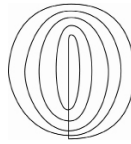


# O PROBLEMA DO MAL

EDIÇÃO DE 2020 do

## COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2018-2021 FCT Project PTDC/ FER-FIL/28442/2017



Editado por  
Ricardo Santos e Pedro Galvão

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica  
Copyright © 2020 do editor  
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

O Problema do Mal  
Copyright © 2020 do autor  
Domingos Faria

Todos os direitos reservados

**Resumo**

O problema do mal constitui uma das principais objeções à existência do Deus teísta. Neste artigo discutem-se as duas versões principais do problema do mal: a versão lógica e a versão evidencial. Por um lado, na versão lógica procura-se derivar uma inconsistência ou contradição lógica entre o mal e o Deus teísta; assim, se há mal no mundo, Deus não existe. Por outro lado, na versão evidencial parte-se da existência de males gratuitos como forte evidência ou razão contra a existência do Deus teísta. Como resposta a estes problemas serão analisadas várias teorias contemporâneas, como a defesa do livre-arbítrio, o teísmo cético, a teodiceia da edificação da alma e da “Felix Culpa”, e o compatibilismo entre Deus e os males gratuitos.

**Palavras-chave**

Problema do mal, Deus, livre-arbítrio, defesa, teodiceia, teísmo cético.

**Abstract**

The problem of evil is one of the main objections to the existence of the theistic God. This paper discusses the two main versions of the problem of evil: the logical version and the evidential version. On the one hand, the logical version aims to derive an inconsistency or logical contradiction between the existence of evil and the existence of the theistic God; thus, if there is evil in the world, God does not exist. On the the other hand, the evidential version aims to show that the existence of gratuitous evils is strong evidence or reason against the existence of the theistic God. In response to these problems, several contemporary theories will be analyzed, such as the free will defense, the skeptical theism response, the soul-making and “Felix Culpa” theodicies, and the compatibilism between God and gratuitous evils.

**Keywords**

Problem of evil, God, free will, defense, theodicy, skeptical theism.

# O Problema do Mal

## Introdução

De acordo com o teísmo clássico, Deus é maximamente perfeito, sendo, por isso, onipotente, onisciente, e sumamente bom. Ao ser onipotente, Deus pode atualizar qualquer estado de coisas logicamente possível que seja consistente com a sua essência; ao ser onisciente, Deus sabe tudo o que é logicamente possível saber; e ao ser sumamente bom, Deus age sempre em total conformidade com as normas morais. As três principais religiões abraâmicas (judaísmo, cristianismo e islamismo) professam que há um tal Deus teísta. Mas haverá realmente um tal Deus teísta?

A constatação de que o mundo contém estados de coisas que são intrinsecamente indesejáveis constitui uma das mais fortes razões contra essa concepção de Deus. Fazem parte desses estados de coisas indesejáveis o mal moral e o mal natural. Por um lado, o mal moral refere-se ao mal causado por ações ou omissões de agentes morais, como os assassinatos, torturas, roubos, etc. Por outro lado, o mal natural refere-se ao mal que não tem origem nas ações ou omissões dos agentes morais, como terremotos, furacões, alguns tipos de doenças, etc.

Com base em tais males pode-se construir um raciocínio contra a existência do Deus teísta. Isto porque se o Deus teísta existe, então ele sabe da existência de tais males (dada a sua onisciência), tem o poder para os eliminar ou prevenir (dada a sua onipotência), bem como não os quer ou deseja (dada a sua suma bondade). Mas como parece que tais males intrinsecamente indesejáveis não são eliminados ou prevenidos, isso parece constituir uma razão para acreditar que não há um tal Deus teísta.

Este tipo de raciocínio contra a existência do Deus teísta pode dividir-se em duas grandes famílias. Na primeira, designada como problema *lógico* ou *incompatibilista* do mal, procura-se derivar uma inconsistência ou contradição lógica entre o mal e o Deus teísta. Por isso, uma tal conjunção é falsa, ou seja, o Deus teísta e o mal não podem existir ao mesmo tempo. Assim, dado que há mal, segue-se logicamente que não há o Deus teísta. Quanto à segunda família de

argumentos, conhecida como *problema evidencial*, *indiciário*, ou *probabilístico* do mal, aceita-se que o Deus teísta e o mal podem ser logicamente consistentes; mas a existência de males no mundo, nomeadamente males intrínsecos e gratuitos, constitui uma forte evidência ou razão contra a existência de Deus.<sup>1</sup>

Com este artigo, estruturado em duas principais secções, visa-se formular e analisar as principais respostas contemporâneas ao problema do mal. Para satisfazer esse objetivo, na secção 1 trabalha-se o problema lógico do mal, com a defesa do livre-arbítrio na subsecção 1.1 e com uma avaliação crítica dessa resposta na subsecção 1.2. Por sua vez, a secção 2 é inteiramente dedicada ao problema evidencial do mal. Com respeito a essa versão do problema, dá-se destaque a diferentes formas de justificação da premissa central de que provavelmente há males gratuitos. Essa premissa pode ser justificada com base num argumento indutivo (subsecção 2.1), com base num cálculo bayesiano (subsecção 2.2), ou simplesmente de forma não-inferencial (subsecção 2.3). Como resposta e crítica a essa premissa desenvolve-se na subsecção 2.4 a teoria do teísmo cético e na subsecção 2.5 explora-se duas teodiceias atuais: a teodiceia da edificação da alma e a da "Felix Culpa". Por fim, na subsecção 2.6 analisa-se uma diferente forma de responder ao problema evidencial do mal através da defesa de um compatibilismo entre Deus e os males gratuitos. De todas essas respostas ao problema do mal aquela que é mais influente e nos parece mais procedente é o teísmo cético.<sup>2</sup>

1 Inwagen (2006: 8) estabelece uma outra distinção entre *problema global do mal* e *problema local do mal*. No primeiro problema parte-se da premissa de que o mundo contém males em geral, bem como da premissa de que o Deus teísta não permite a existência de mal. No segundo problema apela-se a males particulares e argumenta-se que o Deus teísta não teria permitido que um dado mal ocorresse.

2 Existem outras respostas ao problema do mal que propõem que há mal no mundo porque Deus não é onnipotente, tal como sustentado por Griffin (1991). Contudo, neste artigo pretendemos analisar apenas as respostas que são consistentes com o teísmo clássico em que se aceita que Deus é simultaneamente onnipotente, onnisciente, e sumamente bom.

## 1 Problema lógico do mal

Para se construir um argumento lógico do mal procura-se defender que o seguinte conjunto  $S$  é inconsistente ou contraditório:

$P$ . Deus é onnipotente, onisciente e totalmente bom.

$Q$ . O Mal existe.

Um argumento influente para mostrar essa inconsistência lógica foi desenvolvido por Mackie (1955).<sup>3</sup> A ideia é defender que a conjunção destas duas proposições é necessariamente falsa; isto é, o conjunto  $S$  é inconsistente em todos os mundos possíveis. Assim, advoga-se a seguinte tese:

Tese incompatibilista =<sub>df</sub>  $\Box \neg(P \wedge Q)$

Porém,  $S$  não é explicitamente contraditório; pois,  $P$  não é a negação de  $Q$ . Do mesmo modo,  $S$  não é formalmente contraditório, uma vez que a partir de  $P$  e  $Q$  não se deduz uma contradição explícita por meio das leis da lógica. Mas talvez  $S$  possa ser implicitamente contraditório. O conjunto  $S$  é implicitamente contraditório se há pelo menos uma proposição necessariamente verdadeira  $N$  tal que, ao usar apenas as leis da lógica comum, podemos deduzir uma contradição explícita de  $N$  juntamente com os membros de  $S$ . A sugestão de Mackie (1955) é acrescentar as seguintes proposições necessariamente verdadeiras para se gerar a tal contradição:

$N'$ . Uma coisa boa elimina sempre o mal na medida em que puder fazê-lo.

$N''$ . Não há limites ao que um ser onnipotente pode fazer.

Se  $N'$  e  $N''$  forem necessariamente verdadeiras, então juntamente com as proposições do conjunto  $S$  gera-se uma contradição. Deste modo pode-se deduzir que:

<sup>3</sup> Uma nova versão do argumento incompatibilista do mal foi apresentada por Tooley (2019b). Em vez de apontar para males em geral, o argumento de Tooley (2019b) foca-se especificamente no sofrimento de seres sencientes que não são pessoas.

- D1. Uma coisa boa onipotente elimina completamente o mal.  
[De  $N'$  e  $N''$ ]
- D2. Deus elimina completamente o mal. [De  $P$  e D1]
- D3. O mal não existe. [De D2]
- D4. Logo, o mal existe e o mal não existe. [De  $Q$  e D3]

Uma vez que deduzimos uma contradição explícita em D4, a partir das premissas  $P$ ,  $Q$ ,  $N'$  e  $N''$ , segue-se que o conjunto  $S$  é implicitamente inconsistente. Portanto, somos forçados a rejeitar ou  $P$  ou  $Q$ , pois se duas proposições são inconsistentes entre si, é impossível que ambas sejam verdadeiras. Se uma dessas proposições é verdadeira, a outra terá de ser falsa. Ora, como a proposição  $Q$  parece verdadeira, segue-se que  $P$  é falsa; ou seja, conclui-se que Deus não existe. Mas será este argumento procedente?

### 1.1 Defesa do livre-arbítrio

A resposta mais influente ao problema lógico do mal foi desenvolvida por Plantinga (1978: 12–24) ao defender que o argumento anterior não é procedente, pois as proposições  $N'$  e  $N''$  não são necessariamente verdadeiras. A proposição  $N''$  não é necessariamente verdadeira, pois os teístas quando sustentam que Deus é onipotente não defendem que ele pode criar solteiros casados, ou quadrados redondos ou até fazer que ele simultaneamente exista e não exista. Portanto, há limites ao que um ser onipotente pode fazer. Do mesmo modo, a proposição  $N'$  não é necessariamente verdadeira uma vez que é possível haver um agente bom que por ignorância não elimina um mal que podia eliminar.

Além disso, é possível que mesmo um agente bom com conhecimento e poder para eliminar um estado de coisas mau só poderia cessar esse mal ao produzir um outro mal ainda pior. Por exemplo, um médico tem conhecimento e poder para terminar imediatamente com uma grave dor no pé, provocada por uma pisadura, ao amputar esse membro; mas ao eliminar dessa forma o mal, gera-se uma situação ainda pior (seria melhor aguentar com essa dor mais alguns dias até a pisadura desaparecer). Por isso, é possível que um agente não possa eliminar um mal, que conhece e que consegue eliminar, sem produzir um mal maior.

