo acrescentado).<sup>31</sup> Seja como for, a hipótese do deísmo estético faz “previsões” a respeito da condição dos seres sencientes no mundo que são muito diferentes daquelas feitas pela hipótese do oniteísmo. Afinal, aquilo que faz uma boa estória

---

<sup>31</sup> N.T.: O autor utiliza, nessa passagem, um conhecido verso de William Shakespeare, em *As you like it*. Na tradução brasileira, Bárbara Heliodora dispensa o advérbio que, nesse caso, é enfatizado pelo autor do verbete. Pela boca do personagem Jaques, diz-se “O mundo é um grande palco e os homens e mulheres são atores.” SHAKESPEARE, W. **Como quiserem**. In: SHAKESPEARE, W. **William Shakespeare: Teatro Completo**. Volume 2. Tradução de Bárbara Heliodora. São Paulo: Editora Nova Aguilar, 2016, Ato 2, Cena 7, p. 846.

ser boa com frequência consiste em alguma luta intensa entre o bem e o mal, e todas as boas histórias contêm alguma mistura de benefícios e danos. Isto sugere que a mistura observada de bem e mal no nosso mundo favorece decisivamente o deísmo estético em seu confronto com o oniteísmo. E, se isto estiver correto, então o deísmo estético dispara bem na frente do oniteísmo na corrida para ser mais provável, com isso provando que o oniteísmo é muito improvável.

Aqui vai uma possível formulação deste argumento:

**(1)** O deísmo estético tem no mínimo tanta probabilidade intrínseca quanto o oniteísmo.

**(2)** A totalidade da evidência, excluídos “os dados sobre o bem e o mal” não favorece o oniteísmo em seu confronto com o deísmo estético.

**(3)** Dada a totalidade da evidência, com a exclusão dos dados sobre o bem e o mal, os dados sobre o bem e o mal favorecem fortemente o deísmo estético em seu confronto com o oniteísmo.

Segue-se de (1), (2) e (3) que

**(4)** O deísmo estético é muitas vezes mais provável do que o oniteísmo.

De (4) segue-se que

**(5)** O oniteísmo muito provavelmente é falso.

De (5) segue-se que

**(6)** O ateísmo (entendido aqui como a negação do oniteísmo) é muito provavelmente verdadeiro.

Os passos (4)-(6) deste argumento são os mesmos que os passos (3)-(5) do argumento da baixa probabilidade antecedente, exceto pelo fato de que “o fiscalismo da fonte” no argumento da baixa probabilidade antecedente é substituído no passo (4) do argumento da evidência decisiva. Isto não faz nenhuma diferença

no que concerne à inferência do passo (4) para o passo (5). Tal inferência, assim como as inferências dos passos (1)-(3) para o passo (4) e do passo (5) para o passo (6), é claramente correta. A questão chave então é serem ou não verdadeiras todas as premissas (1), (2) e (3).

A despeito da sobreposição quase completa entre o oniteísmo e o deísmo estético, Richard Swinburne (2004, p. 96-109) contestaria a premissa (1) com base na alegação de que o deísmo estético, diferentemente do oniteísmo, deve postular um desejo perverso para explicar por que a deidade não faz o que é moralmente o melhor. O oniteísmo não precisa fazer isso, de acordo com Swinburne, porque o que é moralmente o melhor é simplesmente o que é o melhor quando tudo é levado em conta, e, assim sendo, um ser onisciente necessariamente fará o que é moralmente o melhor com a condição de que não possua desejos diversos daqueles desejos que possui simplesmente em virtude de saber qual é a melhor coisa a ser feita em qualquer situação dada. Essa contestação, no entanto, depende de um intelectualismo motivacional altamente questionável: é exitosa apenas se a mera crença em que uma ação é boa acarreta um desejo de fazê-la. De acordo com a maioria das teorias da motivação, existe uma lacuna lógica entre o intelecto e o desejo. Se tal lacuna existir, então pareceria se dar o caso de que o oniteísmo não possui uma maior probabilidade intrínseca do que o deísmo estético.

É difícil cogitar uma contestação plausível para a premissa (2) porque, ao menos quando se trata da evidência usual tida como favorável ao teísmo em seu confronto sobre outras hipóteses que com ele competem, tais como o naturalismo, o deísmo estético explica tal evidência ao menos tão bem quanto o oniteísmo o faz. Por exemplo, uma deidade interessada numa boa narrativa desejaria um mundo que fosse complexo e, no entanto, ordenado, que contivesse a beleza, a consciência, a inteligência e a capacidade de ser um agente moral. Talvez existam mais razões para esperar a existência do livre arbítrio concebido em termos libertários em se aceitando o oniteísmo do que em se aceitando o deísmo estético; mas, a não ser que se aceite de partida o oniteísmo, parece haver poucas razões para que acreditemos que possuímos tal liberdade. E mesmo que se leve a sério a evidência introspectiva ou de outra natureza não-teológica favorável à liberdade concebida em termos libertários, não é difícil construir uma “de-odiceia” nesse caso: uma boa explicação nos termos do deísmo estético, seja da existência da liberdade concebida à maneira libertária, seja da razão pela qual existe evidência aparentemente forte mas, em última análise, enganosa de sua existência. Por exemplo, se os proponentes do teísmo aberto estiverem certos ao afirmarem que nem mesmo um ser onisciente

pode saber com certeza o que as escolhas livres – concebidas à maneira libertária – serão feitas no futuro, então o deísmo estético poderia explicar a liberdade concebida à maneira libertária e outros tipos de indeterminismo com a alegação de que uma estória com surpresas genuínas é melhor do que uma que seja completamente previsível. Numa visão alternativa, o que poderia ser importante para a estória é apenas que os personagens pensem que possuem livre arbítrio, não que realmente o possuam.

Por fim, há a premissa (3), que assevera que os dados a respeito do bem do mal favorecem decisivamente o deísmo estético em seu confronto com o teísmo. Neste contexto, “os dados a respeito do bem e do mal” incluem tudo o que sabemos sobre como os seres sencientes, incluindo os humanos, são beneficiados ou prejudicados. Uma discussão completa desta premissa não é possível aqui, mas o reconhecimento de sua plausibilidade parece ser tão antigo quanto o próprio problema do mal. Considere-se, por exemplo, o Livro de Jó, cujo protagonista, um homem justo que sofre horrorosamente, acusa Deus de carecer de um comprometimento suficiente com o valor moral da justiça. A ampla maioria dos comentadores concordam em que Deus não responde diretamente à acusação de Jó. Em vez disso, falando do interior de um furacão, Ele descreve o Seu desígnio do cosmos e do reino animal de uma maneira claramente voltada para enfatizar o Seu poder e a grandiosidade de Sua criação. Não fosse por preocupações de ordem teológica a respeito das perfeições morais de Deus, a interpretação mais natural desta parte da história seria ou a de que Deus concorda com a acusação de Jó de que Ele é injusto ou a de que Deus nega que seja sensato o emprego por parte de Jó de termos como “justo” ou “injusto” para se referir a Ele porque Ele e Jó não são membros de nenhuma comunidade moral partilhada (MORRISTON, no prelo; *vide* STUMP, 2010: cap. 9). Essa é a razão pela qual a primeira resposta de Jó ao discurso de Deus (antes da capitulação em sua segunda resposta) consiste apenas na recusa de repetir sua acusação (não respondida). Segundo essa interpretação, o criador que se confronta com Jó não é o Deus que ele esperava e definitivamente não é o Deus do oniteísmo, mas um ser muito mais assemelhado à deidade do deísmo estético.

Aqueles que alegam que Deus poderia permitir a existência do mal porque este é o resultado inevitável de ser o universo governado pelas leis da natureza também fornecem um apoio, ainda que não o façam intencionalmente, à ideia de que, se existe um autor da natureza, então um tal ser tem maior probabilidade de ser motivado por preocupações estéticas do que morais. Por exemplo, pode-se dar o caso de que a produção de um universo governado por umas poucas leis passíveis de serem expressas como elegantes equações matemáticas seja uma realização impressionante, não apenas por causa da sabedoria e do poder necessários para

uma tal empreitada, mas também por causa do valor estético de um tal universo. Contudo, é bem possível que tal valor dependa de o criador escolher não intervir regularmente na natureza para proteger as Suas criaturas do mal.

Grande parte do valor estético do reino animal também pode depender de ser este o resultado de um longo processo evolucionário impulsionado por mecanismos como a seleção natural. Como Darwin (1859) disse nas famosas últimas linhas de *A origem das espécies por meio da seleção natural*,

Há uma grandiosidade nesta concepção da vida, com as suas diversas potencialidades tendo sido originalmente infundidas em umas poucas formas ou em uma só; e no fato de que, enquanto este planeta seguiu nos seus ciclos de acordo com a lei da gravidade fixada, incontáveis formas das mais belas e maravilhosas tenham evoluído de um princípio tão simples e continuem a evoluir.

Desafortunadamente, um tal processo, se houver de produzir vida senciente, também pode acarretar muito sofrimento e incontáveis mortes prematuras. Uma assunção questionável feita por alguns teóricos da teodiceia da ordem natural consiste em pensar que tais relações entre os bens estéticos e o sofrimento fornecem uma justificação **moral** para que Deus permita o sofrimento horroroso. Poder-se-ia argumentar que é muito mais plausível que em um tal cenário o valor da prevenção do sofrimento horrendo iria, de um ponto de vista moral, possuir um peso muito maior do que o do valor da regularidade, sublimidade e narrativa. Se este for o caso, então um Deus **moralmente** perfeito não faria uma troca do primeiro valor por este último, embora uma deidade motivada primacialmente por razões estéticas certamente houvesse de fazê-lo.

Em resumo, quase todos concordam que o mundo contém tanto bens quanto males. O prazer e a dor, o amor e o ódio, o sucesso e o fracasso, o florescimento e o padecimento, e a virtude e o vício existem em grande abundância todos eles. A despeito disto, alguns enxergam os sinais de uma teleologia cósmica. Aqueles que defendem a versão do argumento da evidência decisiva acima exposto não precisam negar a teleologia. O que eles precisam é mostrar que é muito mais fácil fazer sentido “da estranha mistura de bem e mal, que aparece na vida” (HUME, *Dialogues*, XI, 14) quando uma tal teleologia é interpretada como sendo amoral em vez de moral (*vide* MULGAN, 2015; MURPHY, 2017) e, em particular, quando é

interpretada como sendo direcionada para fins estéticos em vez de morais.

## 7. Um argumento contrário ao agnosticismo

O tópico da seção 4 foi o argumento de Le Poidevin, afirmando a verdade de uma forma modesta de agnosticismo. Nesta seção, será examinado um argumento favorável à falsidade de uma forma mais ambiciosa de agnosticismo. Por ser mais ambiciosa o tipo de agnosticismo abordado nesta seção mais ambiciosa do que o tipo defendido por Le Poidevin, é concebível que ambos os argumentos sejam exitosos em estabelecer as suas conclusões.

No argumento de Le Poidevin, o termo “agnosticismo” se refere à posição de que não temos ciência da verdade nem o teísmo versátil nem do ateísmo global. Nesta seção, “agnosticismo” se refere à posição segundo a qual não é racionalmente permissível nem a crença de que oniteísmo é verdadeiro nem a crença de que é falso. Esta forma de agnosticismo é mais ambiciosa porque o conhecimento é mais forte (no sentido lógico) do que a permissibilidade racional: pode ser racionalmente permissível acreditar em proposições de cuja veracidade não temos ciência, mas uma proposição não pode ter sua veracidade conhecida por alguém que não tenha permissão racional para fazê-lo. Assim, um nome apropriado para esta forma de agnosticismo é “agnosticismo forte”.

Uma outra diferença diz respeito ao objeto das duas formas de agnosticismo. O agnosticismo no argumento de Le Poidevin versava sobre a disputa entre teísmo versátil e ateísmo global. Nesta seção, o alvo é a disputa entre o oniteísmo e posição de ateísmo local segundo a qual o oniteísmo é falso. A seção prévia enfocou dois argumentos favoráveis à conclusão de que esta forma de ateísmo local é muito provavelmente verdadeira. Nesta seção, a questão diz respeito a esta conclusão poder ou não, caso estabelecida, fornecer o fundamento de um argumento bem-sucedido contra o agnosticismo forte.

Tal argumento pode ser formulado da seguinte maneira:

(1) O ateísmo (entendido aqui como sendo a negação do oniteísmo) é muito provavelmente verdadeiro.

(2) Se o ateísmo é muito provavelmente verdadeiro, então a crença ateísta é racionalmente permissível.



De (1) e (2) segue-se que

**(3)** A crença ateísta é racionalmente permissível.

**(4)** Se o agnosticismo forte (concernente ao oniteísmo) é verdadeiro (vale dizer, se suspender o julgamento sobre a verdade ou falsidade do oniteísmo é a conduta racionalmente requerida, então a crença ateísta não é racionalmente permissível.

De (3) e (4) se segue que

**(5)** O agnosticismo forte (concernente ao oniteísmo) é falso.

A premissa (1) foi defendida na seção 6, a premissa (4) é verdadeira pela definição de “agnosticismo forte”, e os passos (3) e (5) seguem de passos prévios por *modus ponens* e *modus tollens*, respectivamente. Sobra a premissa (2), de que, se o ateísmo é muito provavelmente verdadeiro, então, a crença ateísta é racionalmente permissível.

Poder-se-ia tentar defender essa premissa com a alegação de que as probabilidades presentes na (2) são credenciais racionais e que, portanto, a verdade, da assim chamada tese de Locke (Foley 1992), justifica (2):

É racional para uma pessoa *S* acreditar em uma proposição *P* se e somente se for racional que a credibilidade conferida por *S* a *P* seja suficientemente alta para fazer da atitude de *S vis-à-vis P* uma atitude de crença.

A tese de Locke, contudo, necessita de justificação ela mesma. Afortunadamente, nada de tão forte quanto a tese de Locke é necessária para defender a premissa (2). Para mencionar apenas uma coisa, tudo o que o defensor de (2) precisa é um “se”, não um “se e somente se”. Ademais, o defensor de (2) não precisa estabelecer uma igualdade, como o faz a tese de Locke, entre a atitude de crença e a posse de uma alta credibilidade. Assim, tudo o que se requer é a seguinte tese mais modesta (aqui chamada de “T”):

(T) Se é racionalmente permissível que a credibilidade conferida por *S* a uma proposição *P* seja (muito) alta, então é racionalmente permissível que *S* acredite em *P*.

Contudo, até mesmo está tese mais modesta é controversa, porque a sua adoção leva ao comprometimento com a posição de que a crença racional, ou seja, racionalmente permissível não obtém fechamento sob conjunção. Por outras palavras, leva ao comprometimento com a posição segundo a qual é possível que cada uma, dentre uma variedade de crenças, seja racional, embora não seja racional a crença adicional de que todas essas crenças são verdadeiras.