Também parece possível que um tal agente, mesmo que seja onnipotente, não consiga eliminar um determinado mal sem eliminar um bem que o supere. Ou seja, podemos imaginar que há um estado de coisas bom  $B$  relacionado com um estado de coisas mau  $M$ , de tal forma que supera esse mal e é impossível que  $B$  exista e  $M$  não exista. Por exemplo, o ato de perdoar a alguém uma má ação pode ser um bem que supera o mal cometido que se perdoa, ou o ato de suportar corajosamente uma doença pode ser um bem que por vezes supera o mal dessa doença, entre outros. Ora, perante tais casos, se um ser bom e onnipotente eliminasse  $M$ , então eliminava  $B$ . Mas é possível que um tal ser não pretenda eliminar  $B$  (pois esse  $B$  supera  $M$  e pode suceder que seja melhor  $B$  existir do que não existir de todo); logo, um tal ser bom e onnipotente permite  $M$ .

Portanto, nem  $N'$  nem  $N''$  são proposições necessárias; por isso, não se mostrou que o conjunto  $S$  é implicitamente inconsistente ou, por outras palavras, não se provou que a tese incompatibilista é verdadeira. Mas pode-se mostrar, como Plantinga (1974: 164–95), que o conjunto  $S$  é implicitamente consistente ou possível no sentido lógico. Deste modo, nega-se a tese incompatibilista e procura-se argumentar que o seguinte é o caso:

$$\text{Tese compatibilista} =_{\text{df}} \Diamond(P \wedge Q)$$

Ou seja, defende-se que há pelo menos um mundo possível em que as proposições  $P$  e  $Q$  são ambas verdadeiras. Um tal mundo possível não tem de ser atual ou provável, mas apenas logicamente possível. Para se mostrar, então, que a conjunção de  $P$  e  $Q$  é logicamente possível, é preciso encontrar uma outra proposição  $R$  cuja conjunção com  $P$  seja simultaneamente possível, no sentido lógico, e implique  $Q$ . Assim, a consistência pode ser encontrada seguindo a seguinte inferência válida em lógica modal:

$$\Diamond(P \wedge R), \Box((P \wedge R) \rightarrow Q) \vdash \Diamond(P \wedge Q)$$

Procura-se, então, encontrar um possível estado de coisas tal que se fosse atual,  $P$  e  $Q$  seriam ambas verdadeiras. É importante salientar que  $R$  não precisa de ser verdadeira, provável ou plausível. Isto é, o que se visa não é dizer qual é a razão de Deus para permitir o mal, mas no máximo qual poderia talvez ser a sua razão, pois, como resposta ao problema lógico do mal, Plantinga (1974) pretende elaborar apenas

uma defesa e não uma teodiceia.<sup>4</sup> A proposição *R* precisa apenas de ser tal que a sua conjunção com *P* é possível e implique *Q*. Portanto, o objetivo é apenas mostrar que *P* e *Q* são compatíveis num sentido lógico lato. Assim, para mostrar que o conjunto *S* é consistente, Plantinga (1974) adiciona a seguinte proposição que é possível e consistente com *P* e implica *Q*:

R. Toda a essência livre criada por Deus usaria inevitavelmente o seu livre-arbítrio em pelo menos uma circunstância.

Com a defesa do livre-arbítrio, Plantinga (1974) procura mostrar que *R* é possível. Esta defesa sustenta, preliminarmente, que um mundo com criaturas significativamente livres (e que livremente executem mais ações boas do que más) é mais valioso, se tudo o resto for igual, do que um mundo sem quaisquer criaturas livres. Aqui assume-se uma posição libertista como resposta ao problema do livre-arbítrio.<sup>5</sup> Assim, de acordo com Plantinga (1974), uma pessoa é livre com respeito a uma determinada ação caso seja livre para realizar essa ação e livre para abster-se de a realizar, de tal modo que nenhuma lei causal ou condições antecedentes determinam se ela realizará ou não a ação. No entanto, é relevante sublinhar que esta conceção de livre-arbítrio não tem de ser verdadeira ou plausível, mas precisa apenas de ser possível – pois o que se visa é somente mostrar que a conjunção de *P* e *Q* é logicamente possível. Deste modo, parece que é logicamente possível que esta conceção de livre-arbítrio é um bem, bem como que Deus pode querer incluir uma tal conceção de livre-arbítrio no mundo.

Ora, se o libertismo é logicamente possível e se é melhor um mundo com livre-arbítrio do que um mundo sem livre-arbítrio, então é possível que Deus pretenda um mundo com criaturas livres. Porém, não pode causar ou determinar que elas façam apenas o que é correto; pois, se o fizer, então elas não seriam afinal significativamente livres e, assim, não faziam livremente o que é correto. Daqui se segue que para fazer criaturas com capacidade para o bem moral,

<sup>4</sup> Mas como resposta ao problema evidencial do mal Plantinga (2012) desenvolve uma teodiceia. Veja-se a subsecção 2.5 deste artigo.

<sup>5</sup> O libertismo é a tese de que o determinismo é incompatível com livre-arbítrio e que há livre-arbítrio, sendo falso que tudo esteja determinado.



Deus tem de conceber criaturas com capacidade para o mal moral. Deste modo, Deus não pode dar a estas criaturas a liberdade de realizar o mal e ao mesmo tempo impedi-las de fazer mal. E se de facto tais criaturas fazem mal livremente, então parece possível que Deus, embora onnipotente, não possa criar um mundo com bem moral sem criar também um mundo com mal moral.

Além disso, de acordo com Plantinga (1974: 188), ao defender-se que  $R$  é possível alega-se que é possível que toda a essência criada (toda a essência que inclua a propriedade de ser criada por Deus) que tenha livre-arbítrio padeça de *depravação transmundial*. De acordo com a hipótese da depravação transmundial é possível que, seja qual for o estado de coisas que Deus atualize, as criaturas livres agirão de forma moralmente errada em pelo menos uma situação. Ou seja, é logicamente possível que criaturas livres se servirão por vezes da sua liberdade para fazer mal. Em termos mais rigorosos, Plantinga (1974: 188) apresenta a seguinte definição explícita de depravação transmundial:

Uma essência  $E$  sofre de depravação transmundial se, e só se, para todo o mundo  $M$  tal que  $E$  implica a propriedade de *ser significativamente livre* em  $M$  e de *sempre fazer o que é correto* em  $M$ , há um estado de coisas  $T$  e uma ação  $A$  tal que: (i)  $T$  é o maior estado de coisas que Deus fortemente atualiza em  $M$ ; (ii)  $A$  é moralmente significativa para a exemplificação de  $E$  em  $M$ ; (iii) se Deus tivesse fortemente atualizado  $T$ , a exemplificação de  $E$  teria errado com respeito a  $A$ .<sup>6</sup>

Esta hipótese da depravação transmundial pode ser altamente implausível, ou mesmo falsa, mas pelo menos é logicamente possível. Mas se é possível, também será possível que estava além do poder do próprio Deus criar um mundo com bem moral, mas sem mal moral. Ou seja, é possível que qualquer mundo criado por Deus que contenha algum bem moral contenha igualmente algum mal moral. Desta forma, o conjunto  $S$  não sofre contradição lógica, pois  $R$  é

<sup>6</sup> Deus pode atualizar *fortemente* um estado de coisas  $\phi$  quando pode *causar* que  $\phi$  seja efetivo. Assim, enquanto Deus pode atualizar fortemente os seres humanos com a capacidade de um genuíno livre-arbítrio (entendido de forma libertista), ele não pode atualizar fortemente que os seres humanos livremente escolham a ação  $A$  em vez de  $\neg A$ .

possível e consistente com  $P$ . Ou seja, as proposições  $P$  e  $R$  são consistentes, uma vez que a sua conjunção é uma proposição possível e consideradas conjuntamente implicam  $Q$ . Deste modo, o mal no mundo é logicamente compatível com a existência de Deus. Este argumento parece mostrar que o mal moral, isto é, o mal atribuído às ações livres das pessoas, é logicamente consistente com Deus. Mas, serão também os males naturais, que não são atribuídos às ações livres das pessoas (como terremotos e doenças), compatíveis com Deus? Plantinga (1978: 58) argumenta que existe consistência entre Deus e o mal natural, ao afirmar que o seguinte é possível:

$R'$ . O mal natural deve-se às ações livres de pessoas não humanas; há um equilíbrio entre o bem e o mal com respeito às ações destas pessoas não humanas; e Deus não tinha poder para criar um mundo que contivesse um equilíbrio mais favorável de bem face ao mal com respeito às ações das pessoas não humanas nele presentes.

Ou seja, é logicamente possível que o mal natural seja devido à atividade livre de agentes não humanos e sobrenaturais, como anjos e demónios. É importante referir que  $R'$  não tem de ser verdadeira ou plausível, mas apenas possível e consistente com  $P$ . E se tal for possível, então implica  $Q$ . Em suma, pelo menos é logicamente possível a conjunção de Deus e mal.

## 1.2 Avaliação da defesa do livre-arbítrio

Será a defesa do livre-arbítrio acima exposta bem-sucedida? Pode-se criticar um dos aspetos que é fulcral para o argumento ser procedente: a depravação transmudial. Plantinga (1974) sustenta que é possível que toda a essência criada sofra de depravação transmudial e, por isso, Deus não pode criar um mundo sem mal. Porém, por que razão é possível que toda a essência criada sofra de depravação transmudial? Plantinga (1974) apenas admite intuitivamente essa possibilidade, mas não justifica essa possibilidade. No entanto, admitir essa possibilidade é um equívoco, pois pode-se conceber um contraexemplo, tal como faz Otte (2009), em que se mostre que não é possível que toda a essência criada sofra de depravação transmudial.

Nesse contraexemplo descreve-se um mundo em que não é possível que a pessoa que nele está tenha depravação transmundial. Assim, considere-se um mundo possível  $M$  com as seguintes características: Deus cria só uma pessoa, Caim, com uma única e primeira escolha livre – matar o seu irmão, Abel, ou não o matar. Além disso, nesse mundo, Caim escolhe agir corretamente e Deus anuncia que ele agiu bem dando-lhe, por conseguinte, uma recompensa: regressar ao Éden. Portanto,  $M$  é um mundo possível em que Caim é livre, mas faz apenas o que é correto. Em  $M$  constatamos que Deus atualiza um estado de coisas  $T$  em que Deus faz Caim livre e depois dá-lhe uma recompensa pela sua ação correta. Tendo isto em consideração, podemos avançar para o argumento:

1. Se é possível que toda a essência criada sofra de depravação transmundial, então Caim age mal com respeito à sua escolha.
2. Mas, ao Deus atualizar  $T$ , Caim não age mal com respeito à sua escolha.
3. Logo, não é possível que toda a essência criada sofra de depravação transmundial.

A premissa 1 procede da definição de depravação transmundial, pois se todas as essências criadas sofrem de depravação transmundial, então Caim também sofre (seja qual for o estado de coisas que Deus atualizar com criaturas livres). Porém, com o contraexemplo, vemos que Deus pode atualizar um estado de coisas em que Caim livremente escolhe só aquilo que é moralmente correto. A ideia, para justificar a premissa 2, é que se Deus atualiza  $T$ , então Deus dá a Caim uma recompensa pela ação moralmente correta. Ora, se Deus dá a Caim uma recompensa, então Caim não age mal com respeito à sua primeira e única escolha livre. Portanto, se Deus atualiza o estado de coisas  $T$  segue-se que Caim não age mal e, por isso, Caim não sofre de depravação transmundial. E uma vez que há um mundo que Deus pode atualizar e no qual não é possível Caim sofrer de depravação transmundial, então não é possível que toda a essência criada padeça deste infortúnio. Deste modo, já não se consegue justificar por esta via a proposição  $R$ , nem a consistência entre  $P$  e  $Q$ .

Será esta uma boa crítica? Esta parece uma crítica sólida e o próprio Plantinga (2009: 183) reconhece que a noção de depravação

transmundial tem problemas. No entanto, pode-se justificar a consistência entre  $P$  e  $Q$  por outra via sem tropeçar neste tipo de contraexemplos. A proposta de Otte (2009: 174–75) é substituir a depravação transmundial pela noção de *mundos inatingíveis*. Um pormenor importante que esta nova noção tem em conta é que se Deus atualiza qualquer estado de coisas em que as criaturas têm livre-arbítrio para fazerem escolhas morais significativas, então é consistente que elas sejam capazes de escolher livremente tanto o bem como o mal. Porém, no contraexemplo anterior verificamos que Deus atualizar  $T$  não é consistente com a pessoa escolher o mal. Deste modo, para que seja consistente a pessoa escolher livremente quer o bem quer o mal, Deus só poderá atualizar inicialmente estados de coisas até ao momento em que a pessoa realiza a sua ação livre. Ora, tendo isto em atenção, o estado de coisas  $T'$  que Deus atualiza até ao momento da ação livre de Caim não inclui a dádiva da recompensa. Por isso,  $T'$  é consistente com Caim escolher matar Abel e com a escolha da recusa desse homicídio. Assim, com  $T'$  bloqueia-se o contraexemplo anterior e, conseqüentemente, já não se mostra que não é possível para Caim agir erradamente.

Este pormenor mostra, portanto, que Deus não pode atualizar um segmento inicial de um mundo  $M$  em que todas as escolhas são boas. Não há nada que Deus possa fazer que resultasse na atualização deste mundo moralmente perfeito  $M$ . Ora, se é isso o que sucede, então o mundo  $M$  é inatingível; ou seja,  $M$  não pode ser criado por Deus. Por outras palavras, com a noção de mundos inatingíveis, procura-se sustentar a seguinte possibilidade:

*MI.* Se há uma ou mais ações livres em  $M$  no momento  $t$ , então é verdade que se Deus tivesse atualizado o segmento inicial de  $M$  até  $t$ , alguém teria livremente agido incorretamente em  $t$ .

A ideia de *MI* é que é possível que todos os mundos em que as criaturas têm apenas ações moralmente corretas são inatingíveis; pois, seja qual for o estado de coisas que Deus atualize até  $t$ , não se segue que haverá apenas boas escolhas livres. E se esse é o caso, é possível que Deus não possa atualizar um mundo com bem moral, sem mal moral. No entanto, para justificar isto, basta alegar que é possível

pelo menos uma criatura agir mal se Deus tentar atualizar um mundo moralmente perfeito.<sup>7</sup>

Além disso, é possível construir, tal como sugere Bernstein (2015), uma defesa mais simples do livre-arbítrio sem a hipótese da depravação transmundial ou a hipótese de mundos inatingíveis. A proposta Bernstein (2015) parte da suposição de que o seguinte princípio é possivelmente verdadeiro:

Princípio das Possibilidade Alternativas (*PPA*) =<sub>df</sub> Uma pessoa *S* realiza alguma ação *A* nalgum tempo *t* livremente só se é possível para *S* ter recusado livremente realizar *A* em *t*.

Suponha-se que Deus atualizou um mundo *M* e colocou Adão em  $t_1$  numa situação em que ele deve decidir livremente *A* ou  $\neg A$  (sendo *A* uma ação de realizar uma promessa de Deus e  $\neg A$  uma ação de quebrar a promessa a Deus). Em  $t_2$  em *M*, Adão realiza livremente *A*. Pelo princípio *PPA*, Adão realiza livremente *A* em  $t_2$  em *M* só se há um mundo possível *M\** que é igual a *M* até  $t_1$ , mas inclui Adão a realizar livremente  $\neg A$  em  $t_2$ . Ora, em *M\** existem Deus e o mal; por isso, a conclusão  $\Diamond(P \wedge Q)$  fica estabelecida.<sup>8</sup>

## 2 Problema evidencial do mal

Principalmente devido aos trabalhos de Plantinga (1974) a discussão filosófica contemporânea do problema do mal deslocou-se da versão lógica para a versão evidencial. Na família de argumentos evidenciais do mal, embora se aceite que a existência do mal é logicamente consistente com a existência de Deus, defende-se que as instâncias de mal no mundo diminuem significativamente a probabilidade da existência de Deus. Assim, com tais argumentos procura-se mostrar que a presença do mal no mundo torna provável a inexistência de Deus. Nos últimos anos surgiram várias versões de argumentos com essas características, como as apresentadas por Draper (1989), Morrison (2014) e Tooley (2008, 2019a). Mas aqui vamos focar a

<sup>7</sup> Para uma crítica à hipótese de mundos inatingíveis veja-se Pruss (2012).

<sup>8</sup> Para a análise de outras objeções veja-se Faria (2016).

atenção na versão mais influente: a versão de Rowe (1979, 1986, 1988, 1991, 1996, 2007a).<sup>9</sup>

Para desenvolver um argumento evidencial do mal é necessário fazer uma distinção entre mal *justificado* e mal *não justificado*. O primeiro é o mal que, se não existir, leva a que se perca algum bem maior ou permite algum mal igualmente mau ou pior. Por exemplo, considere-se uma má ação que é perdoada ou uma doença que é suportada corajosamente; nestes casos, se o mal não existir, estamos ao mesmo tempo a eliminar o bem maior do perdão ou da virtude da coragem. Nesses casos estamos perante males justificados. Pelo contrário, o segundo tipo de mal é aquele que, se não existir, não leva a que se perca qualquer bem maior nem impede algum mal igualmente mau ou pior, não tendo assim qualquer propósito benéfico. Por isso, este último tipo de mal é sem sentido ou *gratuito*. Mais especificamente, seguindo Rowe (1979), utilizamos o conceito de *mal gratuito* neste sentido: um exemplar ou tipo de mal *M* é gratuito se e só se Deus, caso exista, pode impedir *M* sem com isso perder um bem maior ou sem ter de permitir um mal igualmente mau ou pior.<sup>10</sup> Ou seja, um mal gratuito é um estado de coisas que não é logicamente necessário para alcançar um bem maior ou para impedir um mal igual ou pior.

Os males gratuitos estão de alguma forma relacionados com o que Adams (1989: 299) designa como "males horrendos". A participação em tais males constitui um motivo *prima facie* para duvidar que a vida do participante possa ser um grande bem para ele em geral. Para ilustrar esses males horrendos, Adams (1989: 300) dá como exemplos a violação de uma mulher e o seu desmembramento, o abuso infantil do tipo descrito por Ivan Karamazov, a pornografia infantil, a participação nos campos de extermínio nazistas, a morte lenta por fome, a explosão de bombas nucleares em áreas povoadas. Tais males horrendos podem ser tanto morais (como aqueles acima descritos) como naturais (como no caso dos sofrimentos causados pelo terramoto de Lisboa de 1755).

<sup>9</sup> Para uma sistematização desses argumentos veja-se Trakakis (2006), Dougherty (2011b), e Oppy (2013).

<sup>10</sup> Para definições mais refinadas veja-se Hasker (2010).

Com base nessas definições, pode-se partir da premissa empírica de que provavelmente há males horrendos, gratuitos ou injustificados, que não servem qualquer propósito benéfico, bem como da premissa teológica de que Deus, se existe, não permite qualquer mal gratuito ou injustificado, para a conclusão de que Deus não existe. Assim, um tal argumento tem a seguinte estrutura:

1. Provavelmente, há instâncias de mal gratuito.
2. Mas, se o Deus teísta existe, então não há instâncias de mal gratuito.
3. Logo, provavelmente, o Deus teísta não existe.

Este argumento é válido e, por isso, se existirem boas razões para acreditar nas premissas estamos justificados a acreditar na conclusão de que provavelmente Deus não existe. Começando pela justificação da premissa 2, também conhecida como "premissa teológica", defende-se que o Deus teísta não permite qualquer mal gratuito ou injustificado. Isto é, dado os atributos divinos teístas, se Deus sabe que algum mal está prestes a acontecer e está na posição de impedir a sua ocorrência, ele impede esse mal *a menos que* não o possa fazer sem com isso perder um bem maior ou sem ter de permitir um mal igualmente mau ou pior. Assim, Deus permite apenas males justificados ou não-gratuitos, que Rowe (1979: 336) caracteriza desta forma:

Mal justificado ou não-gratuito =<sub>df</sub> Sendo  $M$  alguma instância de mal, se o Deus teísta não impede  $M$ , então

- (i) ou há algum bem maior  $B$ , tal que  $B$  é obtido por Deus só se Deus permite  $M$ ,
- (ii) ou há algum bem maior  $B$ , tal que  $B$  é obtido por Deus só se Deus permite  $M$  ou algum mal igualmente mau ou pior,
- (iii) ou  $M$  é tal que é impedido por Deus só se Deus permite algum mal igualmente mau ou pior.

As condições (i) e (iii) são distintas, pois, ao passo que na primeira se afirma que os custos de impedir  $M$  são a perda de algum bem maior, na última sustenta-se que os custos de impedir  $M$  são haver um mal igualmente mau ou pior do que  $M$ . Portanto, não é a mesma coisa impedir a perda de um bem maior e impedir que um pior mal aconteça. De igual forma, as condições (i) e (ii) são diferentes, dado que em (ii),

mas não em (i), se destaca que se Deus impedir  $M$ , o bem maior  $B$  é perdido a menos que Deus permita algum mal igual ou pior do que  $M$ . Ora, se existe um Deus onipotente, onisciente, e sumamente bom, então ele permite  $M$  só se alguma das condições (i), (ii), ou (iii) é satisfeita — o que é o mesmo que afirmar que se Deus existe, então não há males injustificados ou gratuitos. Assim, se Deus existe, ele tem uma razão moralmente suficiente para cada instância de mal que ele permite. Essa conclusão decorre dos próprios atributos do Deus teísta.

Quanto à premissa 1, designada como "premissa empírica" ou "factual", afirma-se que provavelmente há males gratuitos, injustificados, sem uma razão moralmente suficiente para ocorrerem. Ou seja, provavelmente existem males que Deus, se existisse, poderia ter impedido sem com isso perder um bem maior ou sem ter de permitir um mal igualmente mau ou pior. Há três formas possíveis de a justificar. Pode-se justificar essa premissa de forma inferencial, apresentando um raciocínio indutivo em que essa premissa é a conclusão. Outra forma de a fundamentar é recorrendo ao cálculo de probabilidades bayesiana. Mas também é possível justificar essa premissa de forma não-inferencial com base num plausível princípio epistémico do senso comum. Nas próximas três secções aprofundamos essas formas de justificação da premissa 1.