Para entender por que isto é assim, imagine que foi vendido um milhão de bilhetes da loteria. Cada jogador comprou apenas um único bilhete, e é certo que um dos jogadores ganhará. Agora, vá além e imagine que um observador informado tenha uma crença bem definida acerca de cada um dos milhões de jogadores individuais de que aquele jogador em particular perderá. De acordo com a tese **T**, cada uma destas milhões de crenças é racional. Por exemplo, se Sue é uma das jogadoras, então, de acordo com **T**, a crença por parte do observador de que Sue perderá é racional porque é racional para o observador conferir uma credibilidade (muito) alta à proposição de que Sue perderá. Contudo, uma vez que é certo que alguém ganhará, também é racional que o observador acredite que alguém ganhará. Não é racional, no entanto, ter crenças contraditórias, e, assim, não é racional que o observador acredite que nenhum jogador ganhará. Isso implica, contudo, que a crença racional não tem fechamento sob a conjunção, pois a proposição de que nenhum jogador vencerá consiste simplesmente na conjunção de todas as proposições que afirmam, acerca de um jogador individual, que ele perderá.

Defensores da premissa (2) alegrarão, muito plausivelmente, que a implicação de **T** de que a crença racional não tem fechamento sob a conjunção é completamente inócua. Não é óbvio, por exemplo, que não seria racional que um ser humano falível acreditasse que todos as suas muitas crenças são verdadeiras, mesmo se cada uma dessas crenças fosse racional? Outros (*vide* OPPY, 1994, p. 151), no entanto, veem como inaceitável a conclusão de que a crença racional não tem fechamento sob a conjunção e, por esta razão, rejeitarão a premissa (2). Portanto, mesmo se se puder mostrar que o oniteísmo é muito provavelmente falso, ainda assim não será óbvio para todos que seja racionalmente permissível ser um ateísta local e, assim, ainda não será óbvio para todos que um agnosticismo forte a respeito do oniteísmo seja falso.

## Referência bibliográfica

- BAGGINI, J. **Atheism: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2003.
- BISHOP, J. C. How a Modest Fideism May Constrain Theistic Commitments: Exploring an Alternative to Classical Theism. **Philosophia**, 35(3-4): p. 387-402, 2008. doi:10.1007/s11406-007-9071-y.
- BUCKAREFF, A. A.; NAGASAWA, Y. (ed.). **Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine**. Oxford: Oxford University Press, 2016. doi:10.1093/acprof:oso/9780198722250.001.0001.
- BULLIVANT, S. Defining 'Atheism'. In: BULLIVANT, S.; RUSE, M. (ed.). **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 11-21.
- BULLIVANT, S.; RUSE, M. (ed.). **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013. doi:10.1093/oxfordhb/9780199644650.001.0001.
- DARWIN, C. **On the Origin of Species by Means of Natural Selection**. London: John Murray, 1859. Disponível em: <http://darwin-online.org.uk/content/frameset?itemID=F373&viewtype=text&pageseq=1>. Acesso em: 25 mai. 2022.
- DENNETT, D. C. **Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon**. New York: Viking Penguin, 2006.
- DILLER, J. Global and Local Atheisms. **International Journal for Philosophy of Religion**, 79(1): p. 7-18, 2016. doi:10.1007/s11153-015-9550-1.
- DILLER, J.; KASHER, A. **Models of God and Alternative Ultimate Realities**. Dordrecht: Springer, 2013.
- DRAPER, P. Seeking but Not Believing: Confessions of a Practicing Agnostic. In: HOWARD-SNYDER, D.; MOSER, P. (ed.). **Divine Hiddenness: New Essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, p. 197-214.
- DRAPER, P. Where Skeptical Theism Fails, Skeptical Atheism Prevails. In: KVANVIG, J. (ed.). **Oxford Studies in Philosophy of Religion**. Volume 7. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 63-80.
- ELLIS, F. **God, Value, and Nature**. Oxford: Oxford University Press, 2014. doi:10.1093/acprof:oso/9780198714125.001.0001.
- FLEW, A. The Presumption of Atheism. **Canadian Journal of Philosophy**, 2(1): p. 29-46, 1972. doi:10.1080/00455091.1972.10716861.
- FOLEY, R. The Epistemology of Belief and the Epistemology of Degrees of Belief. **American Philosophical Quarterly**, 29(2): p. 111-121, 1992.

- FRENCH, P. A.; WETTSTEIN, H. K. (ed.). Special Issue: The New Atheism and Its Critics. **Midwest Studies in Philosophy**, 37(1), 2003.
- GARVEY, B. Absence of Evidence, Evidence of Absence, and the Atheist's Teapot. **Ars Disputandi**, 10: p. 9-22, 2010.
- GUTTING, G. Religious Agnosticism. **Midwest Studies in Philosophy**, 37(1): p. 51-67, 2013. doi:10.1111/misp.12002.
- HUME, D. **The Natural History of Religion**. H. E. Root (ed.), Stanford, CA: Stanford University Press, 1956. Disponível em: <https://oll.libertyfund.org/title/robertson-the-natural-history-of-religion>. Acesso em: 25 mai. 2022.
- HUME, D. **Dialogues Concerning Natural Religion**. Dorothy Coleman (ed.). Cambridge: Cambridge University Press, 2007.
- HUXLEY, T. H. Agnosticism: A Symposium. *In*: WATTS, C. (ed.). **The Agnostic Annual**, 1889, p. 5-6. Disponível em: <http://aleph0.clarku.edu/huxley/UnColl/Rdetc/AgnAnn.html>. Acesso em: 22 mai. 2022.
- HUXLEY, T. H. Agnosticism and Christianity. Reprinted *In*: HUXLEY, T. H. **Collected Essays, Volume 5: Science and the Christian Tradition**. Cambridge: Cambridge University Press, 1894, p. 309-365. Disponível em: <http://aleph0.clarku.edu/huxley/CE5/Agn-X.html>. Acesso em: 22 mai. 2022.
- KAHANE, G. Should We Want God to Exist? **Philosophy and Phenomenological Research**, 82(3): p. 674-696, 2011. doi:10.1111/j.1933-1592.2010.00426.x
- KENNY, A. **Faith and Reason**. New York: Columbia University Press, 1983. (Bampton lectures in America, no. 22).
- LE POIDEVIN, R. **Agnosticism: A Very Short Introduction**. Oxford: Oxford University Press, 2010. doi:10.1093/actrade/9780199575268.001.0001.
- LEFTOW, B. Naturalistic Pantheism. *In*: BUCKAREFF, A. A.; NAGASAWA, Y. (ed.). **Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine**. Oxford: Oxford University Press, 2016, p. 64-87.
- MCLAUGHLIN, R. Necessary agnosticism? **Analysis** 44(4): p. 198-202, 1984. doi:10.1093/analysis/44.4.198.
- MORRIS, T. V. Agnosticism. **Analysis** 45(4): p. 219-224. doi:10.1093/analysis/45.4.219.
- MORRISTON, W. Protest and Enlightenment in the Book of Job. *In*: DRAPER, P.; SCHELLENBERG, J. L. (ed.). **Renewing Philosophy of Religion: Exploratory Essays**. Oxford: Oxford University Press, 2017, cap. 13.
- MULGAN, T. **Purpose in the Universe: The Moral and Metaphysical Case for Ananthropocentric Purposivism**. Oxford: Oxford University Press, 2015. doi:10.1093/acprof:oso/9780199646142.001.0001.

- MURPHY, M. C. **God's Own Ethics**: Norms of Divine Agency and the Argument from Evil. Oxford: Oxford University Press, 2017.
- NAGASAWA, Y. A New Defence of Anselmian Theism. **Philosophical Quarterly**, 58(233): p. 577-596, 2008. doi:10.1111/j.1467-9213.2008.578.x.
- NAGEL, T. **The Last Word**. Oxford: Oxford University Press, 1997. doi:10.1093/0195149831.001.0001.
- OPPY, G. Weak Agnosticism Defended. **International Journal for Philosophy of Religion**, 36(3): p. 147-167, 1994. doi:10.1007/BF01316921.
- PIKE, N. **God and Timelessness**. New York: Schocken Books, 1970.
- Plantinga, A. **Warranted Christian Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000. doi:10.1093/0195131932.001.0001.
- ROWE, W. L. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. **American Philosophical Quarterly**, 16(4): p. 335-341, 1979.
- RUSSELL, B. Is There a God? In: SLATER, J. G.; KÖLLNER, P. (ed.). **The Collected Papers of Bertrand Russell, Vol. 11**: Last Philosophical Testament, 1943-1968, London and New York: Routledge, 1997, p. 542-548.
- SCHELLENBERG, J. L. **The Wisdom to Doubt**: A Justification of Religious Skepticism. Ithaca and London: Cornell University Press, 2007.
- STRAWSON, G. Review of *Created from Animals*, by James Rachels. **The Independent**, London, June 24, 1990.
- STUMP, E. **Wandering in Darkness**: Narrative and the Problem of Suffering, Oxford: Clarendon Press, 2010. doi:10.1093/acprof:oso/9780199277421.001.0001.
- SWINBURNE, R. **Epistemic Justification**. Oxford: Clarendon Press, 2001. doi:10.1093/0199243794.001.0001.
- SWINBURNE, R. **The Existence of God**. 2nd edition. Oxford: Clarendon Press, 2004. doi:10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001.
- VAN INWAGEN, P. Russell's China Teapot. In: LUKASIEWICZ, D.; POUIVET, R. (ed.). **The Right to Believe**: Perspectives in Religious Epistemology. Heusenstamm: Ontos Verlag, 2012, p. 11-26.
- WIELENBERG, E. J. Dawkins' Gambit, Hume's Aroma, and God's Simplicity. **Philosophia Christi**, 11(1): p. 111-125, 2009.
- ZENK, T. New Atheism. In: BULLIVANT, S.; RUSE, M. (ed.). **The Oxford Handbook of Atheism**. Oxford: Oxford University Press, 2013, p. 245-260.

# A liberdade divina\*

Autoria: William Rowe

Tradução: Gaspar Rodrigues de Souza Neto

Revisão: Rodrigo Jungmann de Castro

O assunto da liberdade divina trata do grau em que um ser divino – Deus, o supremo ser divino, em particular – pode ser livre. Duas questões preliminares desempenham um papel central no enquadramento da discussão da liberdade divina. (I) Além da liberdade, quais propriedades são consideradas essenciais a Deus? (II) Qual(is) concepção(ões) de liberdade rege(m) a investigação? Normalmente, as discussões sobre a liberdade divina consideram a concepção tradicional de Deus como um ser que é essencialmente onipotente, onisciente, perfeitamente bom e eterno. Com respeito à segunda questão, existem duas concepções de liberdade comum na discussão filosófica: (a) a concepção compatibilista e (b) a concepção

---

\* ROWE, W. Divine Freedom. In: ZALTA, E. N. (ed.). **Stanford Encyclopedia of Philosophy**. Winter Edition. Stanford, CA: The Metaphysics Research Lab, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/divine-freedom/>. Acesso em: 25 mai. 2022.

The following is the translation of the entry on Divine Freedom by William Rowe, in the Stanford Encyclopedia of Philosophy. The translation follows the version of the entry in the SEP's archives at <https://plato.stanford.edu/entries/divine-freedom/>. This translated version may differ from the current version of the entry, which may have been updated since the time of this translation. The current version is located at a <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/divine-freedom/>. We'd like to thank the Editors of the Stanford Encyclopedia of Philosophy, mainly Prof. Dr. Edward Zalta, for granting permission to translate and to publish this entry. Finally, we would like to thank to John Templeton Foundation for financially supporting this project.

libertária. O tema da liberdade divina trata da questão relativa a saber se Deus, como tradicionalmente concebido, pode desfrutar de qualquer tipo e grau de liberdade requerida para a responsabilidade moral, a gratidão e o louvor. Todavia, quando se pergunta “Deus pode ser livre?”, é importante especificar a respeito do que se pode pensar que Deus age livremente. Visto que Deus é essencialmente onipotente, onisciente, perfeitamente bom e eterno, resta claro que Deus não é livre para enfraquecer-se, tornar-se ignorante, fazer algo mau ou destruir a si mesmo. Mas parece importante que Deus seja livre no que diz respeito à criação de qualquer um de vários mundos possíveis, bem como livre para não criar nenhum mundo em absoluto. E o que dizer se, no entanto, entre os mundos possíveis houver um mundo que seja o melhor? Essa questão tem sido o cerne de uma controvérsia por séculos. Ao considerar essa e outras questões, será útil considerar as perspectivas de alguns filósofos importantes que contribuíram significativamente para a literatura sobre o tema da liberdade divina. Os filósofos cujas perspectivas serão consideradas de modo mais completo são Leibniz e Samuel Clarke. Esses dois autores são particularmente importantes porque, além de terem sido filósofos muito capazes, eles se confrontaram na controvérsia entre as visões compatibilista e libertária de liberdade. Na justificadamente célebre Correspondência Leibniz-Clarke, Leibniz defendeu a concepção compatibilista, enquanto Clarke representou a causa libertária. Além de Leibniz e Clarke, as contribuições fundamentais de Thomas Morris e Robert Adams sobre o tema no século XX também serão discutidas.

## 1. A Correspondência Leibniz-Clarke e o Princípio da Razão Suficiente

Em 1715, iniciou-se uma série de troca de cartas entre Gottfried Leibniz e Samuel Clarke. Interrompida pela morte de Leibniz em 1716, a série foi editada e publicada por Clarke em 1717.<sup>32</sup> Clarke e Leibniz concordam que a razão humana pode demonstrar que necessariamente existe um ser essencialmente onipotente, onisciente, perfeitamente bom e que livremente criou o mundo. Todavia, as suas

---

<sup>32</sup>Veja *Correspondência Leibniz-Clarke*, 1956 [1717]. As referências à *Correspondência Leibniz-Clarke* serão indicadas ao longo do texto como L-C, seguidas das indicações das páginas da edição de Alexander.

explicações da liberdade divina diferem profundamente. É útil, portanto, destacar as diferenças no que concerne à liberdade divina e considerar se qualquer concepção de liberdade divina pode ser conciliada com a perfeição absoluta do criador. A questão central é a de determinar se qualquer das duas concepções de liberdade divina pode ser completamente conciliada com o requisito imposta pela perfeita bondade de Deus, (nas palavras de Clarke) “a necessidade de sempre fazer o que é melhor.”