### 2.1 *Justificação indutiva da premissa 1*

Para fundamentar de forma inferencial a premissa 1, Rowe (1979) considera que o melhor é partir de algum tipo particular de mal, nomeadamente de sofrimento intenso em animais humanos e não-humanos, que se pode encontrar no mundo em abundância. Um desses males em animais não-humanos que Rowe (1979: 337) destaca é o seguinte:

*M1*: "Suponha-se que numa floresta distante um raio atinge uma árvore morta, resultando num incêndio. Um corço é apanhado no incêndio, fica horrivelmente queimado, e sofre em terrível agonia durante vários dias até que a morte alivie o seu sofrimento. Tanto quanto podemos ver, o intenso sofrimento do corço é sem sentido."



Um dos males em animais humanos que Rowe (1988: 120) salienta é o seguinte:

*M2*: "Um caso real relatado pelo *Detroit Free Press* de 3 de janeiro de 1986. O caso envolve uma menina em Flint, Michigan, que foi severamente espancada, violada, e depois estrangulada no dia de Ano Novo de 1986."

Os males descritos em *M1* e *M2* poderiam ser facilmente evitados se existisse um Deus onnipotente, onisciente e sumamente bom. Além disso, esses males *M1* e *M2* não parecem do nosso ponto de vista fazer qualquer sentido; ou seja, parecem meramente gratuitos, pois (1) é extraordinariamente difícil imaginar um bem superior cuja realização dependa, sob qualquer perspectiva razoável, de Deus permitir que esses males aconteçam, e (2) é difícil imaginar um mal equivalente, ou até pior, que Deus se visse forçado a permitir caso impedisse os males *M1* e *M2*. Assim, após uma reflexão cuidadosa, não vemos nem nos parece haver boas razões para a permissão de tais males. Ou seja, após um sério discernimento e tanto quanto sabemos, esses males *M1* e *M2* parecem-nos gratuitos; mas, então, podemos concluir que provavelmente tais males são efetivamente gratuitos. Por outras palavras, estamos a fazer a seguinte inferência, conhecida na literatura como "inferência não-o-vejo":<sup>11</sup>

0. Após uma séria reflexão, não conseguimos ver ou discernir qualquer razão para Deus permitir males como *M1* e *M2*.
1. Logo, provavelmente, não há qualquer razão para Deus permitir tais males; ou seja, provavelmente, há instâncias de mal gratuito.

Mas pode-se formular ainda mais claramente o suporte para 1, tal como faz posteriormente Rowe (1988: 120–21; 1991), através de uma inferência indutiva por generalização:

0. Na nossa amostra (de possíveis bens e males de que temos conhecimento), nenhum estado de coisas bom justifica moralmente que Deus permita males como *M1* e *M2*.

<sup>11</sup> A expressão original é "Nosecum" e refere-se à inferência do seguinte tipo: Não vejo  $\phi$ ; logo, provavelmente não há  $\phi$ .

1. Logo, provavelmente, nenhum estado de coisas bom justifica moralmente que Deus permita males como *M1* e *M2*; ou seja, provavelmente, há instâncias de mal gratuito.

De acordo com Rowe (1988: 123), "estamos justificados a fazer esta inferência da mesma forma que estamos justificados a fazer muitas inferências que constantemente fazemos do conhecido para o desconhecido". Assim, a premissa empírica de que provavelmente há males gratuitos é baseada na constatação de que, tanto quanto sabemos, nenhum bem é tal que ao obtê-lo justificaria que o Deus teísta permitisse *M1* e *M2*. Pois um tal Deus poderia obter os bens que conhecemos sem permitir os males horrendos *M1* e *M2*.

Pode-se também alegar que, tendo em conta a nossa experiência e conhecimento da quantidade e dimensão dos males que ocorrem diariamente no nosso mundo, parece bastante improvável que todas as instâncias de tais males estejam intimamente relacionadas com a ocorrência de bens maiores ou a prevenção de males pelo menos tão maus ou piores. Ou seja, não parece ser razoável acreditar que *todas* as instâncias de males em animais humanos e não-humanos aparentemente gratuitas não são de facto gratuitas. Deste modo, a existência de tanto mal para o qual não conseguimos discernir nenhum bem maior torna racional acreditar que provavelmente alguns desses casos de facto não servem para um bem maior sendo, então, males gratuitos. Através desse raciocínio Rowe (1979: 338) observa que "embora não possamos *provar* que 1 é verdadeira, é ainda assim totalmente *razoável* acreditar que 1 é verdadeira, que 1 é uma crença *racional*".

As teodiceias mais influentes não parecem afastar esta conclusão. Rowe (1988: 128) analisa com pormenor a teodiceia da edificação da alma de Hick (1985).<sup>12</sup> Nessa teodiceia destacam-se dois estados de coisas bons: (*B1*) os seres humanos desenvolvem-se progressivamente como seres morais e espirituais através das suas escolhas livres, e (*B2*) todos esses seres entram numa vida de felicidade eterna em comunhão com Deus no paraíso. Mas ainda que se aceite que um ambiente sem qualquer tipo de mal impossibilita um desenvolvimento moral e espiritual, é possível que Deus obtenha o bem *B1* sem a ocorrência

<sup>12</sup> Examinamos uma versão mais atual da teodiceia da edificação da alma na subsecção 2.5.

dos males  $M1$  e  $M2$ . Ou seja, é bastante implausível aceitar que se  $M1$  e  $M2$  não existissem, frustrar-se-ia  $B1$ , colocando-se em causa o contínuo desenvolvimento moral e espiritual dos seres humanos. Do mesmo modo, é possível obter aquele bem  $B2$ , a felicidade eterna, sem que tenha de ocorrer  $M1$  e  $M2$ . Pois os bons estados de coisas que conhecemos, como  $B1$  e  $B2$ , são tais que ou (i) Deus poderia obtê-los sem ter de permitir males como  $M1$  e  $M2$ , ou (ii) obtê-los não justificaria que Deus permitisse  $M1$  e  $M2$ . Assim, tais males  $M1$  e  $M2$  continuam a ser gratuitos ou injustificados e uma das teodiceias contemporâneas mais influentes, a teodiceia da edificação da alma, não é capaz de derrotar a força desse argumento.<sup>13</sup>

## 2.2 *Justificação bayesiana da premissa 1*

Rowe (1996), mais recentemente, tem dado preferência a uma fundamentação da premissa empírica com base na aplicação do teorema da probabilidade bayesiana em vez da utilização de uma inferência indutiva.<sup>14</sup> Aplicado à epistemologia, o bayesianismo é uma teoria da justificação de acordo com a qual uma crença é epistemicamente justificada se, e só se, (i) é coerente em conformidade com o cálculo de probabilidades do teorema de Bayes e (ii) é a crença mais provável entre aquelas que estão a ser consideradas ou, pelo menos, tem probabilidade igual ou superior a 0.5. Assim, para construir essa justificação para a premissa 1, considere-se as seguintes abreviaturas:

$pr(x|y)$ : A probabilidade condicional de  $x$  dado  $y$ .

$P$ : Nenhum bem que conhecemos justifica que Deus permita  $M1$  e  $M2$ ; ou seja, parece-nos que há males gratuitos.

<sup>13</sup> O argumento de Rowe (1979) pode ser interpretado como um argumento a partir do fracasso das teodiceias, em vez do mal em sentido estrito. A ideia Rowe (1979) passa por destacar que as tentativas de conceber boas explicações teístas para males, como  $M1$  e  $M2$ , acabam sempre por fracassar, constituindo isso uma evidência para se acreditar que provavelmente há males gratuitos ou injustificados.

<sup>14</sup> Rowe (1996) também apresenta uma versão do argumento com a utilização do teorema de Bayes diretamente para a conclusão, sem ter de justificar a premissa 1. No entanto, essa versão direta não é melhor do que aquela aqui exposta e é sujeita ao mesmo tipo de críticas.

*Q*: Nenhum bem justifica que Deus permita *M1* e *M2*; ou seja, há males gratuitos.

*D*: O Deus teísta existe.

*k*: Conhecimento de fundo (i.e., o que se sabe com exceção de *P*, *Q*, e *D*).

Desse *conhecimento de fundo* faz parte o nosso conhecimento comum das ocorrências de vários males no nosso mundo, incluindo *M1* e *M2*; o nosso conhecimento de que o mundo contém uma grande quantidade de mal; o nosso conhecimento de muitos bens que ocorrem e de muitos bens que não ocorrem; e o nosso conhecimento comum do modo como o mundo funciona e os tipos de coisas que existem no mundo. Além disso, seguindo Rowe (1996) e Trakakis (2006), nesse *conhecimento de fundo* estão incluídas as seguintes atribuições de probabilidades:  $pr(D|k) = 0.5$ ,  $pr(\neg D|k) = 0.5$ ,  $pr(P|D \wedge k) = 0.5$ , e  $pr(\neg P|D \wedge k) = 0.5$ . A atribuição dessas probabilidades permite que o argumento não cometa petição de princípio quer contra teístas quer contra não-teístas.

Com base nesses dados, para se suportar a premissa 1 é necessário questionar: Será que a nossa evidência *P* torna *Q* mais provável? Ou seja, será que a nossa evidência *P* confirma *Q*, i.e.  $pr(Q|P \wedge k) > pr(Q|k)$ ? Qual é a probabilidade de *Q* dado *P* e *k*? Isto é, qual é o valor de  $pr(Q|P \wedge k)$ ? Se esse valor for superior a 0.5, estamos justificados a aceitar a premissa 1 do argumento evidencial do mal. Para isso, Rowe (1996: 266) recorre à seguinte aplicação do teorema de Bayes:

$$pr(Q | P \wedge k) = pr(Q | k) \times \frac{pr(P | Q \wedge k)}{pr(P | k)}$$

Começando por  $pr(P|Q \wedge k)$ , uma vez que *Q* implica *P*, o valor dessa probabilidade é 1. Assim, podemos eliminá-la da fórmula anterior ao rescrevê-la do seguinte modo:

$$pr(Q | P \wedge k) = \frac{pr(Q | k)}{pr(P | k)}$$

Qual é o valor de  $pr(Q|k)$ ? Isso pode ser determinado, de acordo com Rowe (1996: 269), pela seguinte aplicação da regra de eliminação:

$$pr(Q|k) = [pr(D|k) \times pr(Q|D \wedge k)] + [pr(\neg D|k) \times pr(Q|\neg D \wedge k)]$$

Este é um princípio de médias ponderadas, segundo o qual para se determinar a probabilidade de  $Q$  é considerada a média das suas probabilidades dado  $D \wedge k$  e  $\neg D \wedge k$ , justamente com aquelas médias ponderadas pelas probabilidades de  $D$  e  $\neg D$  dado  $k$ . Ora, tendo em conta que a conjunção  $D \wedge k$  implica a negação de  $Q$ ,  $pr(Q|D \wedge k) = 0$ .<sup>15</sup> Assim, podemos excluir o lado esquerdo da fórmula e ficamos com:

$$pr(Q|k) = [pr(\neg D|k) \times pr(Q|\neg D \wedge k)]$$

Uma vez que negação de  $D$  implica que  $Q$  seja o caso,  $pr(\neg D|k) = 1$ , e como estamos a partir do conhecimento de fundo de que  $pr(\neg D|k) = 0.5$ , obtemos o seguinte resultado:

$$pr(Q|k) = 0.5 \times 1 = 0.5$$

Para chegarmos à conclusão falta ainda determinar o valor de  $pr(P|k)$ . De acordo com Rowe (1996: 269), conseguimos estabelecer isso ao aplicar a seguinte regra de eliminação:

$$pr(P|k) = [pr(D|k) \times pr(P|D \wedge k)] + [pr(\neg D|k) \times pr(P|\neg D \wedge k)]$$

Tendo em conta que a negação de  $D$  implica que  $P$  seja o caso,  $pr(P|\neg D \wedge k) = 1$ . Isto porque  $P$  é entendido por Rowe (1996) como significando que ou Deus não existe, ou Deus existe e nenhum bem conhecido justifica que Deus permita  $M1$  e  $M2$ ; dessa forma,  $P$  é implicado pela não existência de Deus. Além disso, partindo do conhecimento de fundo de que  $pr(D|k)$ ,  $pr(P|D \wedge k)$  e  $pr(\neg D|k)$  têm valor 0.5, conseguimos determinar o valor de  $pr(P|k)$ :

$$pr(P|k) = [0.5 \times 0.5] + [0.5 \times 1] = 0.75$$

Fazendo a aplicação dos resultados anteriores à instância do teorema de Bayes obtém-se a seguinte conclusão:

$$pr(Q|P \wedge k) = \frac{pr(Q|k)}{pr(P|k)} = \frac{0.5}{0.75} = 0.666$$

Com este raciocínio constatamos que  $P$  torna  $Q$  mais provável do que seria de outra forma. Além disso, independentemente deste argumento, é intuitivo aceitar que  $pr(P|k) > pr(Q|k)$  e se  $pr(Q|k) = 0.5$ , segue-se

<sup>15</sup> Isso é equivalente à premissa teológica do argumento evidencial do mal, segundo a qual se Deus existe, então não há males gratuitos ou injustificados.

que  $pr(Q|P \wedge k) > 0.5$ . Nessa base, a nossa evidência  $P$  confirma  $Q$ , i.e.,  $pr(Q|P \wedge k) > pr(Q|k)$ . Por isso, é racional acreditar que provavelmente nenhum bem justifica que Deus permita  $M1$  e  $M2$ ; ou seja, provavelmente, há males gratuitos, tal como se afirma na premissa 1.

### 2.3 Justificação não-inferencial da premissa 1

Analísamos duas formas de fundamentar a premissa 1, tanto através de um raciocínio indutivo como a partir de um cálculo bayesiano de probabilidades. Essas são duas formas inferenciais para se justificar a premissa 1. Mas nos últimos anos surgiu, principalmente nos trabalhos de Dougherty (2008), (2011a), (2014a), (2016), uma diferente forma de justificar essa premissa que não recorre a qualquer tipo de inferência.<sup>16</sup> Pelo contrário, salienta-se que, apelando a um plausível princípio epistémico do senso comum, podemos estar justificados de forma apropriadamente básica ou não-inferencial a acreditar na premissa 1.<sup>17</sup> Esse princípio, que permite uma justificação imediata na premissa 1, afirma que estamos justificados a acreditar que as coisas são da forma como nos parecem ou como as experienciamos a menos que haja uma razão forte para duvidar disso. Essa ideia é bem defendida pela teoria do *conservadorismo fenoménico* proposta por Huemer (2007) e desenvolvida, entre outros, por Tucker (2013) e Moretti (2020).<sup>18</sup> A ideia central é a seguinte:<sup>19</sup>

16 Essa estratégia já tinha sido sugerida por Draper (1991) e Gellmann (1992) ao defenderem que a crença de que há mal gratuito é *prima facie* justificada não-inferencialmente por uma experiência particular mal horrendo. E Plantinga (2000: 484) reconheceu essa como a melhor versão do argumento do mal.

17 Na estrutura da justificação fundacionalista, as crenças apropriadamente básicas não são baseadas noutras crenças ou em inferências, mas sim em experiências que justificam essas crenças. Veja-se Faria (2017).

18 Swinburne (2001: 142) defende um princípio epistémico semelhante conhecido como "princípio de credulidade". Além disso, epistemólogos como Thomas Reid, G. E. More, Roderick Chisholm, e James Pryor defendem princípios semelhantes.

19 Esta é uma teoria *internista* da justificação, de acordo com a qual a justificação é inteiramente determinada por fatores que são internos aos sujeitos. Mas também

Conservadorismo Fenoménico (*CF*): Se parece a um sujeito *S* que *p*, então, na ausência de derrotadores, *S* tem dessa forma pelo menos algum grau de justificação para acreditar que *p*.<sup>20</sup>

Para se entender bem a teoria *CF* é preciso esclarecer alguns conceitos. Seguindo a perspectiva mais influente sobre a natureza dos pareceres, ter um *parecer* (no sentido epistémico) é ter simplesmente uma *experiência consciente* em que uma proposição é apresentada ao sujeito como verdadeira. Ou seja, um parecer é uma experiência assertiva e consciente com conteúdo proposicional. Diz-se que é uma "experiência assertiva" porque os *pareceres* são sentidos como se estivessem a asseverar algo verdadeiro sobre a realidade, havendo uma direção de ajuste da mente para o mundo. Existem *pareceres* de vários tipos, como perceptivos, introspectivos, mnemónicos, racionais, morais, etc. Além disso, de acordo com *CF*, esses estados mentais de *parecer* são suficientes para fornecer justificação *prima facie* para acreditar o que parece ser o caso. Assim, quando uma proposição parece verdadeira a um sujeito, esse sujeito tem justificação *prima facie* para acreditar nessa proposição. Por exemplo, se me parece que há uma parede vermelha à minha frente, então estou justificado *prima facie* a acreditar nisso de forma imediata e básica (dado que não preciso de construir qualquer tipo de inferência para ter justificação).

Mas essa justificação é apenas *prima facie*, dado que pode ser derrotada por outros pareceres ou evidências que o indivíduo venha a adquirir. Mais especificamente, um sujeito *S* tem um derrotador para *p* quando *S* adquire boa evidência de que *p* é falsa (nesse caso designa-se como "derrotador decisivo") ou *S* adquire boa evidência de que o seu parecer não é fiável quanto a *p* (nesse caso denomina-se como "derrotador erosivo"). Continuando o exemplo, se uma pessoa digna de confiança me disser que alguém colocou um comprimido

---

é possível formular uma variante externista desta teoria, tal como faz Bergmann (2012b).

20 O princípio *CF*, tal como está formulado, é sobre a justificação proposicional (i.e., o tipo de justificação que se deve ao conteúdo que se acredita ou não se acredita) e não sobre a *justificação doxástica* (em que a crença é proposicionalmente justificada e apropriadamente baseada). Mas *CF* pode ser reformulado para acomodar a justificação doxástica desta forma: Na ausência de derrotadores, a crença de *S* que *p* é justificada se é baseada no parecer de *S* que *p*.

na minha bebida e que esse comprimido me faz ter pareceres de paredes vermelhas quando na realidade elas são brancas, adquire um derrotador para a minha crença de que há uma parede vermelha à minha frente. Nesse caso a justificação que eu possuía para acreditar na minha crença de que há uma parede vermelha à minha frente foi derrotada. Um outro aspeto importante tem a ver com o facto dessa justificação vir em graus, dependendo da força dos *pareceres*. Se algo parece completamente óbvio, claro e firme, como o princípio da identidade de que tudo é idêntico a si mesmo, a justificação dessa crença será extremamente alta; ao passo que se tivermos um ligeiro parecer sobre algo, a justificação correspondente será bastante baixa.

Considerando agora o argumento evidencial do mal, com base no princípio epistémico *CF*, pode-se afirmar que qualquer sujeito que tenha um *parecer* particular de mal gratuito ou injustificado, como *M1* ou *M2*, está dessa forma *prima facie* justificado de um modo não-inferencial a acreditar que há instâncias de mal gratuito.<sup>21</sup> Ou seja, para se estar justificado na premissa 1 não é preciso apresentar uma inferência ou argumento, uma vez que, de acordo com *CF*, a premissa 1 terá justificação *prima facie*, sendo apropriadamente básica, para aqueles que têm o parecer de que a premissa 1 é verdadeira. Assim, um sujeito está justificado na premissa 1 simplesmente em virtude de uma experiência ou parecer de mal gratuito que o sujeito tenha. Além disso, para muitas pessoas esse parecer de mal gratuito ou injustificado é bastante persistente e poderoso, sendo difícil elas adquirirem um derrotador para uma tal crença.

#### 2.4 *Contra a justificação de 1: teísmo cético*

Será que a versão analisada do argumento evidencial do mal estabelece com sucesso a improbabilidade da existência do Deus teísta? Examinamos várias formas possíveis de fundamentar esse argumento, nomeadamente a premissa de que provavelmente há males gratuitos. Uma vez justificada essa premissa 1 e aceitando a premissa teológica 2

<sup>21</sup> Esses pareceres ou experiências de mal gratuito podem ser expressos através de alegações comuns, como "um Deus amoroso não permitiria esse tipo de mal", "se houvesse Deus, ele poderia fazer muito mais do que isto", "simplesmente não pode haver justificação para um sofrimento tão intenso e amplo", etc.



pode-se concluir que provavelmente o Deus teísta não existe. Mas será esse um bom argumento? Nesta secção e nas próximas examinaremos várias tentativas para se resistir a esse argumento. Na presente secção avaliaremos uma das respostas contemporâneas mais influentes ao problema do mal: o teísmo cético. Esse tipo de resposta ao problema do mal tem as suas raízes no livro de Job nas escrituras Hebraicas,<sup>22</sup> mas foi recentemente desenvolvida por Wykstra (1984, 1996, 2007, 2012, 2017), Inwagen (1991), Alston (1996), Plantinga (2000) e Michael Bergmann (2009, 2012a).<sup>23</sup> Com essa resposta defende-se que a posição mais racional é ser cético ou agnóstico em relação à premissa 1; isto é, devemos suspender o juízo sobre se há ou não males gratuitos ou injustificados e, assim, já não se pode concluir com base no argumento evidencial do mal que provavelmente o Deus teísta não existe. Bergmann (2012a: 11) resume esta resposta da seguinte forma:

O facto de os seres humanos serem incapazes de conceber qualquer razão justificativa para Deus permitir um mal não torna mais provável a inexistência de tais razões; isto porque se Deus existe, a mente de Deus seria muito maior do que as nossas, de tal modo que não seria surpreendente se Deus tiver razões que não somos capazes de pensar.

Ou seja, se Deus existe, é razoável acreditar que ele sabe muito mais do que nós sobre os factos relevantes, não sendo surpreendente que Deus tenha razões que não conseguimos ver nem discernir para permitir algum tipo de mal. Mas, assim, não podemos concluir que de facto não há tais razões; isto é, devemos suspender o juízo, ser céuticos, sobre a existência ou não de males injustificados ou gratuitos.