Uma questão importante na correspondência Leibniz-Clarke diz respeito ao Princípio da Razão Suficiente (PRS), particularmente as suas implicações sobre como devemos entender a liberdade divina e humana. Em sua segunda carta, Leibniz apresenta o princípio e pronuncia-se sobre suas implicações para a teologia e a metafísica. “Ora, por esse simples princípio, a saber, que deve haver uma razão suficiente por que as coisas devam ser assim, e não de outra maneira, alguém pode demonstrar o ser de um Deus, e todos as outras partes da metafísica ou teologia natural.” (L-C, 16). Em outros lugares, Leibniz expressa o PRS mais de modo mais completo como o princípio de “[...] que nenhum fato pode ser real ou existente, nenhuma declaração verdadeira, a menos que exista uma razão suficiente para que isso é seja assim e não de outra maneira [...]” (1714, parágrafo 32).

Ele ilustra o PRS citando o exemplo de Arquimedes, que observou que se houver uma balança perfeita, e pesos iguais forem pendurados nas duas extremidades da balança, a balança não se moverá. Por quê? Leibniz responde: “porque nenhuma razão pode ser dada de por que razão um lado deve pesar mais do que o outro” (L-C, 16). Talvez Leibniz tenha sido infeliz ao usar esse exemplo, porque isso permitiu a Clarke acusá-lo de não tratar um agente diferentemente de uma balança: assim como uma balança não pode se mover sem um peso maior de um lado, e deve mover-se para baixo do lado com um peso maior, também um agente não pode escolher sem algum motivo para escolher, e deve escolher em conformidade com o motivo mais forte. Clarke argumenta, porém, que isso significa negar ao agente qualquer poder de agir na ausência de um motivo, e nega ao agente qualquer poder de agir em oposição ao motivo mais forte. Do ponto de vista de Clarke, isso significa negar por completo que haja qualquer agente genuíno. Pois é da natureza de um agente ter a capacidade de agir ou não agir. Uma balança não tem essa capacidade; ela simplesmente é o objeto de uma ação exercida por quaisquer pesos que sejam colocados sobre ela. Como Clarke conclui em sua quinta e última resposta:

Não existe semelhança entre uma balança ser movida por pesos ou impulsos, e uma mente movendo-se a



si mesma, ou agindo tendo em mira certos motivos. A diferença é que a primeira é algo inteiramente passivo, que está sujeito à absoluta necessidade. Por sua parte, a outra não apenas recebe uma ação, mas também age, o que é a essência da liberdade (L-C, 97).

A rejeição de Clarke a qualquer “semelhança” entre os movimentos de uma balança e os atos de um agente está ligada à sua discordância com Leibniz a respeito do PRS. Em sua resposta à segunda carta, Clarke parece aceitar o PRS. Assim ele diz: “é bem verdade que nada é sem uma razão suficiente por que assim seja, e para que seja assim em vez de outro modo” (L-C, 20). Claramente, se ao escrever “nada é”, Clarke pretende incluir qualquer fato ou verdade, então ele não pode continuar consistentemente, como ele faz, a dispensar certos fatos ou verdades da necessidade de ter uma razão suficiente. Leibniz poder ter lido o “nada é” de Clarke como englobando qualquer fato ou verdade, o que se aproximaria do próprio entendimento de Leibniz sobre o PRS. Se for assim, isso explicaria por que em sua terceira carta, Leibniz reclama que, embora Clarke lhe conceda esse princípio importante, “ele o concede apenas em palavras, mas o nega de fato. O que mostra que ele não percebe completamente a sua força.” (L-C, 25). No entanto, a despeito de sua declaração de que “nada é sem uma razão suficiente para que seja”, está claro que Clarke não pode ter pretendido concordar com Leibniz quanto a todo fato ou verdade ter uma razão suficiente. Nem tampouco ele poderia ter concordado que todos os fatos ou verdades contingentes tenham uma razão suficiente. Pois ele diz imediatamente em seguida que “essa razão suficiente não é outra coisa senão a mera vontade de Deus”, citando como um exemplo a vontade de Deus de criar esse sistema de matéria em algum lugar particular dentro de um espaço absoluto e não em outro lugar no espaço absoluto. Simplesmente, não existe nada para recomendar um lugar em particular no espaço absoluto em detrimento de outro. Portanto, nesse caso não pode haver nenhuma outra razão senão a simples vontade de Deus. (Presumivelmente, Clarke diria que Deus tinha uma razão suficiente para criar este sistema de matéria em algum lugar ou outro no espaço absoluto, mas ele não tinha uma razão suficiente para criá-lo neste espaço em particular). Em sua terceira carta, Leibniz cita esse caso como sendo justamente o tipo de coisa que o PRS exclui por ser impossível. Segundo seu entendimento do PRS, não há nenhuma situação em que uma escolha tenha sido feita sem uma razão suficiente

para fazer aquela escolha específica. Pensar de outro modo é supor uma exceção ao PRS. (Leibniz concede na verdade que muitos atos humanos parecem não ter uma razão suficiente. Existem atos para os quais não podemos encontrar um motivo suficiente. Por exemplo, nenhum motivo é aparente para o porquê um agente passar por cima da soleira com seu pé esquerdo e não com o direito. Contudo, em todos esses casos, ele supõe existir alguma percepção inconsciente ou paixão que fornece a razão suficiente). Está claro que Clarke concede tais exceções.

Um desacordo mais importante e profundo acerca do PRS se reflete também na reação de Clarke à analogia de Leibniz entre a razão suficiente para a balança se mover e a razão suficiente para um agente fazer algo de uma forma em vez de outra. Pois Clarke concorda com Leibniz que muitas vezes o agente tem uma razão suficiente para a sua ação. Assim, ele concede que o PRS é satisfeito por uma vasta gama de atos humanos e divinos. O que ele nega é que a razão suficiente para o agente fazer algo de uma forma em vez de outra opera sobre o agente do mesmo modo que o peso mais pesado opera sobre a balança. Claramente, o peso mais pesado sobre um lado da balança é uma causa determinante do movimento da balança. Dadas as circunstâncias e a colocação daquele peso em um lado da balança, nada mais poderia acontecer além do que de fato aconteceu. Era necessário que a balança se movesse como o fez. Mas supor que a razão ou motivo que é a razão suficiente para o agente fazer uma coisa em vez outra é uma causa determinante do ato livre do agente é negar qualquer poder da parte do agente para executar ou não aquele ato específico. É tornar necessário o ato do agente e negar o livre-arbítrio do agente. Assim, para Clarke, uma razão ou motivo pode ser a razão suficiente para a ação do agente. Mas, diferente do peso na balança que é a causa determinante do movimento da balança, a razão ou motivo não é a causa determinante do ato do agente. Como ele afirma em outro lugar:

De fato, eles (os razões e os motivos) podem ser, e são, ocasiões nas quais aquela substância no homem, em que o princípio automovente reside, exerce livremente o seu poder ativo. Mas é o princípio automovente, e de modo algum a razão ou motivo, que é a causa física ou eficiente da ação. Quando dizemos, em linguagem vulgar, que motivos ou razões determinam um homem, isso nada é senão uma figura ou metáfora. É o homem que se determina livremente a agir (1978, IV, p. 723).

O que vemos é que a concepção de Clarke do que é ser um agente livre requer primeiro que o agente possa agir de algum modo particular, mesmo sem ter uma razão suficiente para agir daquele modo em particular. Portanto, há exceções ao PRS. Segundo, vimos que quando um agente tem uma razão suficiente para praticar um determinado ato e o faz livremente, o motivo ou razão suficiente não é uma causa determinante do ato do agente. No momento do ato, o agente tinha o poder de não realizar o ato. Assim, na visão libertária de Clarke há uma diferença profunda entre a razão suficiente para a balança se mover de um modo particular e a razão suficiente para um ato livre do agente. No primeiro caso, a razão suficiente é uma causa determinante, e, no segundo, não o é. Leibniz, entretanto, não vê nenhuma necessidade para supor que existam exceções ao PRS, e nenhuma necessidade de tratar o motivo do ato livre do agente como outra coisa senão uma causa determinante desse ato.

## **2. O problema de Leibniz com a liberdade divina: a necessidade de Deus escolher o que é melhor**

Contra este pano de fundo, podemos agora olhar o problema da perfeição e liberdade divinas e, em seguida, considerar as soluções diferentes propostas por Clarke e Leibniz para esse problema. Seguindo Leibniz, podemos imaginar Deus considerando uma variedade de mundos que ele poderia criar. Um poderia ser o mundo no qual não existam criaturas conscientes, um mundo composto só de matéria morta. (Claro, dado que o mundo atual inclui tudo que existe, incluindo Deus, o mundo em questão está aqui sendo considerado em separado de Deus); outro mundo poderia ser composto (em algum estágio de sua história) de criaturas vivas, conscientes e cujas vidas são significativas, moralmente boas e felizes. Se imaginarmos Deus fazendo uma escolha dentre esses dois mundos, parece evidente que que ele criaria o último. Certamente, um mundo com criaturas conscientes que vivem vidas moralmente boas e satisfatórias é, sendo outras coisas iguais, um mundo muito bom, e um mundo muito melhor do que outro não que não consiste em nada exceto de pedaços tediosos de matéria a rodopiar eternamente em um vazio. E não é absolutamente certo que um ser onipotente, perfeitamente bom, criaria um mundo melhor se ele pudesse? Mas se seguirmos esse raciocínio, os

problemas começam a surgir. Suponha, como parece evidente, que o segundo mundo é o melhor mundo. Se Deus estivesse limitado a esses dois mundos, ele enfrentaria três escolhas: criar o mundo inferior, criar o mundo superior, não criar mundo algum. Deus decidir não criar nenhum mundo de preferência a criar um mundo que seja, considerando todas as coisas, um mundo muito melhor, significaria Deus fazer menos que o melhor que ele pode fazer. Nesse caso, parece que a bondade perfeita de Deus exigiria que ele criasse o mundo muito bom. Mas se a bondade perfeita de Deus requer que ele crie um mundo muito bom, em vez de criar o mundo inferior ou não criar nenhum mundo, o que devemos pensar daquela parte da ideia de Deus que declara que ele criou o mundo livremente? Dizer que Deus criou livremente o mundo bom parece implicar que ele era livre para não o fazer, que ele poderia ter criado o mundo inferior, ou se absterido de criar qualquer dos dois mundos. Mas se a sua bondade perfeita requer que ele crie o mundo bom, como é possível que ele fosse livre para criar o mundo inferior ou não criar qualquer mundo em absoluto? Essa é uma maneira simples de ilustrar o problema da perfeição divina e da liberdade divina.

A princípio, alguém pode ser tentado a resolver o problema vendo a perfeita bondade de Deus (que inclui sua perfeição moral absoluta) como análoga à nossa bondade. Uma pessoa moralmente boa realmente pode fazer a melhor ação disponível a ela embora seja livre para não a fazer, ou seja, em vez disso, livre para fazer algo mau. Naturalmente, se ela livremente fizesse algo ruim, ela exibiria algum tipo de falha moral. Mas o simples fato de que ela fosse livre para fazer o mal não impugna qualquer grau de bondade moral que ela possuía. Então, por que a bondade perfeita de Deus o impediria de ser livre para criar um mundo menos bom ou mesmo um mundo ruim? Tivesse ele feito isso, ele teria deixado de ser o ser moralmente perfeito que é, assim como uma pessoa moralmente boa teria diminuído um tanto a sua bondade moral se ela tivesse feito a coisa errada livremente.

Essa solução é falha porque, embora uma pessoa humana possa se tornar menos boa ou mesmo má, Deus não pode tornar-se menos que absolutamente perfeito. Embora possamos atingir certo grau de virtude moral em nossas vidas, podemos perdê-la e voltarmos a ser as pessoas moralmente medíocres que talvez já tenhamos sido. Isso ocorre porque estar num certo nível de bondade não faz parte de nossa própria natureza. Entretanto, de acordo com a visão historicamente dominante nas religiões ocidentais, Deus, por natureza, é onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Ele não pode se tornar fraco, ignorante ou ignóbil. Assim como o número dois é necessariamente par, Deus é necessariamente supremo em poder,

bondade e conhecimento. Ele não é algum tipo de divindade infantil que, por esforço sincero, lentamente adquiriu essas perfeições e, como nós, pode diminuir sua bondade agindo mal intencionalmente. Ele necessariamente tem essas perfeições desde toda a eternidade, e ele não pode se despojar delas mais do que o número dois pode deixar de ser par. As perfeições de Deus são constituintes de sua natureza, e não características adquiridas. Assim, embora possamos ser livres para perder o nosso grau de bondade ao usarmos a nossa liberdade para buscar o que é mau, Deus não é livre para perder as suas perfeições ao usar a sua liberdade para buscar o que é mau. Na verdade, ele não é livre para buscar o que é mau, pois se o fosse, então ele poderia se tornar menos perfeito. E isso é simplesmente impossível.

O problema da perfeição e liberdade divinas era particularmente grave para Leibniz. Uma vez que Deus necessariamente existe e é necessariamente onipotente, onisciente e perfeitamente bom, parece que ele seria necessariamente atraído para criar o melhor. Se for assim, então quando Deus examinou todos os mundos possíveis, ele deve ter escolhido o melhor, com o resultado de que o mundo real é o melhor de todos os mundos possíveis. Leibniz abraçou a conclusão desse raciocínio: o mundo real é o melhor de todos os mundos possíveis. Mas, então, como Deus poderia ser livre ao escolher criar o melhor? Como um primeiro passo na direção de responder essa questão, deve-se observar que surgiram duas perspectivas diferentes da liberdade divina no pensamento ocidental. De acordo com a primeira perspectiva, Deus é livre ao criar um mundo ou ao agir dentro do mundo que ele criou, contanto que nada fora dele o determine a criar o mundo que ele criou ou o determine a agir de um modo particular no mundo que ele criou. De acordo com a segunda perspectiva, Deus é livre ao criar ou ao agir dentro de sua criação, contanto que esteja em seu poder não criar o que criou ou não agir dentro de sua criação como ele o fez.

A primeira perspectiva tem a vantagem de estabelecer, sem sombra de dúvida, que Deus é livre das forças externas em relação à sua escolha de um mundo para criar. Pois, dado que ele é onipotente e o criador de todas as coisas além de si mesmo, é evidente que nada fora dele o determina a criar o que ele cria. E dado que o que ele cria está sob seu controle, parece que ele é completamente livre para agir como achar melhor dentro do mundo que ele criou. Portanto, o fato de que nada fora de Deus o determina a criar ou agir como ele age, claramente mostra que Deus é um agente autônomo; ele é autodeterminante no sentido de que as suas ações são o resultado de decisões que são determinadas apenas por sua própria natureza. Mas isso é suficiente para estabelecer que Deus é genuinamente

livre? Em geral, acredita-se que um ser humano pode não ser livre para realizar uma determinada ação mesmo quando está claro que a pessoa não estava determinada a realizar a ação por forças externas. Talvez a pessoa estivesse nas garras de alguma paixão interna ou de um impulso irresistível que exigia a realização daquela ação, superando o julgamento da pessoa de que a ação era errada ou imprudente. Com relação aos seres humanos, aquele que defende a primeira perspectiva da liberdade divina pode concordar que a simples ausência de agentes ou forças determinantes externas não é suficiente para que a ação de um indivíduo seja livre. Mas, mesmo no caso de Deus, em contraposição aos seres humanos, o defensor dessa posição pode argumentar que isso é suficiente, pois em Deus não há a possibilidade de suas paixões sobrepujarem o julgamento da razão. Como Leibniz comenta:

Os estoicos diziam que apenas o homem sábio é livre; e, na verdade, a mente não é livre quando é possuída por uma grande paixão, pois então não se pode desejar como se deveria, ou seja, com a devida deliberação. É dessa forma que somente Deus é perfeitamente livre, e as mentes criadas são livres apenas na medida em que estão acima da paixão. (1982, p. 175).

A principal objeção a esta perspectiva sobre a liberdade divina é que ela não reconhece suficientemente a importância de os agentes terem controle sobre os seus atos livres. Uma ação foi realizada livremente apenas se o agente estava livre para realizá-la e livre para não a realizar. Deve ter sido da competência do agente realizar ou não aquele ato. Se alguma força externa ou paixão interna estava além do controle do agente, e a ação do agente era inevitável dada aquela força externa ou paixão interna, então o agente não agiu livremente ao realizar aquela ação. Visto que Deus é um ser puramente racional e que não está sujeito a paixões incontroláveis que às vezes compelem os agentes humanos a agir, é tentador concluir que Deus desfruta de perfeita liberdade de ação. Mas isso será assim apenas se não houver outras características em Deus que requeiram as suas ações e que não estejam sob o seu controle. Porque geralmente se pensa que os agentes humanos têm o poder de agir contra o aconselhamento da razão, creditamos os seus atos devidos à razão – em contraposição àqueles atos devidos a impulsos

irresistíveis – no rol dos atos que eles realizaram livremente. Pois acreditamos que eles estiveram livres ao rejeitar o aconselhamento da razão e agir de outra forma. Mas e se Deus não puder rejeitar o aconselhamento de sua razão quanto à ação a realizar? Um agente humano que é moralmente bom e racional pode ainda ter – ou antes tinha – o poder de se abster de agir conforme o que ditam a sua bondade e a sua razão. Mas isso pode ser verdadeiro no caso de Deus? E se não pode ser, como podemos então dizer que Deus age livremente?

Leibniz estava bem consciente do problema colocado pelo fato de que a escolha de Deus do que é melhor é necessária, dado que ele é necessariamente onipotente, onisciente e perfeitamente bom. De fato, a sua solução mais bem conhecida para o problema da perfeição e liberdades divinas reconhece que se a escolha por parte de Deus do melhor é absolutamente necessária, então Deus não é livre em relação à criação. Na sua Teodiceia e na sua correspondência com Clarke, ele é cuidadoso ao distinguir a necessidade absoluta, a necessidade hipotética e a necessidade moral, argumentando que é moralmente necessário, mas não absolutamente necessário, que Deus escolha criar o melhor mundo. Para determinar se Leibniz pode resolver o problema da perfeição e da liberdade divinas, é importante examinar a sua distinção entre a necessidade moral e a absoluta e determinar se ele é bem-sucedido em escapar à acusação de que, em sua visão das coisas, é absolutamente necessário que Deus escolha criar o melhor.

Ao discutir esse assunto, será útil considerar o seguinte argumento:

1. Se Deus existe e é onipotente, perfeitamente sábio e bom, então ele escolhe criar o melhor de todos os mundos possíveis [Que Leibniz está comprometido com (1) segue-se (a) da sua visão de que Deus é determinado pelo melhor, e (b) da sua visão de que entre os mundos possíveis existe um único mundo melhor].
2. Deus existe e é onipotente, perfeitamente sábio e perfeitamente bom. [Leibniz endossa o Argumento Ontológico que pretende ser uma prova de (2)].

Portanto,

**3. Deus escolhe criar o melhor de todos os mundos possíveis.**

Leibniz deve negar que (3) é absolutamente necessário, pois o que quer que seja absolutamente necessário não pode ser logicamente de outra forma. Por isso, se (3) é absolutamente necessária, seria logicamente impossível Deus escolher criar qualquer outro mundo que não seja o melhor. Não seria uma questão contingente o fato de que Deus escolhe criar o melhor. Nem tampouco, é claro, Deus poderia ser livre ao escolher criar o melhor.

Leibniz sustenta que a escolha de Deus de criar o melhor é moralmente necessária, não absolutamente necessária.

É forçoso que Deus, por uma necessidade moral, faça as coisas de tal forma que não possa haver nada melhor: caso contrário [...] ele não ficaria satisfeito com a sua obra, ele se culparia pela sua imperfeição; e isso entra em conflito com a suprema felicidade da natureza divina (1710, p. 201)

O que significa então ser moralmente necessário que Deus escolha criar o melhor dos mundos possíveis? Parece claro que o seu significado é tal que, se Deus escolhesse criar menos do que o melhor, seguir-se-ia logicamente que lhe faltam sabedoria, bondade e poder. Na verdade, Leibniz diz que “fazer menos bem do que se poderia é carecer de sabedoria ou bondade”, que o entendimento mais perfeito “não pode deixar de agir de forma mais perfeita e, conseqüentemente, de escolher o melhor” (1710, p. 201). Considere novamente a proposição (1) no argumento acima. O que Leibniz diz sobre a necessidade moral implica que (1) é, em si mesmo, absolutamente necessária. Pois ele claramente sustenta que do fato de que um ser faz menos bem do que poderia logicamente fazer segue-se que o ser em questão carece de sabedoria ou bondade. E não se pode sustentar isso sem estar comprometido a sustentar que a conseqüente de (1) logicamente se segue da antecedente de (1) [Na verdade, a conseqüente de (1) logicamente segue-se da antecedente de (1) apenas se for absolutamente necessário que exista um melhor mundo possível. Leibniz pensa de fato que é absolutamente necessário haver um único melhor entre os mundos possíveis]. Ou seja, Leibniz está comprometido a sustentar que (1) é uma necessidade hipotética. Uma proposição do tipo “se...então”



é uma necessidade hipotética desde que a consequente logicamente se siga da antecedente. Naturalmente, o simples fato de que uma consequente em particular se segue logicamente de um certa antecedente – como, por exemplo, “João não é casado” logicamente se segue de “João é solteiro” – é insuficiente para tornar a consequente absolutamente necessária. Não é logicamente impossível que “João não é casado” seja falsa. Assim, embora a sua afirmação da necessidade moral de Deus de escolher criar o melhor comprometa Leibniz com a absoluta necessidade da proposição hipotética (1), em si esse compromisso ainda o deixa livre para negar que seja absolutamente necessário Deus escolher criar o melhor. Dois pontos adicionais mostram que ele não pode escapar à conclusão de que a escolha de Deus de criar o melhor é absolutamente necessária. Primeiro, a proposição (2) [Deus existe e é onipotente, perfeitamente sábio e perfeitamente bom], a antecedente de (1), é si absolutamente necessária. Já notamos que tanto Clarke quanto Leibniz estão comprometidos com a concepção de que (2) não é uma verdade contingente; é absolutamente necessária. Segundo, é uma regra da lógica que se uma proposição hipotética é, em si, absolutamente necessária, e a seu antecedente é também absolutamente necessária, então a sua consequente deve ser também absolutamente necessária. Assim, se (1) e (2) são absolutamente necessárias, também (3) deve ser absolutamente necessária. Uma vez que Leibniz está comprometido com a concepção de que (1) e (2) são absolutamente necessárias, parece que sua visão também o compromete com a ideia de que (3) é absolutamente necessária. [O primeiro Leibniz brincou com a negação da regra lógica de que o que logicamente se segue do que é absolutamente necessário é, em si, absolutamente necessário. Confira Adams (1994, cap. 1)].

Antes de nos voltarmos para a tentativa de Clarke de resolver o problema da perfeição e liberdade divinas, devemos observar que Leibniz frequentemente insiste que o ato da vontade deve ser livre no sentido de não ser exigido pelos motivos que lhe dão origem. A sua observação frequentemente reiterada sobre essa questão é a de que os motivos “inclinam sem tornar necessário” (L-C, p. 57). Essa posição parece conflitar com a visão que lhe atribuí: a de que o motivo mais forte no agente determina ao agente a escolha que ele faz. Sugere, em vez disso, que o agente tinha o poder de querer de outro modo, muito embora o motivo e as circunstâncias se mantenham inalteradas. Pois, como ele diz, os motivos não tornam necessário, mas apenas inclinam o agente a querer como quer. Mas isso não parece ser o que ele quer dizer por sua frase “os motivos inclinam sem tornar necessário”. Do seu ponto de vista, os motivos e as circunstâncias tornam necessário o ato da

vontade no sentido de que é lógica ou causalmente impossível que tais motivos e circunstâncias se verifiquem e o ato da vontade não ocorra. A alegação de Leibniz de que elas não tornam necessário o ato da vontade quer dizer apenas que o ato da vontade em si não se torna com isso algo que é absolutamente necessário [Para uma descrição mais detalhada desta interpretação do dito de Leibniz, “os motivos inclinam, mas não tornam necessário”, (*vide* PARKISON, 1970, p. 50-53)]. Ou seja, ele simplesmente está assinalando que, muito embora haja uma conexão necessária entre o motivo e o ato da vontade, isso não quer dizer que o ato da vontade não possa ser ele mesmo contingente. Como vimos acima, o fato de Deus ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom torna necessário que Deus escolha o que é melhor. Contudo, o fato de haver uma conexão necessária entre o seu ser perfeito e a sua escolha do melhor não implica que a sua escolha do melhor é absolutamente necessária. Leibniz registra esse ponto (de forma um tanto inexata) ao dizer que os motivos de Deus “inclinam sem tornar necessária” a sua escolha do melhor. Não nos devemos deixar enganar por essa frase ao ponto de pensar que ele sustenta que a conexão entre o seu ser perfeito e sua escolha do melhor é algo menos que absolutamente necessária. E quando então notamos que o ser perfeito de Deus é absolutamente necessário, a regra lógica dita a conclusão de que a sua escolha do melhor é ela mesma absolutamente necessária. Sendo assim, podemos concluir que a escolha de Deus em criar o melhor não é livre; é absolutamente necessária.

### **3. O problema de Clarke com a liberdade divina: o poder de escolher de outra forma é requerido pela liberdade**

Em contraste com Locke, que caracterizou a liberdade como o poder de realizar a ação que escolhemos (queremos) fazer, deixando a própria escolha (a volição) se tornar causalmente necessária pelos motivos do agente, Clarke localiza a liberdade diretamente no nível da escolha de agir ou não agir: “[...] a essência da liberdade consiste em [uma pessoa] ter um poder contínuo de escolher se deve agir ou renunciar-se a não agir” (1738, p. 101). A implicação da posição de Clarke é que autonomia (liberdade) seria impossível caso as escolhas de uma pessoa fossem causalmente provocadas por seus motivos ou desejos. Pois se a escolha de uma pessoa por agir se tornar causalmente necessária por estados anteriores do seu corpo ou da sua mente, então no momento daquela escolha não estava em poder do agente escolher não agir. Para Clarke, é um assunto secundário se o

agente é capaz de realizar sua escolha. De fato, como ele diz, um prisioneiro acorrentado é livre para querer partir ou para querer permanecer. O fato de que ele não pode ter êxito em executar sua escolha não o priva do poder de escolher (Presumivelmente, ele consentiria que aquele que sabe estar acorrentado possa bem ver a inutilidade de escolher partir e, portanto, não exercer o seu poder de escolher). Claro, visto que Deus é onipotente, seu poder de realizar uma ação que ele escolha é ilimitado. Mas a nossa questão é se Deus tem em seu poder de escolha abster-se de seguir o que sabe ser o melhor curso de ação. Se lhe faltar esse poder, segue-se da concepção de Clarke sobre liberdade que Deus não escolhe livremente o melhor curso de ação. De fato, seguir-se-ia neste caso para Clarke que Deus é totalmente passivo e não um agente em absoluto. Também se seguiria para Clarke que não faria nenhum sentido louvar ou render graças a Deus por escolher o melhor curso de ação. Devemos ver como Clarke tenta evitar a necessidade absoluta de Deus escolher de acordo com seu conhecimento do que é o melhor curso de ação.

A visão geral de Clarke é suficientemente clara. Ele distingue entre o intelecto (entendimento) e a vontade. É função do entendimento determinar qual curso de ação seguir. É função da vontade (o poder que temos de fazer isso ou aquilo) iniciar a ação especificada pelo entendimento. Todavia, uma coisa é chegar, por deliberação, ao juízo de que fazer uma determinada coisa é o melhor, e outra bem diferente é escolher (querer) fazer tal coisa. Uma vez que um juízo encerra o processo de deliberação sobre o que fazer, Clarke e outros referem-se a isso como “o último juízo do entendimento”. É o juízo que encerra a deliberação e é seguido pelo ato da vontade de realizar (ou de não realizar) a ação especificada no juízo. Muitas vezes, nossos motivos e desejos são suficientemente claros e fortes para necessitar causalmente o juízo sobre o que fazer. Nenhum outro juízo é possível nas circunstâncias. Em suma, não pode haver nenhuma liberdade em absoluto com relação ao juízo sobre que ação realizar. Do ponto de vista de Clarke, a liberdade entra em cena apenas quando a vontade escolhe agir ou não agir de acordo com o juízo do entendimento. Assim, quando existe para Deus um melhor curso de ação para executar, o seu juízo do que é o melhor curso a seguir é absolutamente necessário, segundo Clarke. Mas a escolha de Deus de agir de acordo com o que seu entendimento aprova é completamente livre; ele sempre tem o poder de escolher de outra forma.