22 No capítulo 38 de Job destaca-se que somos incapazes de entender as razões de Deus. Veja-se Rudavsky (2014) para um desenvolvimento histórico do teísmo cético e da sua relação com a teologia apofática.

23 O termo "teísmo cético" pode ser um mau nome para a perspectiva que estamos a apresentar uma vez que não é preciso ser-se teísta para se criticar o argumento evidencial do mal da forma como os teístas céuticos o fazem. Todavia, esse termo é usado na literatura pelo menos desde 1996. Outros, como Howard-Snyder (2010), preferem o termo "agnosticismo" para caracterizar esta resposta. Esta perspectiva do teísmo cético ou agnosticismo também pode servir como uma objecção plausível para o argumento da ocultação divina.

É verdade que para muitos males, como *M1* e *M2*, não conseguimos discernir ou especificar a aquisição de bens maiores ou a prevenção de males piores que estão intimamente relacionados com esses males. Porém, tal sucede precisamente devido à nossa posição epistémica limitada ou incapacidade cognitiva para identificar as razões totais de Deus, caso ele exista, para permitir males particulares ou para identificar os possíveis bens que estão relacionados com tais males e que os justificariam. Apenas não vemos, discernirmos, ou conhecermos uma justificação para a existência de males intensos, como *M1* e *M2*, não nos dá razão para pensar que não há qualquer justificação por parte de um ser onisciente como Deus. Deste modo, o facto de um mal nos *parecer* gratuito não é indicativo de ele *ser* ou não gratuito. Esta resposta do teísmo cético pode ser condensada em duas teses:

- (i) Tese central: Se o Deus teísta existe, então muito provavelmente somos ignorantes sobre as justificações ou razões totais de Deus.
- (ii) Tese derivada: Se a tese central é verdadeira, então uma variedade importante de argumentos do mal contra a existência de Deus não é bem-sucedida.

A tese central sublinha que, se Deus existir, então dada a nossa situação epistémica limitada e o hiato cognitivo entre o nosso ponto de vista e o ponto de vista de Deus, não há razão para acreditar que estamos na posição de saber que razões totais ou *ultima facie* Deus poderia ter ou não para realizar uma determinada ação particular. Ou seja, Deus, se existir, tem razões para agir em qualquer caso particular que estão para além do nosso alcance. Esta tese do teísmo cético foca-se, então, na ideia de que somos ignorantes acerca das razões totais de Deus; por isso, não podemos concluir nessa base que existem males injustificados ou gratuitos.

Essa tese central pode ser vista igualmente como uma condicional de humildade epistémica sobre o âmbito de coisas que poderemos compreender caso Deus exista. Pois, se Deus existe, é improvável que possamos compreender mais que uma pequena fração de razões que fazem Deus agir tal como age. Com base nisso pode-se sustentar que pode haver bens de que não temos conhecimento, bens que estão além do nosso alcance, sendo que se existirem, justificam que Deus permita tais males e, dessa forma, não seriam males gratuitos. Dado

que as teses central e derivada se expressam em termos condicionais, o teísmo cético é uma teoria que pode ser adotada tanto por ateístas e agnósticos como por teístas.

Esta tese pode ser suportada por várias analogias que focam as limitações nas nossas capacidades cognitivas. Por exemplo, não podemos usar a nossa incapacidade para ver quaisquer pulgas numa garagem (quando estamos a olhar da rua) para concluir que é improvável que haja pulgas na garagem. Uma outra analogia: suponha-se que um novato está a assistir a uma partida de xadrez entre o campeão mundial Magnus Carlsen e o seu oponente Sergey Karjakin; pelo facto do novato não conseguir pensar numa boa razão para Carlsen fazer um movimento particular no tabuleiro, daí não se segue que não haja uma boa razão para tal movimento de Carlsen. Algo similar ocorre com o problema do mal, havendo uma distância cognitiva parecida com os exemplos anteriores.<sup>24</sup> Isto porque, de forma similar, não podemos usar a nossa incapacidade para discernir as razões que justifiquem a Deus permitir um mal para concluir que é improvável que haja qualquer razão que justifique a Deus permitir o mal. Portanto, do facto de não conhecermos nenhum bem que justifique que Deus permita um dado mal não se segue que não exista realmente tal justificação.

De acordo com a tese derivada, o teísmo cético permite bloquear o argumento evidencial do mal. Mas, como existem diferentes tentativas de fundamentar a premissa 1 (tal como analisámos nas secções anteriores), a posição do teísmo cético terá de se adaptar para mostrar o que há de errado em cada uma delas. Começando com a primeira versão, recorde-se que uma das tentativas iniciais de Rowe (1979) para fundamentar a premissa 1 tem a seguinte estrutura:

0. Após uma séria reflexão, não conseguimos ver ou discernir qualquer razão para Deus permitir males como *M1* e *M2*.

<sup>24</sup> Wykstra (1984, 1996) costuma salientar que a disparidade entre a perspectiva de Deus e a nossa é comparável ao hiato de perspectivas entre uma pequena criança e os seus pais. Assim, o nosso discernimento sobre a maioria dos propósitos de Deus é quase tão improvável quanto o discernimento dessa pequena criança sobre a maioria dos propósitos dos seus pais. Este tipo de analogia é criticado por Rowe (1996); mas, o teísmo cético pode ser defendido com base noutras analogias não tão problemáticas, como aquelas que descrevemos acima.

1. Logo, provavelmente, não há qualquer razão para Deus permitir tais males; ou seja, provavelmente, há instâncias de mal gratuito.

Será forte este tipo de inferência? Seguindo a fundamentação de Wykstra (1984: 85), (1996: 130), inferências desse tipo (em que se conclui que 'não há  $\phi$ ' com base na premissa de que 'não vejo  $\phi$ ') são boas na medida em que respeitam a condição sobre o acesso epistêmico razoável (designado na literatura como "CORNEA"). Esse princípio epistêmico pode ser formulado desta forma:

(CORNEA) Um sujeito  $S$  está justificado a inferir "provavelmente não  $\phi$ " a partir de "não consigo ver ou detetar  $\phi$ " só se é razoável para  $S$  acreditar que se houvesse um  $\phi$ , é provável que ele iria ver ou detetar  $\phi$ .<sup>25</sup>

Por exemplo, a partir da premissa 'não vejo qualquer moeda na minha mão' posso concluir que 'não há qualquer moeda na minha mão', dado que é razoável acreditar que se houvesse realmente uma tal moeda na minha mão, iria vê-la ou detetá-la. Contudo, a partir da premissa 'não vejo qualquer micróbio na minha mão' não posso concluir que 'não há qualquer micróbio na minha mão', uma vez que não é razoável acreditar que se houvesse realmente um micróbio na minha mão, iria vê-lo ou detetá-lo (a partir da posição onde me encontro, onde estou simplesmente a olhar diretamente para a mão sem a mediação de qualquer tipo de instrumento). Neste último caso estou numa posição epistémica que não é favorável para extrair esse tipo de conclusão.

O mesmo sucede com a inferência acima apresentada por Rowe (1979), pois, dada a nossa posição epistémica muito limitada em relação à posição de Deus (evidenciada pela tese central do teísmo cético), não é razoável acreditar que se existisse efetivamente uma razão para Deus permitir males intensos, como  $M1$  e  $M2$ , seríamos capazes de ver ou detetar essa razão. Pois, dado o teísmo cético, é improvável que sejamos capazes de detetar os bens que Deus propõe para os males, como  $M1$  e  $M2$ . Assim, dado o enorme abismo entre as nossas limitadas capacidades cognitivas e a infinita sabedoria de

<sup>25</sup> Para se analisar algumas disputas sobre a melhor formulação de CORNEA veja-se Wykstra (2012).

Deus (caso exista), mesmo que haja razões e bens que justifiquem que Deus permita esses males intensos, é provável que tais razões e bens estejam para além do nosso alcance e compreensão. Afinal, como coloca de forma retórica Plantinga (1978: 10), "por que supor que se *Deus tem* uma boa razão para permitir o mal, o teísta seria o primeiro a conhecê-la?" Por isso, a partir de 0 não podemos concluir 1.<sup>26</sup>

Com uma versão adaptada de CORNEA também se pode bloquear a estratégia bayesiana de Rowe (1996) para se fundamentar a premissa 1.<sup>27</sup> Recorde-se que de acordo com essa estratégia estamos justificados a acreditar na premissa 1, dado que  $P$  confirma  $Q$ , i.e.,  $pr(Q|P \wedge k) > pr(Q|k)$ , em que  $P$  é a abreviatura de 'nenhum bem que conhecemos justifica que Deus permita  $M1$  e  $M2$ ', e  $Q$  é abreviatura de 'nenhum bem justifica que Deus permita  $M1$  e  $M2$ '. Para bloquear essa conclusão, em termos gerais, a proposta de Wykstra (2012) e Almeida (2014) é a seguinte:

26 Rowe (1996) aceita o princípio epistémico CORNEA, mas defende que é razoável acreditar que se existisse uma razão para Deus permitir males intensos, como  $M1$  e  $M2$ , seríamos capazes de ver ou detetar essa razão. Isto porque, de acordo com Rowe (1996: 275), somos dotados com capacidades intelectuais para fazer juízos razoáveis sobre os bens que um ser onnipotente seria ou não capaz de efetivar sem ter de permitir vários casos de sofrimento intenso. Como resposta pode-se alegar, como Alston (1996), que as razões alcançáveis por seres humanos finitos e falíveis não são uma indicação adequada das razões disponíveis por um ser onisciente e onnipotente. Pois, a nossa incapacidade de discernir as razões de Deus não é surpreendente dada a nossa limitação e finitude, tal como não é surpreendente a limitação cognitiva de uma criança ou principiante para discernir as razões de uma determinada jogada de xadrez de Kasparov. Em ambos os casos há um hiato cognitivo entre especialista e não-especialista em relação a um dado assunto. Este tipo de justificação tem sido criticada por Rowe (2007b) ao acentuar que Deus, sendo especialista, devia explicar-nos por que motivo permite os males intensos, uma vez que isso nos ajudaria a suportar melhor tais males, em vez de se manter oculto. Ainda assim, pode-se questionar tal crítica, dado que pode haver uma razão incognoscível para nós que Deus tenha, e que suplante a razão apresentada por Rowe (2007b), para se manter oculto e para não revelar as suas explicações sobre os males que ocorrem no mundo. Essa discussão está muito próxima do problema da ocultação divina, tratada por Howard-Snyder (2002).