Deus necessariamente sempre discerne e aprova o que é justo e bom, e não pode fazer de outro modo: mas ele sempre age ou faz livremente o que é justo e bom; ou seja, tendo, ao mesmo tempo, o completo poder natural ou físico de agir diferentemente. (1978, IV, p. 717)

É instrutivo contrastar o ponto de vista de Clarke sobre a liberdade com uma corrente de pensamento na teologia cristã, que remonta no mínimo até época de Agostinho, segundo a qual os santos nos céus são aperfeiçoados em tal grau que eles não apenas não pecam, mas são incapazes de pecar, uma perfeição que é encontrada em Deus e nos anjos. Em nosso estado terreno temos a liberdade de nos apartar do bem e fazer o mal, mas na vida futura teremos um tipo superior de liberdade, uma liberdade que não inclui a capacidade de fazer o mal. Diz Agostinho:

Pois a primeira forma de livre-arbítrio recebida pelo homem quando foi criado como um justo consistia na habilidade de não pecar, mas também na habilidade de pecar; ao passo que esta última forma de livre-arbítrio será superior na medida em que ele não será capaz de pecar. Essa, com efeito, não será uma habilidade natural, mas o dom de Deus dom. Porque uma coisa é ser Deus, uma outra é ser partícipe de Deus. Por natureza, Deus não pode pecar, mas quem participa de Deus recebe esta incapacidade de Deus. (2017, 22.30.3)

Em seu livro, *A Philosophical Inquiry Concerning Human Liberty*, Anthony Collins havia apelado para essa corrente de pensamento para apoiar o seu ponto de vista de que a liberdade não requer qualquer a capacidade de escolher ou agir de outra forma. Clarke escreveu uma resposta bastante devastadora ao livro de Collins. No decurso de sua resposta a Collins, encontramos a seguinte observação:

Nem os santos, nem os anjos, nem o próprio Deus, têm em qualquer medida menos liberdade devido à perfeição de sua natureza: porque não existe nenhuma conexão entre o poder físico de ação e a perfeição de juízo que não é ação (duas coisas que o autor

constantemente confunde). Deus julga o que é correto e aprova o que é bom por uma necessidade física da natureza, na qual a necessidade física, toda noção de ação é necessariamente excluída. Mas fazer o que é bom é inteiramente devido a um princípio ativo, no qual está essencialmente incluída a noção de liberdade. (1978, IV, p. 731)

Claramente, Clarke rejeita essa corrente de pensamento na teologia cristã. Ele concede que os santos no céu não têm mais qualquer desejo de pecar e não têm prazer nisso. De fato, pode ser absolutamente certo que, com desejos purificados e um juízo aperfeiçoado, eles sempre farão livremente o que é certo (Ver 1738, p. 124). E isso será uma enorme diferença da vida na terra, onde frequentemente somos tentados a pecar por maus desejos e juízos errados. Mas o que não pode se dar é que os santos ou os anjos, ou mesmo Deus a propósito, deixe de ter a capacidade ou o poder de escolher fazer o que não é certo. Pois então, eles não seriam livres para escolher e fazer o que é certo. Perder a capacidade de fazer de outro modo é perder a capacidade de escolher livremente, e se alguém perde essa capacidade, deixa por completo de ser um agente.

Podemos começar a compreender a dificuldade na visão de Clarke sobre a liberdade divina ao considerar as perfeições de Deus e as suas implicações para a questão relativa a poder ele livremente escolher fazer o mal. Clarke vê de pronto que se um ser onisciente e perfeitamente bom houvesse de livremente escolher fazer algum mal, deixaria com isso de ser perfeitamente bom. E deixaria de ser perfeitamente bom mesmo se, como não poderia acontecer no caso de Deus, fosse impedido de realizar o mal que escolheu fazer. Pois a livre escolha de fazer o mal é, em si, inconsistente com continuar a ser um ser onisciente e perfeitamente bom. Um ser que escolhe livremente fazer o que ele saber ser um mal, deixa de ser um ser perfeitamente bom. Assim, se Deus houvesse de livremente escolher fazer um ato mau, ele deixaria de ser perfeitamente bom. Em resumo, não é logicamente possível que Deus livremente escolha fazer o mal e continue a ser perfeitamente bom. Ora, visto que Clarke concorda com Leibniz que Deus existe necessariamente e necessariamente é onipotente, onisciente e perfeitamente bom, podemos avançar para a conclusão mais simples de que é não logicamente possível que Deus livremente escolha fazer o mal. Não é logicamente possível porque é inconsistente com o que é logicamente necessário: a existência de um ser (Deus) que é

necessariamente onipotente, onisciente e perfeitamente bom.

Um atributo essencial de um ser é um atributo que o ser necessariamente possui. Clarke sustenta que as perfeições morais da divindade são aspectos essenciais da natureza divina. “[...] a justiça, a bondade e todos os outros atributos morais de Deus são tão essenciais à natureza divina quanto o são os atributos naturais como a eternidade, a infinitude e semelhantes.” (1738, p. 120).

Agora considere-se a seguinte questão: Deus em algum momento livremente escolhe não fazer o mal? Penso que podemos ver que a própria posição de Clarke o compromete com uma resposta negativa a esta pergunta. Pois Deus livremente escolhe não fazer algo somente se estiver ao seu alcance escolher fazer aquela coisa – escolher livremente, insiste Clarke, logicamente requer o poder de escolher fazer outra coisa. Mas não pode estar ao alcance de ninguém fazer uma certa escolha se for logicamente impossível que a pessoa faça aquela escolha (se não existe nenhum mundo possível no qual uma pessoa faça uma certa escolha, não pode se dar o caso de que a pessoa, não obstante, tenha ao seu alcance a possibilidade de fazer essa escolha. Portanto, uma vez que é logicamente impossível para Deus escolher fazer o mal, não está ao alcance de Deus escolher fazer o mal. E uma vez que não está ao alcance de Deus fazer o mal, não pode se dar o caso de que a escolha de Deus de não fazer o mal seja uma escolha livre. Se Deus escolhe não fazer o mal, então ele escolhe por necessidade, e não livremente. E sendo assim, não faz sentido agradecermos a Deus, ou ser-lhe gratos, por escolher não fazer o mal. Ele não poderia ter escolhido de outra forma.

Visto que a afirmação de que Deus não escolhe livremente não fazer o mal é bastante central para examinar as opiniões de Clarke sobre a perfeição e liberdade divinas, será útil considerar outro argumento para a apoiar.

1. Se  $p$  logicamente implica  $q$ , e  $q$  é falso, está ao alcance de um agente ocasionar  $p$  somente se estiver no poder do agente ocasionar  $q$ . [Para uma defesa desse princípio, vide HASKER, p. 96-115]
2. Que Deus escolha fazer o mal logicamente implica que Deus não é perfeitamente bom.
3. É falso que Deus não seja perfeitamente bom.

portanto,

4. Se estar ao alcance de Deus ocasionar que ele escolha fazer o mal, então está ao seu alcance fazer com que ele não seja perfeitamente bom (de 1, 2 e 3)
5. Não está ao alcance de Deus fazer com que ele não seja perfeitamente bom.

portanto,

6. Não está ao alcance de Deus escolher fazer o mal.

portanto,

7. Se Deus escolhe não fazer o mal, Deus escolhe não fazer o mal por necessidade, e não livremente.

Antes de examinarmos duas tentativas de Clarke de evitar quaisquer limitações no âmbito da liberdade divina, consideremos se está ao alcance de Deus escolher contrariamente ao que ele julga ser o melhor. Claramente, Deus não pode escolher fazer o mal. Mas escolher o contrário do que se julgou ser o melhor é mau ou moralmente errado somente se escolher fazer que se julgou ser o melhor for moralmente obrigatório. Afirmar que é moralmente obrigatório ignora a possibilidade real de que escolher o que é melhor é supererrogatório, ou seja, algo que é requerido pelo dever. Existem escolhas que são boas de fazer, mas não são requeridas como nosso dever. Seria um equívoco, portanto, inferir a incapacidade de Deus de escolher agir de modo contrário ao que ele julga ser o melhor a partir da sua incapacidade de escolher fazer o mal. No entanto, parece ser de fato logicamente impossível que a perfeita bondade escolha agir de modo contrário ao que é melhor. E essa parece ser a opinião do próprio Clarke sobre o assunto. Assim, ele afirma que “embora Deus seja um agente perfeitamente livre, mesmo assim ele não deixar de fazer sempre o que é melhor e mais sábio no todo”(1738, p. 120-121). Escolher agir de outro modo, Clarke pensa, é agir de modo contrário à perfeita sabedoria e bondade.

Como Clarke tentar evitar a conclusão de que a perfeita bondade de Deus impede que ele seja livre em muitas das suas escolhas? A sua estratégia geral para lidar com dificuldade consiste em distinguir dois tipos de necessidades: moral e física. Se um estado ou evento fisicamente necessita de outro estado ou evento, então o segundo evento ou estado não pode ocorrer livremente. Assim, ele diria que colocar um peso maior no lado esquerdo de uma balança precisamente calibrada,

torna fisicamente necessário movimentar o lado esquerdo da balança para baixo. Aqui, mesmo se a balança fosse dotada de consciência, não haveria nenhuma possibilidade de a balança mover-se livremente para baixo no lado esquerdo, pois a balança não tem o poder de fazer outra coisa senão mover-se para baixo no lado esquerdo. Para ilustrar o outro tipo de necessidade, ele oferece o exemplo da promessa de Deus num determinado dia de que ele não destruirá o mundo. A promessa torna moralmente necessário que Deus se abstenha de destruir o mundo naquele dia em particular. Mas, diz Clarke, seria absurdo pensar que nesse dia, portanto, faltava a Deus tinha o poder físico de destruir o mundo.

O cumprimento da sua promessa por parte de Deus é sempre consequência de sua realização: Contudo, não existe conexão entre elas, como ocorre entre uma causa e um efeito. Pois a única causa física ou eficiente do cumprimento é seu poder ativo, não a sua promessa. (1978, IV, p.9).

O ato de Deus de abster-se de destruir o mundo naquele dia é moralmente necessário e livre. Pois Deus mantém o poder físico de destruir o mundo naquele dia e, também, não pode (moralmente falando) quebrar sua promessa.

O problema com essa solução é que ela não enfoca o ato particular de escolher quebrar a sua promessa. Se a aceitamos, como parece que devemos fazer no caso de Deus, que é logicamente impossível que Deus escolha quebrar a sua promessa solene, então segue-se que não está ao alcance de Deus quebrar a sua promessa solene. Com efeito, a escolha de Deus de quebrar a sua promessa solene é para Deus privar-se da sua perfeição absoluta. E, claramente, não é logicamente possível que Deus deixe de ser absolutamente perfeito.

Numa passagem reveladora, Clarke parece reconhecer que existem algumas escolhas que não recaem dentro do poder de Deus porque elas logicamente implicariam a destruição das suas perfeições essenciais. Ele começa a passagem observando que existem relações necessárias entre as coisas, relações que Deus conhece eternamente. Com isso ele quer dizer que alguns estados de coisas são necessariamente melhores que outros estados de coisas (por exemplo, existirem seres inocentes que não sofrem eternamente é necessariamente melhor que existir seres inocentes que sofrem eternamente). Por conhecer essas relações necessárias, Deus conhece as escolhas requeridas pela sua perfeita sabedoria e bondade.



Considerando que Deus não pode senão escolher agir sempre de acordo com esse conhecimento, ele prossegue:

Sendo tão verdadeiramente impossível para um tal agente livre, que é absolutamente insuscetível de ser enganado ou depravado, escolher, ao agir contrariamente a tais leis, destruir as suas próprias perfeições, quanto o é para a existência necessária ser capaz de destruir o seu próprio ser. (1738, p. 122)

Ele, então, tira a conclusão óbvia.

Disso, então, segue-se que, embora Deus seja tanto perfeitamente livre quanto infinitamente poderoso, ainda assim ele não pode de modo algum fazer qualquer coisa que seja má. A razão disto também é evidente. Porque, como é manifesto, um poder infinito não pode estender-se a contradições naturais, que implicam uma destruição daquele mesmo poder pelo qual elas devem ser eleitas, assim também não pode ser estendida a contradições morais, que implicam a destruição de alguns outros atributos, como necessariamente pertencentes à natureza divina enquanto poder. Já mostrei que a justiça, a bondade e a verdade são necessárias em Deus; e até de modo tão necessário quanto são o seu poder, o seu entendimento e o seu conhecimento da natureza das coisas. É, portanto, tão impossível e contraditório supor que sua vontade venha a escolher fazer qualquer coisa contrária à justiça, à bondade e à verdade quanto o é supor que o seu poder seria capaz de fazer qualquer coisa inconsistente com o seu poder (1738, p.122)

A conclusão implicada por essas considerações é que a liberdade de Deus é limitada pela sua perfeita bondade. Se a escolha de fazer algo exclui a possibilidade de que ele seja perfeitamente bom, então não está ao seu alcance escolher fazer tal coisa. Ele necessariamente, e não livremente, escolhe não fazer aquela coisa.

Essa é a conclusão enunciada acima. Clarke, porém, rejeita essa conclusão, insistindo, em vez disso, que a liberdade de Deus não é diminuída no mínimo que seja.

Não é diminuição de poder não ser capaz de fazer coisas que não são objetos de poder. E não é, de modo semelhante, nenhuma diminuição seja de poder, seja de liberdade ter uma retidão de vontade tão perfeita e inalterável a ponto de nunca ser possível escolher fazer algo inconsistente com essa retidão (1738, p. 122).

A nossa pergunta final é se Clarke pode ser bem-sucedido na defesa dessa resposta. Como está claro, a resposta depende da analogia entre ser perfeitamente poderoso (onipotente) e ser perfeitamente livre. O seu argumento pode ser entendido como segue. Existem algumas coisas que Deus não pode fazer. Ele não pode fazer um círculo quadrado. Nem tampouco pode escolher fazer o mal. No primeiro caso, ele fazer um círculo quadrado é impossível porque a ideia de um círculo quadrado é contraditória. No segundo caso, a contradição está na ideia de um ser perfeitamente bom escolher fazer o mal. Visto que uma contradição está envolvida em cada caso, sustenta-se que o poder de Deus não se estende nem a fazer um círculo quadrado, nem a escolher fazer o mal. Pois o poder de Deus só se estende para o que não é contraditório que um ser maximamente perfeito faça. Clarke então afirma que o fato de que o poder de Deus não se estende a fazer um círculo quadrado ou escolher fazer o mal não implica diminuição de seu poder. E, por analogia, ele infere que isso também não implica qualquer diminuição da liberdade de Deus.

Suponha-se que concordemos que a incapacidade de Deus de escolher fazer o mal não é uma diminuição do seu poder. Também pode ser verdade que a sua incapacidade de escolher fazer o mal não é uma diminuição da sua liberdade? Não. Na explicação de Clarke sobre a natureza da liberdade, o poder de escolher o contrário é necessário para que a escolha seja livre. Portanto, se não está ao alcance de Deus escolher fazer o mal, Deus não livremente escolhe não fazer o mal. E se não está ao alcance de Deus escolher agir ao contrário do que é melhor, Deus não escolhe livremente fazer o que é melhor. Talvez Clarke possa salvar a onipotência de Deus ao dizer que o seu poder não se estende a atos inconsistentes com qualquer um dos seus atributos essenciais. Mas isso não deixará intacta a sua liberdade perfeita. Enquanto lhe faltar o poder de escolher fazer o mal, falta-lhe a

liberdade de escolher não fazer o mal. E enquanto lhe faltar o poder de escolher de modo contrário ao que é melhor, falta-lhe a liberdade de escolher o que é melhor. Não importará se essa falta de poder resultar de uma deficiência no seu poder ou do fato de que o seu poder não se estende a tais escolhas. Clarke poderia conseguir remendar essa situação mudando a sua explicação da natureza da liberdade: declarando, em vez disso, que se escolhe livremente apenas no caso de se ter o poder de escolher de modo contrário desde que o poder infinito se estenda à escolha de agir de outro modo. Essa medida evitará a conclusão imediata de que Deus não escolhe livremente fazer o melhor. Pois Clarke defende que o poder infinito de Deus não se estende a escolher de modo contrário ao que ele saber ser o melhor. Mas, visto que a escolha por parte de Deus de fazer o que é melhor é absolutamente necessária para Deus, somos deixados sem qualquer razão para insistir que a sua escolha é realmente livre. Nem tampouco somos deixados com qualquer razão para agradecer a Deus ou ser-lhe grato por escolher e agir de acordo com o seu conhecimento sobre o que é melhor. Assim, o corajoso esforço de Clarke para conciliar a liberdade perfeita de Deus com a sua perfeita bondade não é bem-sucedida.<sup>33</sup>

#### 4. Deus pode ser livre no tocante a causar a sua própria natureza?

Partindo do pressuposto de que Deus (o ser supremamente perfeito) existe e que existe um mundo melhor passível de ser criado, parece que Deus não é nem livre para não criar um mundo, nem livre para criar um mundo de menor valor do que o melhor mundo passível de ser criado. Na realidade, parece que Deus necessariamente criaria o melhor dos mundos que pudessem ser criados, deixando-nos sem qualquer base para render-lhe graças ou louvá-lo por criar o mundo que criou. Pois, dado que Deus existe e que existe um mundo melhor passível de ser criado, a “natureza” de Deus como um ser onipotente, onisciente, e perfeitamente bom exigiria que ele criasse tal mundo melhor. Fazer menos que o melhor que ele poderia – criar o mundo melhor – seria inconsistente com o fato de ele ser o ser

---

<sup>33</sup> A maior parte desse material, nas seções 1 a 3, é retirada (com permissão) de meu artigo: ROWE, W. Clarke and Leibniz on Divine Perfection and Freedom. **Enlightenment and Dissent**, (Special Issue on Samuel Clarke), n. 16, p. 60-82, 1997.

perfeito que ele é. Mas e se, por mais estranho que possa parecer, Deus fosse causalmente responsável por ter a natureza perfeita que ele tem? E se Deus criou sua natureza, e, em virtude de tê-la criado, é assim causalmente responsável por sua própria natureza? Tal visão, se estiver correta, poderia oferecer uma saída para o problema da liberdade divina. Pois o problema parece repousar na suposição plausível de que nenhum ser é, ou pode ser, responsável pela natureza que tem. E, dado que essa suposição seja correta, o que logicamente se segue do fato de Deus possuir a natureza que ele possui (ser supremamente perfeito), ou seja, criar o melhor mundo possível, não pode depender mais dele, ser algo pelo que ele é responsável, do que o faz a sua natureza como um ser supremamente perfeito, algo pelo que ele é responsável. Porém, contra essa suposição, Thomas Morris (1987) argumentou que Deus criou a sua natureza e, portanto, é causalmente responsável pela sua natureza. Suponha-se que Morris esteja certo: que Deus é responsável por sua própria natureza. Pois bem, visto que Deus é responsável pela sua natureza, ele pode então ser responsável pelo que é exigido por sua natureza. Em suma, Deus pode ser responsável pela criação do mundo melhor. Portanto, parece importar se Deus é responsável por ter a natureza que tem.

Naturalmente, no sentido lato da expressão “a natureza de uma pessoa”, alguém pode ser responsável por sua natureza, ou ao menos por parte dela. Uma pessoa com uma disposição naturalmente amigável para com estranhos pode ter desempenhado um papel ao desenvolver a sua “natureza” para que fosse amigável para com outros. Mas ninguém, ao que parece, é responsável por ser o tipo básico de entidade que é – um ser humano, por exemplo. Assim, até mesmo Deus, conforme se pensa, não é causalmente responsável por sua natureza básica – o fato de ele ser onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Naturalmente, diferente dos humanos, Deus, se ele existe, não herda a sua natureza de seres anteriores. Pois Deus é eterno e não gerado por outros deuses. Desde a eternidade este ser não criado tem sido onipotente, onisciente e perfeitamente bom. Essas propriedades constituem a sua natureza intrínseca. Assim, parece que ninguém, incluindo Deus, poderia ser causalmente responsável pelo fato de Deus ter as propriedades básicas que são constitutivas de sua natureza. Contudo, contra esse ponto de vista, Thomas Morris argumentou que não há nada de objetável do ponto de vista lógico ou metafísico quanto ao fato de Deus criar e, portanto, ser causalmente responsável pela sua própria natureza básica. No entanto, ele na verdade deseja evitar ter de afirmar que Deus é a causa de si mesmo. Como ele diz, “a própria ideia de autocausação ou autocriação é quase universalmente caracterizada como absurda,

incoerente ou pior”. O que Morris quer dizer aqui é que, embora seja absurdo pensar que Deus cause a sua própria existência desde toda a eternidade, não é absurdo, a seu juízo, supor que Deus (1) faça com que existam propriedades tais como a onipotência, a onisciência e a perfeita bondade, e (2) faça com que ele próprio possua essas propriedades eternamente.

Na proposta de Morris, diz-se que Deus é a causa de algo (a sua natureza) sem a qual Deus não pode existir de modo algum. Mas pode parecer impossível que qualquer ser seja causa de alguma coisa (a sua natureza) sem a qual esse mesmo ser não pode existir. Portanto, pode parecer impossível que Deus seja causalmente responsável pela sua natureza. Além disso, (para enfatizar novamente esse ponto), visto que a natureza de Deus consiste das suas propriedades essenciais, propriedades que ele deve ter para poder existir, parece absurdo até mesmo sugerir que Deus é causalmente responsável por essas propriedades e por sua posse delas mesmas. Morris responde essas objeções observando que Deus existe necessariamente e que, portanto, sempre tem as suas propriedades essenciais. Assim, não deveríamos pensar que Deus poderia existir sem a sua natureza e que depois cause as propriedades que constituem sua natureza (a bondade absoluta, o poder absoluto e o conhecimento absoluto) e faça com que ele próprio as possua. No entanto, Morris afirma que o fato de que Deus pode existir apenas se a sua natureza também existir não impede que Deus seja causalmente responsável pela sua natureza. Ele simplesmente é sempre causalmente responsável por essas propriedades e pela sua posse essencial delas. Como Morris diz: “Parece simplesmente que não há nada de objetável do ponto de vista lógico ou metafísico quanto a Deus criar a sua própria natureza” (MORRIS, p. 48).

Suponha que Morris esteja correto nessa questão, que Deus é criativamente responsável pela existência de propriedades, relações, verdades matemáticas, verdades lógicas, estados necessários de coisas, estados possíveis de coisas, etc. No entanto, pode ainda assim ser verdade que o fato de Deus causar a sua natureza não tenha por si mesmo dependido de Deus. Pois, segundo a visão de Morris, embora Deus crie toda a estrutura da realidade, não dependia de Deus criar a estrutura que ele criou ou alguma outra estrutura, ou mesmo não criar qualquer parte da estrutura que ele criou. Deus nunca teve a escolha de criar essa estrutura ou qualquer parte dela, pois, nas palavras de Morris, “a criação de Deus da estrutura da realidade é tanto eterna quanto necessária – nunca foi, nunca será e não poderia ter sido diversa do que é” (MORRIS, p.170). Claramente, se a criação de Deus da estrutura da realidade nunca poderia ter sido outra que não essa, então Deus nunca

teve qualquer escolha quanto a criar a estrutura da realidade. Ele a criou por necessidade, e não livremente.

Morris está muito consciente da dificuldade observada. Sua resposta é rápida e direta ao ponto. Referindo-se à criação por Deus da estrutura da realidade, ele escreve:

Mas existe um sentido, um sentido diferente, no qual ela mesma pode ser considerada livre. É uma atividade que é consciente, intencional e não é constrangida nem compelida por qualquer coisa existente independentemente de Deus e do seu poder causalmente eficaz. A necessidade da sua criação não é imposta a ele de fora, mas é antes uma característica e um resultado da natureza da sua própria atividade, que é uma função do que ele é (MORRIS, p. 170-171).

Aparentemente, Morris reconhece que o sentido primário no qual um agente é livre para executar uma ação exige que o agente (a) poderia ter se abster de realizar aquela ação, ou (b) poderia ao menos ter se abster de causar a sua decisão de realizar aquela ação. E é esse sentido de ser livre em realizar uma ação que constitui uma condição necessária para uma agente ser moralmente responsável por uma ação que ele realize. (Morris compartilha a opinião aqui manifesta: que a ideia libertária de liberdade é essencial para a responsabilidade moral.)

No sentido primário de “ser livre para realizar uma ação” – o sentido requerido para a responsabilidade moral (segundo a posição libertária de responsabilidade moral) – o poder de não ter causado a decisão de agir é necessário, pois sem esse poder, o agente não tem controle sobre a realização de uma ação. Não cabe ao agente determinar se ele causa ou não sua decisão e subsequente ação. E sem tal poder por parte de Deus com respeito à sua “criação” da estrutura da realidade, não faz nenhum sentido agradecer ou louvar a Deus por ter criado essa estrutura eterna. Apenas em um sentido Pickwickiano poderíamos ver Deus como “moralmente responsável” pela criação da estrutura da realidade. Isso não significa nega a distinção que Morris estabelece entre Deus e as verdades necessárias que constituem a estrutura da realidade. Deus é causalmente ativo de um modo que uma verdade necessária, tal como o exemplo dado por Clarke – existirem seres inocentes que não sofrem eternamente é necessariamente melhor que

existirem seres inocentes que de fato sofrem eternamente – não é. Porém, apesar de tudo o que Morris diz sobre o assunto, Deus não tem escolha exceto a de formar o pensamento de que existirem seres inocentes que não sofrem eternamente é necessariamente melhor que existirem seres inocentes que sofrem eternamente. E Deus não tem escolha exceto reconhecer a verdade desse pensamento. Nenhuma dessas ações da parte de Deus – ter tal pensamento, reconhecer a sua verdade – depende mais de Deus do que depende de uma folha ser movida ou não quando o vento sopra sobre ela. Nem a folha nem Deus tem qualquer escolha nesse caso.

Morris acredita que Deus pode ser a causa de sua própria natureza. Ele quer dizer por isso que Deus é tanto a causa das propriedades (onisciência, onipotência e perfeita bondade) quando a causa de Deus ter aquelas propriedades. Na verdade, Morris sustenta que Deus é causa de todos os elementos constituintes da estrutura da realidade. Além do mais, Morris está bem consciente de que Deus não tem controle nem sobre o fato de ele causar as propriedades divinas nem sobre o fato de ele ter aquelas propriedades. O sentido primário no qual dizemos que um agente é livre ao fazer algo exige que no momento em que ele o fez, o agente poderia ter evitado fazer o que fez ou pudesse ter evitado causar a sua decisão de fazer aquela coisa. É esse sentido de ter controle que muitos filósofos consideram ser essencial para que um agente seja moralmente responsável por sua decisão e ação. [Ignoro aqui os casos de “responsabilidade derivativa”, em que um agente livre e conscientemente se coloca numa situação em que há uma causa para que queira fazer X e ele não pode abster-se de fazer X. Nesses casos, num sentido derivativo, pode-se dizer que o agente é moralmente responsável pelo que ele agora deve fazer, pois o agente livremente coloca-se em circunstâncias que ele sabia que exigiriam o seu ato]. E é porque Deus não é livre (no sentido requerido para responsabilidade moral) quando ele realiza ações exigidas pelas suas perfeições absolutas que não faz sentido agradecer-lhe ou louvá-lo por fazer essas ações. Todavia, é verdade, como Morris assinala, que o fato de Deus não ter escolha nem sobre criar a estrutura da realidade nem sobre ter as propriedades de poder absoluto, conhecimento e bondade, não resulta de outra coisa que lhe imponha essa estrutura e propriedade. E isto parece distinguir Deus da folha que não tem escolha sobre como se mover quando o vento sopra. A necessidade do movimento da folha é-lhe imposta por outra coisa (o vento). A necessidade de Deus fazer o que é melhor é imposta pela natureza de Deus, o fato de ele ser perfeitamente bom, algo que é interno a Deus e algo que, segundo a explicação de Morris, o próprio Deus causa, mas não teve escolha quanto a causar. Assim, ao contrário da folha ao ser movida

por outra coisa (o vento), Deus, podemos dizer, faz necessariamente o que é melhor porque, dada sua natureza perfeita, ele não pode fazer outra coisa que não seja o melhor. E embora Deus cause a sua posse eterna da sua natureza perfeita, ele não teve escolha quanto a causar eternamente a sua própria perfeição. Considere a questão: será que Deus tem mais escolha ao fazer o que é melhor do que a folha, se ela fosse dotada de consciência, teria quanto a se mover quando o vento sopra? É claro que a resposta deve ser “não”. Pois cada um faz necessariamente o que faz como um resultado de fatores sobre os quais nenhum dos dois tem controle. E sendo assim, pode ser que Deus não seja mais moralmente responsável por escolher fazer o que é melhor do que a folha o é ao mover-se quando o vento sopra. Mesmo assim, a perspectiva que Morris apresenta é um acréscimo significativo à literatura sobre o problema da liberdade divina.

## **5. Alternativas à criação do melhor mundo possível**

Em um ensaio importante e influente, Robert Adams argumenta que mesmo se existisse um mundo melhor passível de ser criado, Deus não precisa criá-lo. Ele supõe que o mundo que Deus cria contém criaturas cada uma das quais é tão feliz quanto em qualquer mundo possível em que exista. Além disso, nenhuma criatura neste mundo é tão infeliz que seria melhor se ela não tivesse existido. Adams, então, supõe que existe algum outro mundo possível com criaturas diferentes que excedem este mundo em seu grau de felicidade, um mundo que Deus poderia ter criado. Assim, Deus criou um mundo com um grau menor de felicidade do que ele poderia ter criado. Deus agiu mal com alguém ao criar este mundo? Adams argumenta que Deus não pode ter enganado as criaturas no outro mundo possível, pois seres meramente possíveis não têm direitos. Nem tampouco ele pode ter enganado as criaturas no mundo que ele criou, pois suas vidas não poderiam ser tornadas mais felizes. Adams observa que Deus teria feito alguma coisa errada em criar este mundo se o seguinte princípio fosse verdadeiro.