27 Trakakis (2006: 100) refere que é possível reformular CORNEA para bloquear o argumento bayesiano de Rowe (1996).

(CORNEA\*) A evidência  $E$  de um sujeito  $S$  confirma a hipótese  $H$  só se, relativamente a  $S$ , é provável que, se  $\neg H$  fosse o caso, então  $\neg E$  seria o caso.  $[pr(H|E) > pr(H)] \rightarrow [pr(\neg H|\neg E) > 0.5]$ <sup>28</sup>

Com base neste princípio epistémico, é razoável acreditar que  $pr(Q|P \wedge k) > pr(Q|k)$  só se é razoável acreditar que muito provavelmente se  $Q$  fosse falsa, a nossa evidência  $P \wedge k$  seria diferente. Ou seja, estamos justificados a acreditar na premissa 1 (com base nesta estratégia bayesiana) só se é razoável aceitar que se houvesse realmente algum bem que justifica que Deus permita  $M1$  e  $M2$ , então é provável que conheceríamos esse bem e essa justificação. O problema é que, dado o teísmo cético, não é razoável aceitar isso. Pois, mais uma vez, ainda que exista um bem que justifique que Deus permita males intensos, é improvável conhecermos essa justificação (tendo em conta o enorme hiato cognitivo que existe entre a nossa perspectiva e a perspectiva de Deus, caso ele exista). Portanto, mesmo que a hipótese  $Q$  fosse falsa, muito provavelmente continuaríamos a ter a mesma evidência de que nenhum bem que conhecemos justifica que Deus permita  $M1$  e  $M2$ . Assim, CORNEA\* permite bloquear essa estratégia bayesiana para fundamentar a premissa 1.<sup>29</sup> Contudo, um

28 Dado que CORNEA\* tem uma estrutura lógica muito parecida com a da condição de sensibilidade de Nozick, formulada em termos de condicional contrafactual, pode-se criticar esse princípio de violar um plausível princípio do fecho (segundo o qual, se  $S$  sabe que  $p$ , e  $S$  sabe que  $p$  implica  $q$ , então  $S$  está em posição de saber  $q$ ). Mas, de acordo com Wykstra (2012) e Almeida (2014), é possível reformular CORNEA\* sem a condicional contrafactual desta forma:  $[pr(H|E) > pr(H)] \rightarrow [pr(\neg E|\neg H) > 0.5]$ . Esta última formulação permite contornar os contraexemplos de McBrayer (2009). Wykstra (2012) propõe que as probabilidades condicionais sejam interpretadas subjetivamente.

29 Uma outra objeção tem a ver com o facto de Rowe (1996) partir da suposição de que  $pr(P|D \wedge k) = 0.5$ . Mas, dado o teísmo cético, essa probabilidade é muito mais alta. Pois, os bens que de facto justificam que Deus permita  $M1$  e  $M2$  não estão provavelmente no nosso alcance ou compreensão e, dessa forma, é bastante provável que, dada a existência de Deus, nenhum bem que conhecemos justifique que Deus permita  $M1$  e  $M2$ . Mas com isso altera-se de forma significativa o resultado final de  $pr(Q|P \wedge k)$ . Por exemplo, seguindo o teísmo cético, se  $pr(P|D \wedge k) = 0.9$ , o resultado final será  $pr(Q|P \wedge k) = 0.526$ , em vez do resultado de Rowe (1996) de 0.666. Desta forma, o valor de  $pr(Q|P \wedge k)$  varia inversamente com o valor de  $pr(P|D \wedge k)$  e, por isso, se o teísmo cético for correto,  $P$  não confirma relevantemente  $Q$ .

princípio epistêmico como CORNEA não se aplica diretamente à outra versão indutiva de Rowe (1979, 1988, 1996) para fundamentar a premissa 1, segundo a qual:

0. Na nossa amostra (de possíveis bens e males de que temos conhecimento), nenhum estado de coisas bom justifica moralmente que Deus permita males como *M1* e *M2*.
1. Logo, provavelmente, nenhum estado de coisas bom justifica moralmente que Deus permita males como *M1* e *M2*; ou seja, provavelmente, há instâncias de mal gratuito.

Neste caso teístas céticos, como Alston (1996), Howard-Snyder (2010), e Michael Bergmann (2009, 2012a), procuraram mostrar que esta inferência indutiva é fraca porque a nossa amostra em questão não é representativa. Em primeiro lugar, é importante assinalar que é razoável generalizar indutivamente uma propriedade a partir de uma amostra de um dado domínio para todo esse domínio só se é razoável acreditar que essa amostra é representativa dessa propriedade para esse domínio.<sup>30</sup> Aplicando esse princípio epistêmico ao argumento do mal, é razoável fazer a inferência por generalização indutiva de 0 para 1 só se é razoável acreditar que as amostras de bens, males, e as suas relações, com que estamos familiarizados são representativos de todos os bens, males, e as suas relações, com respeito à propriedade de figurar como razão justificadora para Deus permitir males intensos, como *M1* e *M2*. Porém, não é razoável acreditar nisso; pois, se aceitamos a tese nuclear do teísmo cético, estamos comprometidos, de acordo com Michael Bergmann (2009: 376), com as seguintes teses derivadas:

- TC1: Não temos boas razões para pensar que os possíveis bens que conhecemos são representativos dos possíveis bens que existem.
- TC2: Não temos boas razões para pensar que os possíveis males que conhecemos são representativos dos possíveis males que existem.

---

<sup>30</sup> Por exemplo, não é razoável usar a generalização indutiva para concluir que "todos os corvos são negros" a menos que seja razoável acreditar que a amostra de corvos utilizada é representativa de todos os corvos.

TC3: Não temos boas razões para pensar que as relações de implicação que conhecemos entre bens possíveis e a permissão de males possíveis são representativos das relações de implicação que existem entre bens possíveis e a permissão de males possíveis.

Tendo em conta essas teses derivadas, e dado que devemos tratar uma amostra como não representativa a menos que tenhamos uma boa razão para pensar que é representativa, é razoável acreditar que aquilo que sabemos sobre possíveis bens, males, e a implicação entre eles, é uma amostra pequena e não representativa com respeito à propriedade de figurar como razão justificadora para Deus permitir males intensos, como *M1* e *M2*. Deste modo, não temos uma boa razão para negar que efetivamente existe, entre os bens e os males que desconhecemos, um estado de coisas bom que justifica moralmente que Deus permita males como *M1* e *M2*. Ou seja, dado que não estamos perante uma amostra representativa ou, pelo menos, não temos uma razão para pensar que a amostra é representativa, tal como se salienta com as teses TC1-TC3, a inferência de 0 para 1 não é razoável.

Em relação à tentativa não-inferencial para fundamentar a premissa 1 do argumento de Rowe (1979), baseada no princípio epistémico do *conservadorismo fenoménico*, nenhuma das estratégias anteriores é aplicável para bloquear essa justificação, dado que nos recursos anteriores (como é o caso de CORNEA) apenas se apresentam condições para aceitar como razoável um determinado tipo de inferência.<sup>31</sup> Assim, como resposta à fundamentação não-inferencial, é preciso encontrar uma solução diferente, tal como a sugerida por Matheson (2014), Rutledge (2017), e Hendricks (2018). Nesse caso pode-se alegar que o teísmo cético constitui um *derrotador* para a justificação não-inferencial na premissa 1. Ou seja, quem estiver justificado a acreditar no teísmo cético adquire um derrotador que impede a justificação *ultima facie* de que há de facto instâncias de mal gratuito.

<sup>31</sup> Para uma tentativa de adaptar o CORNEA à justificação não-inferencial veja-se Tweedt (2015). Mas pode-se criticar essa estratégia, pois implica a negação do conservadorismo fenoménico.



Esse derrotador, que apenas oferece uma forma de bloquear a justificação não-inferencial da premissa 1, pode ser apresentado tal como se segue:

(TC) Os agentes humanos não estão numa posição epistemicamente favorável para determinar em que medida é provável que uma determinada instância de mal *aparentemente* gratuita é *realmente* gratuita.

Este derrotador *TC* é um "derrotador erosivo". De forma geral, um derrotador *D* para uma crença *p* é *erosivo* se, e só se, *D* constitui uma razão para supor que o fundamento para acreditar *p* não é suficientemente indicativo da verdade de *p*. Aplicando à teoria do conservadorismo fenoménico, um derrotador *D* é erosivo para a crença *p* de um sujeito *S* na medida em que *D* dá razões a *S* para acreditar que o seu parecer não é fiável quanto a *p*. Ora, o derrotador *TC* do teísmo cético, combinando as limitações cognitivas humanas e a complexidade da realidade, dá razões para acreditar que nós não somos fiáveis nos nossos pareceres e julgamentos sobre se um mal particular no mundo é ou não efetivamente gratuito. Por isso, enquanto o conservadorismo fenoménico permite que um sujeito possa estar *prima facie* justificado a acreditar na premissa 1, se esse sujeito está também justificado a acreditar *TC*, a sua justificação para acreditar na premissa 1 será derrotada de forma erosiva. Assim, *TC* dá recursos, a quem estiver justificado a acreditar nesse derrotador, que impedem uma justificação não-inferencial na premissa 1.

Vimos que com base no teísmo cético podemos bloquear as várias possibilidades de justificar a premissa 1. Mas será essa uma teoria plausível? Uma das principais críticas que vale a pena considerar é a objeção sobre a inconsistência entre o teísmo cético e as deliberações morais, tal como fundamentado por Russell (1996), Hasker (2004), e Maitzen (2008). A ideia é que o teísmo cético conduz a uma *paralisia moral* de forma que nunca sabemos qual é a ação que terá o melhor resultado. Pois, se não estamos em posição de julgar se um dado mal é ou não gratuito, o que decidir então sobre o que devemos ou não fazer quando nos deparamos com uma oportunidade de impedir um mal que nos parece gratuito? Por exemplo, imagine-se que nos deparamos com uma criança a afogar-se num pequeno lago. Dado que podemos intervir em segurança, devemos ou não salvá-la? De acordo com o teísmo cético, simplesmente não estamos numa

posição favorável para determinar se o afogamento daquela criança é necessário para algum bem maior que está para além do nosso alcance e compreensão (p.e., suponha-se que se essa criança não se afogasse seria o próximo Hitler e causaria um mal pior). Assim, o teísmo cético implica que devemos duvidar se a melhor situação é salvar a criança, i.e. devemos ficar indecisos sobre se devemos intervir nesse caso. Mas uma tal consequência é absurda, dado que naquela situação devemos obviamente salvar a criança; por isso, o teísmo cético não é uma teoria plausível. A objeção pode ser estruturada desta forma:

- (i) Se o teísmo cético é verdadeiro, então devemos duvidar se a melhor situação é salvar a criança.
- (ii) Mas não devemos duvidar se a melhor situação é salvar a criança.
- (iii) Logo, o teísmo cético é falso.