É errado conscientemente causar a existência de um ser menos excelente do que se poderia ter causado.  
(ADAMS, 1972, p. 329)



Mas este princípio, argumenta Adams, está sujeito a contraexemplos. Pais não fazem nada de errado, ele assinala, quando se abstém de tomar drogas que resultariam numa estrutura genética anormal para os seus filhos, mesmo que tomar as drogas fosse resultar na existência de crianças que são sobre-humanas tanto em inteligência quanto em perspectivas de felicidade. Em contraposição ao princípio incorreto que acabou de ser citado, Adams efetivamente apoia o princípio mais plausível:

É errado que seres humanos causem, de modo consciente e voluntário, a procriação de uma prole de pais humanos que seja notavelmente deficiente, em comparação com seres humanos normais, em matéria de capacidade mental e física (ADAMS, 1972, p. 330).

Partindo destas observações sensatas acerca do que seria certo ou errado que seres humanos fizessem ao gerar uma prole, Adams infere que Deus não estaria fazendo algo de errado ao causar a existência de seres humanos que são menos excelentes do que os que poderia ter feito existir. Mas antes de aceitarmos esta inferência, devemos notar uma diferença importante entre a situação de Deus ao considerar a criação de seres humanos e a situação de pais que consideram a possibilidade de tomar drogas para causar a existência de filhos que sejam sobre-humanos tanto em inteligência quanto em perspectivas de felicidade. Neste último caso, há um contexto herdado de crianças existentes que são geradas de modos normais e que estabelecem o que é normal com relação à inteligência humana e às perspectivas de felicidade. Face a este contexto estabelecido tanto dos modos normais de gerar filhos quanto ao que é normal em matéria de inteligência e perspectivas de felicidade, é inteiramente sensato concluir que os pais não se encontram sob nenhuma obrigação de gerar crianças não-normais que sejam sobre-humanas tanto em matéria de inteligência quanto de perspectivas de felicidade. Mas ao criar as criaturas humanas é o próprio Deus que estabelece qual será a norma da inteligência humana e quais serão as perspectivas de felicidade. Não há nenhuma norma já existente da qual Deus possa escolher desviar-se, seja ao criar seres que sejam sub-humanos, seja ao criar seres que sejam sobre-humanos em matéria de inteligência e de perspectivas de felicidade. E se supusermos que há um limite superior e um limite inferior para a inteligência e a felicidade humanas, a questão passa a ser se Deus estaria fazendo algo de errado ao criar seres humanos cujas perspectivas de inteligência e felicidade são um tanto baixas, ou que estejam

numa mediania, dado que ele poderia ter criado outros seres humanos com perspectivas de um nível consideravelmente mais elevado de inteligência e felicidade. Concedemos o ponto de que Deus pode não ter feito nenhum mal aos seres humanos que ele de fato criou, visto que, como Adams supõe, eles não poderiam ter sido criados com perspectivas em nada maiores de uma vida boa e feliz. Mas continua sendo difícil entender como Deus estaria justificado ao criar criaturas cujas perspectivas de uma boa vida são, como ele sabe, mediócras em comparação com as de outras criaturas da mesma espécie cujas perspectivas de uma boa vida são, como ele sabe, muito maiores – visto que tal conhecimento é tudo o que pode haver de relevante para a decisão de Deus sobre que criaturas haveria de criar. A meu juízo, a analogia de Adams fracassa na abordagem desta questão mais séria e, por via de implicação, fracassa na abordagem da questão séria relativa a estar Deus obrigado a criar o melhor mundo.

Suponhamos, no entanto, que deixemos de lado quaisquer discordâncias possamos ter com Adams quanto a estes pontos e que aceitemos a conclusão do seu raciocínio. Suponhamos, vale dizer, que concordemos com Adams quanto a Deus não estar moralmente obrigado a criar o melhor mundo que pode, que seria moralmente permissível que Deus criasse o melhor mundo que pode, mas também moralmente permissível que Deus criasse quaisquer de uma variedade de bons mundos do tipo que Adams descreve. Se este for o caso, não podemos concluir que não há nenhum conflito insolúvel entre o fato de Deus ser de modo essencial moralmente perfeito e o fato de ele desfrutar de um significativo grau de liberdade genuína? Afinal, agora parece se dar o caso de que a perfeição moral de Deus não requer dele que crie o melhor mundo. Em suma, ele é livre para criar (ou não criar) qualquer dentre uma variedade de bons mundos.

Por mais impactante e persuasivos que possam ser os argumentos de Adams, não penso que resultem na conclusão de que a perfeita bondade de Deus deixa Deus livre para criar algo menos do que o melhor mundo que ele pode criar. O que os argumentos de Adams mostram, na melhor das hipóteses, é que a perfeição moral de Deus não impõe a Deus nenhuma obrigação moral de criar o melhor mundo que pode. Os seus argumentos estabelecem, na melhor das hipóteses, que não é forçoso que Deus esteja fazendo alguma coisa de moralmente errada ao criar um mundo diverso do melhor mundo. Mas isso não é bem a mesma coisa que mostrar que a perfeita bondade de Deus não torna necessário que ele crie o melhor mundo que possa. Afinal, mesmo ao concedermos os pontos que Adam apresenta, ainda pode haver uma inconsistência no fato de um ser moralmente perfeito criar

algum mundo diverso do melhor mundo que ele pode criar. O ponto aqui é o seguinte. Um ser pode ser moralmente melhor do que um outro ainda que não o seja em virtude da realização de alguma obrigação que o outro ser deixou de realizar. Pode ser moralmente melhor em virtude de realizar algum ato supererrogatório – um bom ato além do exigido pelo dever – que o outro ser poderia ter realizado mas não realizou. De modo análogo, um ser que cria um mundo melhor do que outro pode ser moralmente melhor, ainda que o ser que criou o mundo inferior não faça com isso nada de errado. Seguindo Philip Quinn, estou inclinado a pensar que se um ser todo-poderoso e sabedor de tudo cria algum mundo diverso do melhor mundo que ele pode criar, então é possível que exista um ser moralmente melhor do que ele é. Quinn observa: “Um agente moral onipotente pode conferir atualidade a qualquer mundo atualizável. Se ele atualiza um mundo tal que exista um mundo moralmente melhor que ele, ele não faz o melhor que pode, falando em termos morais, e assim é possível que exista um agente moralmente melhor do que ele é, a saber, um agente moral onipotente que atualiza um destes mundos moralmente melhores” (QUINN, p. 213)<sup>34</sup>. Afinal, seria possível haver um ser onipotente que cria o melhor mundo que o primeiro ser poderia criar mas não criou. Não deveríamos então concluir que se um ser essencialmente todo-poderoso, sabedor de tudo é perfeitamente bom cria algum mundo que seja, deve ser o melhor mundo que ele pode criar? Afinal, embora um ser possa não estar fazendo nenhum mal ao criar menos do que o melhor que pode criar, um ser cuja natureza consiste em ser perfeitamente bom não é de uma natureza tal que seja possível haver um ser moralmente melhor do que ele. Se, no entanto, um ser houvesse de criar um mundo quando há um mundo melhor que poderia criar, então seria possível haver um ser moralmente melhor do que ele.

---

<sup>34</sup> Devemos assinalar que a minha versão do princípio de Quinn é apresentado em termos da bondade geral de um mundo, e não apenas da sua bondade moral. Assim, a minha versão do princípio afirma que se um ser onisciente cria um mundo quando há um outro melhor que poderia ser criado, então, seria possível haver um ser moralmente melhor do que ele. Não enfoco exclusivamente, como o faz Quinn, o status moral de um mundo. Afinal, alguns bons estados de coisas incluem bens não-morais como a felicidade, assim como bens morais como o exercício da virtude. Poderia dar-se o caso, no entanto, de ser a diferença meramente terminológica, pois Quinn pode sustentar que o status moral de um mundo depende tanto do bem moral quanto do bem não-moral que o mundo contenha.

O cerne do ensaio de Adams, no entanto, propõe uma razão para rejeitar a visão que acabamos de formular: a de que se um ser houvesse de criar um mundo quando há um mundo melhor que ele poderia criar, então seria possível haver um ser moralmente melhor do que ele. Afinal, esta posição implica, nas palavras de Adams, que “a escolha do criador de um mundo inferior deve manifestar um defeito de caráter”. E a sua resposta a essa objeção é a de que “a escolha de Deus de um mundo menos excelente poderia ser explicada em termos da Sua graça, que é considerada uma virtude e não um defeito na ética judaico-cristã” (ADAMS, 1972, p. 318-319). É a compreensão que Adams tem da visão judaico-cristã da graça que subjaz ao núcleo da sua objeção à concepção leibniziana de que o ser mais perfeito “não pode deixar de agir do modo mais perfeito, e conseqüentemente de escolher o melhor”. Assim, qualquer resposta à visão de Adams segundo a qual Deus não precisa optar por criar o melhor mundo precisa levar em conta a sua visão de que a concepção judaico-cristã da graça implica que Deus pode criar um mundo que é menos do que o melhor.

Adams define o conceito de graça como “uma disposição para o amor que não depende do mérito da pessoa amada” (ADAMS, 1972, p. 324). Dada a definição e dados dois mundos, **W1** e **W2**, que diferem no sentido de que as pessoas em **W1** são mais felizes e mais dispostas a se comportar de maneira moral do que o são as pessoas em **W2**, com o resultado, vamos supor, de que **W1** é um mundo melhor do que **W2**, resta claro que um Deus cheio de graça não amaria as pessoas em **W1** mais do que as pessoas em **W2**. Ou, no mínimo dos mínimos, fica claro que se Deus houvesse de amar as pessoas em **W1** mais do que as pessoas em **W2**, não seria por serem moralmente melhores e/ou mais felizes. Como observa Adams: “A pessoa cheia de graça ama sem se preocupar com o fato de ser a pessoa que ama digna do seu amor” (ADAMS, 1972, p. 324). Assim, em virtude da sua graça, ou Deus amará todas as pessoas num grau idêntico ou o fato de que ele poderia amar uma pessoa mais do que uma outra não teria nada a ver com o fato de que uma possui um grau de mérito ou excelência maior do que uma outra. Como Adams afirma: “a pessoa cheia de graça vê o que é valioso na pessoa que ama, e não se preocupa com o fato de ser mais ou menos valioso do que aquilo que poderia ser encontrado em alguma outra pessoa que ela poderia ter amado” (ADAMS, 1972, p. 324). E ele nos diz que na tradição judaico-cristã a graça é tida como “uma virtude que Deus realmente tem e que os homens devem ter” (ADAMS, 1972, p. 324).

Dado que a graça é como Adams a definiu e que a graça é uma virtude que Deus possui, o que podemos inferir sobre o mundo que Deus cria? Podemos

inferir com Leibniz que se há um melhor mundo Deus deve criar tal mundo? É difícil saber o que dizer aqui. Tudo o que aprendemos com Adams até aqui é que seria uma coisa distinta do amor o que motivaria Deus a escolher o melhor mundo, ou, a propósito, qualquer mundo. Afinal, visto que a graça é uma disposição para amar sem levar em consideração o mérito, Deus será incapaz de selecionar um mundo de preferência a outro se tudo aquilo em que se baseia é a sua graça. A sua graça (o seu amor às criaturas independentemente do seu grau de mérito) o deixará livre para criar qualquer mundo que tenha criaturas capazes de fazer o bem moral ou o mal moral, independentemente de quão boas ou más elas possam ser em tal mundo. Assim, se Deus tiver uma razão para escolher um mundo criado de preferência a outro – em vez de pegar um de modo cego, por assim dizer – tal razão terá pouco ou nada a ver com a graça. Afinal, dada a doutrina da graça, o amor de Deus pelas criaturas não se baseia na qualidade (moral, religiosa, etc.) das vidas que levam; e é difícil ver em que outra coisa em suas vidas ele poderia se basear. Na verdade, parece ser inteiramente negativa a implicação da doutrina cristã da graça para a escolha feita por Deus de um mundo a criar – em vez de fornecer uma razão pela qual ele poderia escolher um mundo criado em particular, ou excluir outros mundos criados, ela simplesmente nos diz que se Deus cria um mundo com criaturas, o seu amor pelas criaturas em tal mundo não pode ser a sua razão para criá-lo. Afinal, o seu amor pelas criaturas é inteiramente independente de quem são ou do tipo de vidas que levam. Basear o seu amor em quem eles são e nos tipos de vidas que levam seria o mesmo que tomar tais pessoas e as suas vidas como mais merecedoras do seu amor do que as outras pessoas e as suas vidas.

O que vimos até agora é que a graça de Deus, o seu amor pelas criaturas sem levar em conta o seu mérito, não pode fornecer a Deus uma razão para criar o melhor mundo, o qualquer outro mundo em particular que seja menos do que o melhor. E o que isso significa é que qualquer que seja a razão que Deus tenha para optar por criar um mundo criado de preferência a outro não pode ser encontrada no seu amor gracioso pelas criaturas. Para argumentos adicionais em apoio a este ponto, confira Thomas (1996). No que então, dado que Deus tem uma razão para criar um mundo de preferência a outro, residiria tal razão? Não residiria no amor gracioso de Deus mas, sugiro, no seu desejo de criar o primeiríssimo e melhor estado de coisas que ele pode criar. Ter um tal desejo, creio, não exclui o amor gracioso. Não implica que Deus não possa amar nem que não ame igualmente as piores criaturas junto das melhores criaturas. Deixem-me explicar usando uma

analogia própria. Pais amorosos podem estar dispostos a amar plenamente qualquer criança que nasça deles, independentemente de quaisquer talentos que tal criança seja capaz de desenvolver. Mas um tal amor é consistente com uma preferência por ter uma criança que nascerá sã, sem deficiências mentais ou físicas, uma criança que desenvolverá as capacidades dele ou dela de ter generosidade para com os outros, que desenvolverá os gostos dele ou dela para a música, a boa literatura, etc. E de maneira semelhante, Deus amará graciosamente qualquer criatura que possa optar por criar, e não apenas as melhores criaturas possíveis. Mas isso não exclui a possibilidade de Deus ter uma preferência por criar criaturas que se esforçarão como criaturas não apenas para ter uma boa vida mas também para levar uma boa vida, criaturas que se desenvolverão livremente da sua própria maneira até se tornarem “filhos de Deus”. Com efeito, embora o amor de Deus se entenda a toda criatura possível, seria estranho sugerir que ele, por esse motivo, não poderia ter uma preferência por criar um mundo com tais criaturas de preferência a um mundo no qual as criaturas usem a sua liberdade para abusar de outros, em que usem os seus talentos para transformar o bem em mal, e a devotar as suas vidas a fins egoístas. Seguramente, o fato de Deus amar graciosamente todas as criaturas possíveis não é inconsistente com o fato de ter uma preferência por criar um mundo com criaturas que usarão a sua liberdade para buscar o melhor tipo de vida humana. Como ele não poderia ter uma tal preferência? Além disso, conforme sugeri, se Deus não tivesse uma tal preferência, o seu amor gracioso pelas criaturas não lhe daria nenhuma razão para selecionar qualquer mundo possível em particular para a criação. Afinal, o seu amor gracioso por toda e qualquer criatura falha em lhe fornecer uma razão para criar um mundo de preferência a outro, ou para criar as criaturas num mundo possível em vez de em outro. Assim, se Deus não fica reduzido a uma situação de ter de jogar dados com relação à seleção de um mundo para criar, deve haver alguma base para a sua seleção para além do seu amor gracioso por todas as criaturas, independentemente do mérito. E uma tal base, dada a natureza de Deus enquanto ser absolutamente perfeito, só pode ser, como Leibniz e Clarke afirmaram, a de fazer sempre o que é a coisa “melhor e mais sábia a ser feita. E seguramente o que Deus pode fazer de melhor e mais sábio é criar o melhor mundo que possa. Ademais, fazê-lo parece ser inteiramente consistente com o amor gracioso de Deus por todas as criaturas, independentemente do seu mérito.

Adams, no entanto, simplesmente rejeita a posição que acabou de ser descrita, uma posição que considera o amor gracioso de Deus pelas criaturas sem atenção ao mérito como sendo inteiramente consistente com o fato de ele ter uma

preferência, quando tudo é considerado, por criar o melhor mundo que possa. Depois de assinalar que a graça divina é um amor que não é dependente do mérito da pessoa amada, Adams passa a extrair a conclusão de que embora Deus houvesse de ser livre para escolher as melhores criaturas, ele não pode ter como a sua razão para optar por criá-las o fato de que são as melhores criaturas possíveis.

A graciousidade de Deus ao criar não implica que as criaturas que Ele escolheu criar devem ser menos excelentes do que as melhores possíveis. Implica, em vez disso, que mesmo que sejam as melhores criaturas possíveis, este não é o fundamento para a Sua escolha delas. E implica que não há nada na natureza ou no caráter de Deus que exigiria que Ele aja com base no princípio da escolha das melhores criaturas possíveis para serem o objeto dos seus poderes criativos (ADAMS, 1972, p. 324).

Conforme o meu entendimento, a disposição de Deus a amar independentemente do mérito das pessoas amadas não acarreta nenhuma implicação quanto a qual pode ser a razão de Deus para criar um mundo em particular, exceto pelo fato de que a sua razão não pode ser o fato de que ele ama os seres neste mundo mais (ou menos) do que os seres em outros mundos. Ademais, o fato de ter uma preferência, quando tudo é considerado, por criar o melhor mundo não precisa estar radicado num amor maior por seres que são melhores do que outros seres. Afinal, devido ao *Princípio das Unidades Orgânicas* (vide MOORE, p. 187-), o melhor todo pode ter algumas partes que não são as melhores. Portanto, o melhor mundo pode conter alguns seres humanos que não são melhores, ou nem mesmo tão bons quanto, as suas substituições no mundo mais próximo do melhor mundo. E Deus pode escolher criaturas que optarão por crescer moral e espiritualmente, de preferência a criaturas que não optarão por crescer moral e espiritualmente, e escolhê-las exatamente por essa razão sem que com isso ame mais as primeiras do que as últimas, nem que as ame por causa do seu maior mérito. A graça de Deus exclui a opção de criar o melhor mundo por ele amar os seus habitantes mais do que os habitantes de algum mundo inferior. Mas não exclui a possibilidade de Deus optar por criar o melhor mundo por preferir criar as melhores pessoas, contanto que ele não as ame mais do que aos habitantes de mundos inferiores. Adams, é claro, deve estar tomando como assente que se a razão de Deus para criar um mundo

de preferência a outro for o fato de que as criaturas no primeiro mundo são muito melhores do as criaturas no segundo mundo, de alguma maneira se segue logicamente disto que Deus deve amar as criaturas no primeiro mundo mais do que ele ama as criaturas no segundo. Mas não há nada na sua apresentação da visão de que o amor de Deus pelas criaturas é independente dos seus méritos que produza este resultado. Parece, então, que não há nenhuma boa razão para pensar que o conceito judaico-cristão da graça exclua a posição de Leibniz e Clarke segundo a qual Deus deve criar o melhor mundo, contanto que exista um melhor mundo.

Por fim, deve-se notar que pode não haver nenhum melhor mundo possível. Em vez disso, pode dar-se o caso de que para qualquer mundo haja um mundo melhor. Ou talvez haja vários mundos igualmente bons tais que não haja nenhum mundo melhor do que eles. Uma outra possibilidade aparente é a de que haja mundos incomensuráveis, mundos tais que não seja possível nenhuma comparação em termos do que é melhor. Cada uma destas possibilidades tem implicações para a questão da liberdade divina com relação à criação.

### Referência bibliográfica

- ADAMS, R. Must God Create the Best? **Philosophical Review**, 81: p. 317-332, 1972.
- ADAMS, R. **Leibniz: Determinist, Theist, Idealist**. Oxford: Oxford University Press, 1994.
- AUGUSTINE. **The City of God**. trans. M. Dods. New York: Random House, 1948.
- BERGMANN, M.; COVER, J. Divine Responsibility without Divine Freedom. **Faith and Philosophy**, 23/4: p. 381-408, 2006.
- BLUMENTHAL, D. Is the Best Possible World Possible? **Philosophical Review**, 84: p. 163-177, 1975.
- BROWN, R. F. God's Ability to Will Moral Evil. **Faith and Philosophy**, 8: p. 3-20, 1991.
- CHISHOLM, R. M. The Defeat of Good and Evil. *In*: ADAMS, M.; ADAMS, R. (ed.). **The Problem of Evil**. Oxford: Oxford University Press, 1990.
- CLARKE, S. **A Demonstration of the Being and Attributes of God**. Ninth edition. Printed by W. Botham for John and Paul Knapton, 1738.
- Clarke, S. **Works: British Philosophers and Theologians of the 17th and 18 Centuries**. Volumes I-IV. New York: Garland Press, 1978.
- Clarke, S.; LEIBNIZ, G. **The Leibniz-Clarke Correspondence**. Ed. H. G. Alexander. Manchester: Manchester University Press, 1956.
- FELT, J. W. The Temporality of Divine Freedom. **Process Studies**, 4/4: p. 252-262, 1974.



- FISCHER, J. M. **The Metaphysics of Freedom**. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- FLINT, T. **Divine Providence**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1998.
- FRANKFURT, H. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. **Journal of Philosophy**, 66, p. 829-839, 1969.
- GARCIA, L. L. Divine Freedom and Creation. **The Philosophical Quarterly**, 42: p. 191-213, 1992.
- GROVER, S. Why Only the Best is Good Enough. **Analysis**, 48: p. 224, 1998.
- GULESERIAN, T. God and Possible Worlds: The Modal Problem of Evil. **Noûs**, 7: p. 221-238, 1993.
- GULESERIAN, T. Can God Change His Mind? **Faith and Philosophy**, 13: p. 329-351, 1996.
- HASKER, W. Must God Do His Best? **International Journal for Philosophy of Religion**, 16: p. 213-223, 1984.
- HASKER, W. **God, Time, and Knowledge**. Ithaca: Cornell University Press, 1989.
- HELM, P. **Eternal God**. Oxford: Clarendon Press, 1988.
- HOWARD-SNYDER, D.; HOWARD-SNYDER, F. How an Unsurpassable Being Can Create a Surpassable World. **Faith and Philosophy**, 11: p. 260-268, 1994.
- HOWARD-SNYDER, D.; HOWARD-SNYDER, F. The Real Problem of No Best World. **Faith and Philosophy**, 13: p. 422-425, 1996.
- KANE, R. Nature, Plenitude and Sufficient Reason. **American Philosophical Quarterly**, 13: p. 23-31, 1976.
- KRETMANN, N. A General Problem of Creation. *In*: MACDONALD, S. (ed.). **Being and Goodness**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.
- KRETMANN, N. A Particular Problem of Creation. *In*: MACDONALD, S. (ed.). **Being and Goodness**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.
- LANGTRY, B. God and the Best. **Faith and Philosophy**, 13: p. 311-327, 1996.
- LEIBNIZ, G. **New Essays on Human Understanding**. Abridged edition, trans. and ed. P. Remnant and J. Bennett. Cambridge: Cambridge University Press, 1982.
- LEIBNIZ, G. **Theodicy**. LaSalle, IL: Open Court, 1985.
- LEIBNIZ, G. Monadology. *In*: WIENER, P. P. (ed.). **Leibniz Selections**. New York: Charles Scribner's Sons, 1951.
- LOVEJOY, A. O. **The Great Chain of Being**. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- MANN, W. E. The Best of all Possible Worlds. *In*: MACDONALD, S. (ed.). **Being and Goodness**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1990.
- MENSSEN, S; SULLIVAN, T. Must God Create? **Faith and Philosophy**, 3: p. 321-341, 1995.

- Moore, G. E. **Principia Ethica**. Cambridge: Cambridge University Press, 1903.
- MORRIS, T. V. **Anselmian Explorations**. Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1987.
- MORRIS, T. V. Perfection and Creation. *In*: STUMP, E. (ed.). **Reasoned Faith**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.
- MORRISTON, W. Is God Significantly Free. **Faith and Philosophy**, 2: p. 257-263, 1985.
- PARKINSON, G. H. R. **Leibniz on Human Freedom**. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1970.
- PELOQUIN, J. The Free Will Dilemma: On Human and Divine Freedom and the Existence of God. **The Dualist**, 12: p. 1-19, 2005.
- PLANTINGA, A. **The Nature of Necessity**. Oxford: Oxford University Press, 1974.
- Plantinga, A. **Does God Have a Nature?** Milwaukee: Marquette University Press, 1980.
- QUINN, P. L. God, Moral Perfection, and Possible Worlds. *In*: SONTAG, F.; BRYANT, M. D. (ed.). **God: The Contemporary Discussion**. New York: The Rose of Sharon Press, Inc., 1982, p. 197-213.
- RAZ, J. **The Morality of Freedom**. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1986.
- REICHENBACH, B. Must god Create the Best Possible World? **International Philosophical Quarterly**, 19: p. 208, 1979.
- REICHENBACH, B. **Evil and a Good God**. New York: Fordham University Press, 1982.
- REID, T. **Essays on the Active Powers of Man**. Ed. B. Brody. Cambridge: MIT Press, 1895.
- RESNICK, L. God and the Best Possible World. **American Philosophical Quarterly**, 10: p. 313-17, 1973.
- ROWE, W. L. **Thomas Reid on Freedom and Morality**, Ithaca: Cornell University Press, 1991.
- ROWE, W. L. The Problem of Divine Perfection and Freedom. *In*: STUMP, E. (ed.). **Reasoned Faith**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1993.
- ROWE, W. L. The Problem of No Best World. **Faith and Philosophy**, 11: p. 269-271, 1994.
- ROWE, W. L. Clarke and Leibniz on Divine Perfection and Freedom. **Enlightenment and Dissent**, 16: p. 60-82, 1997. (Special Issue on Samuel Clarke).
- ROWE, W. L. **Can God Be Free**. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- YANDELL, K. Divine Necessity and Divine Goodness. *In*: MORRIS, T. (ed.). **Divine and Human Action**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1988.
- SCHELLENBERG, J. L. **The Wisdom To Doubt**. Ithaca: Cornell University Press, 2007.
- SENNETT, J. Is God Essentially God. **Religious Studies**, 30: p. 295-303, 1994.

- STUMP, E. Persons: Identification and Freedom. **Philosophical Topics**, 24, 183-214, 1996.
- STUMP, E. Aquinas's Account of Freedom: Intellect and Will. **The Monist**, 80, p. 576-597, 1997.
- STUMP, E. The Direct Argument for Incompatibilism. **Philosophy and Phenomenological Research**: p. 459-466, 2000.
- STUMP, E. Transfer Principles and Moral Responsibility (with John Martin Fischer). **Philosophical Perspectives**, 14, p. 47-55, 2000.
- SWINBURNE, R. **The Coherence of Theism**. Oxford: Clarendon Press, 1977.
- SWINBURNE, R. Duty and the Will of God. **Canadian Journal of Philosophy**, 4: p. 213-227, 1974.
- TALBOTT, T. "On the Divine Nature and the Nature of Divine Freedom. **Faith and Philosophy**, 5: p. 3-24, 1988.
- VAN INWAGEN, P. **An Essay on Free Will**. Oxford: Oxford University Press, 1983.
- VAN INWAGEN, P. Free Will Remains a Mystery. **Philosophical Perspectives**, 14: p. 1-19, 2000.
- WAINWRIGHT, W. **Reason and the Heart**. Ithaca and London: Cornell University Press, 1995.
- WAINWRIGHT, W. Jonathan Edwards, William Rowe, and the Necessity of Creation. *In*: JORDAN, J.; HOWARD-SNYDER, D. (ed.). **Faith, Freedom, and Rationality**. Boston: Rowman & Littlefield, 1996.
- WARD, K. **Rational Theology and the Creativity of God**. Oxford: Oxford University Press, 1982.

## Sobre o editor, tradutor e revisor

**Rodrigo Jungmann de Castro**: Mestre em Linguística pela UFPE e Doutor em Filosofia pela Universidade da Califórnia, Riverside. Atualmente, é professor de Filosofia da UFPE.

## Sobre os tradutores e revisores

**Aluízio de Araújo Couto Júnior (tradutor)**: Doutorando e Mestre em Filosofia pela UFMG. Atualmente, é professor da rede estadual de ensino de Minas Gerais.

**Bruno Henrique Uchôa (revisor)**: Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Atualmente, é professor de Filosofia do Instituto Federal de Alagoas.

**Gaspar Rodrigues de Souza Neto (tradutor)**: Doutorando em Filosofia pela UFRN e mestre em Filosofia pela UFPE. Atualmente, é Professor Tutor de Filosofia na UNICAP e professor de Filosofia no Ensino Fundamental II e Médio na rede do Colégio 2001.

**Gerson Francisco de Arruda Júnior (revisor)**: Doutor em Filosofia pela Universidade de Lisboa. Atualmente, é professor de filosofia na Universidade Católica de Pernambuco.





DISSERTATIO  
FILOSOFIA