Como resposta a este tipo de argumento pode-se defender que o teísmo cético não implica que devemos ter dúvidas sobre se devemos intervir naquela situação; ou seja, a premissa (i) é falsa. Isto porque é possível sermos céticos sobre se há ou não *ultima facie* males gratuitos sem sermos céticos sobre todo o raciocínio moral. Por exemplo, seguindo Bergmann (2005), pode-se sustentar que aquilo que se deve fazer em qualquer momento é determinado pelo que se sabe nesse momento. Ou seja, fazemos *juízos morais razoáveis* dentro do contexto do que somos capazes de prever sobre os resultados e consequências das nossas ações. Assim, os nossos juízos morais devem ser baseados em bens e males *conhecidos* e não num conjunto de bens e males *desconhecidos* que não conseguimos prever.<sup>32</sup> Ora, como sabemos que deixar afogar a criança é *prima facie* errado, e como não temos conhecimento de qualquer consequência má da intervenção de salvamento, então devemos salvar a criança. E isso é o que devemos fazer, dado aquilo que conseguimos saber e prever, quer

32 Essa ideia é advogada, por exemplo, nas versões de consequencialismo subjetivo ou probabilista, em que se defende que o melhor ato consiste em seguir o curso de ação que, ponderadas as probabilidades à luz da evidência conhecida, se apresenta para o agente como aquele que promove as melhores consequências. Desse modo, o teísmo cético é compatível com esta versão de consequencialismo.

isso tenha ou não tenha realmente as melhores consequências a longo prazo que nenhum ser limitado é capaz de computar.<sup>33</sup>

Outras críticas ao teísmo cético, como a de Tooley (1991), salientam que o teísmo cético está comprometido com uma perspectiva consequencialista da ética normativa, sendo incompatível com uma abordagem deontológica. Pode-se mostrar igualmente, como Wilks (2009), que se a estratégia do teísmo cético bloqueia o argumento do mal, também pelo mesmo raciocínio bloqueia os argumentos *a posteriori* a favor da existência de Deus. Também se pode argumentar, como Faria (2019a), que o teísmo cético é inconsistente com uma crença apropriadamente básica ou não-inferencial na existência de Deus. E Benton (2016) argumenta que mesmo se o teísmo cético é plausível, o mal é claramente evidência contra a existência de Deus. Apesar dessas críticas, o teísmo cético continua como uma das opções mais influentes e plausíveis para responder ao problema do mal.

### 2.5 *Contra a justificação de 1: teodiceias*

Na secção anterior destacou-se que o teísmo cético dá ênfase à nossa incapacidade de discernir as razões de Deus para permitir o mal, originando um agnosticismo ou ceticismo em relação à premissa 1. Mas é possível avançar com uma crítica mais direta a essa premissa ao tentar mostrar-se que ela é falsa. Isso pode ser feito com duas estratégias: por um lado, pode-se desenvolver uma *defesa*, em que se propõe identificar as possíveis razões para Deus permitir os males; por outro lado, pode-se construir uma *teodiceia*, em que se visa identificar as razões efetivas de Deus para permitir o mal. Nomeadamente, como resposta ao problema evidencial do mal, as teodiceias visam apresentar estados de coisas bons *B* que são tais que ou (1) Deus não poderia obtê-los sem ter de permitir males como *M1* ou *M2*, ou (2) obtê-los justificaria que Deus permitisse *M1* ou *M2*. Assim, se alguma teodiceia

33 Bergmann (2005: 245) admite que uma outra via para se afastar a objeção em relação ao ceticismo moral poderá passar por apelar à revelação divina (e praticamente todos os textos sagrados das várias religiões defendem a regra de ouro). Assim, uma vez que a revelação divina nos indica para acabar com os males *prima facie*, isso fornece uma razão moral para agir. Mas, de acordo com Maitzen (2007), há o problema de determinar se, dado o teísmo cético, estamos justificados a confiar numa alegada revelação divina.

for bem-sucedida, mostra-se que existem males intensos, como *M1* e *M2*, que Deus não poderia ter impedido sem com isso perder um bem maior *B* ou sem ter de permitir um mal igualmente mau ou pior; ou seja, não há males gratuitos ou injustificados. Mas que estados de coisas *B* são esses que justificam a Deus a permissão de males intensos como *M1* e *M2*? Esses *B* são preenchidos pelas várias teodiceias de diferentes formas. Para se ver isso, analisaremos brevemente duas teodiceias contemporâneas: a teodiceia da edificação da alma e a teodiceia da "Felix Culpa".

Todas as versões da teodiceia da edificação da alma partem da suposição de que os seres humanos são inicialmente imperfeitos e imaturos, precisando de passar por um desenvolvimento moral e espiritual para alcançarem a perfeição que Deus pretendeu para eles.<sup>34</sup> Contudo, um tal desenvolvimento moral e espiritual não seria possível num mundo que fosse como um paraíso hedonista em que todos os males, inclusive os intensos, fossem excluídos. Pois, num mundo perfeito, não haveria oportunidade de escolha para se formar um caráter moral e espiritual, em que fossem cultivadas virtudes como a coragem, fortaleza, generosidade, bondade, amor, prudência, altruísmo. Deste modo, a permissão de males por Deus é necessária de forma a haver traços de caráter valiosos que não poderiam ser cultivados na sua ausência. Neste tipo de teodiceia são estabelecidas três condições para ocorrer esse desenvolvimento moral e espiritual ou "edificação da alma": (i) devem existir criaturas capazes de escolher entre o bem e o mal; (ii) essas criaturas devem estar num ambiente em que tais escolhas livres sejam realizadas; e (iii) esse ambiente deve conter males morais e naturais suficientes para desafiar o caráter de forma a permitir tanto respostas virtuosas como cruéis. Essa ideia central é complementada pelas diferentes versões deste tipo de teodiceia apresentadas por Hick (1985), Adams (1989), Swinburne (1998, 2004) e Dougherty (2014b).

Na versão de Swinburne (1998: 4) argumenta-se que o bem maior dos seres humanos consiste em ter livre-arbítrio genuíno para se

<sup>34</sup> Essa ideia é central na teodiceia de Santo Ireneu e contrasta com a teodiceia de Santo Agostinho (em que os seres humanos foram criados perfeitos mas agiram livremente contra o plano de Deus, originando a "queda e todo o tipo de mal").

escolher entre bem e mal, assim como em ter a capacidade de desenvolvimento do seu próprio caráter e dos seus próximos de forma a alcançarem virtudes como coragem, lealdade, responsabilidade e amor. Porém, tais bens não podem ser realizados sem males morais e naturais. Começando pela análise do primeiro bem, Swinburne (1998: 90) refere que é um estado de coisas bom os seres humanos possuírem livre-arbítrio, no sentido libertista em vez de compatibilista, de forma a terem capacidade de fazerem decisões moralmente importantes. Esse tipo de livre-arbítrio, em que há a possibilidade genuína de se desejar e efetivar tanto o bem como o mal, é intrinsecamente valioso, permitindo-nos ser "mini-criadores autônomos" e responsáveis pelo que fazemos acontecer. Mas, tal como assinala Swinburne (1998: 127), se isso é o caso, então Deus não pode dotar os seres humanos com livre-arbítrio e ao mesmo tempo garantir ou prever que eles irão decidir fazer apenas coisas boas.<sup>35</sup> Deste modo, a possibilidade de se fazer escolhas erradas, e mesmo profundamente erradas como *M2*, é necessária para o bem de haver um genuíno livre-arbítrio. Os males morais, como *M2*, são explicados como necessários para o maior bem do livre-arbítrio.

Contudo, como crítica inspirada em Rowe (1988: 128), pode-se alegar que Deus poderia criar um mundo com genuíno livre-arbítrio ao mesmo tempo que impede males como *M2*; ou seja, as nossas más escolhas poderiam nunca ter efeito. Por exemplo, quando alguém escolhe espancar uma pessoa, por que razão Deus não o paralisa temporariamente? Ou, melhor, por que não poderia Deus implantar nesse indivíduo uma ilusão ou falsas memórias de tal ação imoral ao mesmo tempo que ela não ocorre na realidade? Assim, bastava haver uma ilusão de *M2* para se alcançar o bem maior e, por isso, um mal *M2* efetivo é gratuito. Swinburne (1998: 145) procura refutar essa objeção ao defender, como verdade moral, o seguinte *Princípio da Honestidade*: "Deus tem uma obrigação de não fazer um mundo em que os agentes são sistematicamente enganados em assuntos importantes sem que eles tenham a possibilidade de descobrir o seu engano". Seguindo esse princípio, Deus, sendo moralmente perfeito, deve ser honesto e, por isso, não pode criar um mundo em que os

35 Swinburne (1998: 139–40) sustenta que Deus não sabe o futuro e, por isso, não pode prever se um sujeito com livre-arbítrio genuíno irá agir bem ou mal.

seus habitantes são sistematicamente iludidos. Isto é, o Deus teísta não nos pode enganar. Por isso, Deus não pode dotar-nos com capacidade para fazer escolhas morais importantes entre fazer o bem ou o mal e ao mesmo tempo assegurar que tais escolhas nunca façam uma diferença real. Além do livre-arbítrio genuíno, outro bem maior que Swinburne (1998: 153) considera é a *responsabilidade pelos outros* seres sencientes, a qual envolve tanto a capacidade para os beneficiar como para os prejudicar. Bens como o livre-arbítrio e a responsabilidade implicam males morais. E quanto aos males naturais? A esse respeito, Swinburne (1998: 175) desenvolve a teodiceia da edificação da alma nestes termos:

Os seres humanos só têm um caráter realmente bom se têm o tipo de caráter que responde prontamente ao sofrimento (dos outros e de si mesmos) da maneira correta. O mal natural fornece não apenas a oportunidade de se ser heroico, mas também de nos tornarmos naturalmente heroicos. Sem uma quantidade suficiente de mal natural, simplesmente não teríamos a oportunidade de mostrar perseverança e compaixão numa escala heroica necessária para formarmos caracteres heroicamente bons. É um grande bem seremos capazes de formar, através da escolha livre ao longo do tempo, tais caracteres.

Os males naturais não são gratuitos, mas proporcionam uma oportunidade para desenvolver um caráter heroico, em que são cultivadas virtudes como a perseverança, compaixão, responsabilidade, generosidade, coragem. Além disso, os males naturais proporcionam escolhas livres sobre como reagir a esses males; por exemplo, há a opção entre ser solidário ou indiferente. Assim, sem males naturais a nossa capacidade de fazer escolhas livres, bem como de desenvolver um caráter virtuoso, seria seriamente reduzida. Mas por que razão Deus não evitou o mal *M1*? Afinal, como Rowe (1988) salienta, o corço está a sofrer, sem que ninguém tenha conhecimento disso, por causa de um incêndio com causa natural e, por isso, tal sofrimento do corço não parece contribuir para qualquer bem maior. Não será, então, esse mal gratuito? Como resposta Swinburne (1998: 178, 196) faz referência a três diferentes bens maiores que justificam a permissão do mal natural *M1*: esse corço que é apanhado no incêndio possibilita que outros animais e humanos tenham coragem para o resgatar; tal

cenário ajuda outros corços e pessoas a aprender a evitar e a prevenir incêndios; e dá oportunidade para se cultivarem virtudes, como a compaixão pelo corço. Em suma, num mundo sem males naturais haveria menos oportunidades para os seres humanos exercerem a responsabilidade, livre-arbítrio, e cultivarem as suas virtudes.

Como crítica principal à teodiceia da edificação da alma de Swinburne (1998) pode-se evidenciar que existam males naturais que não conduzem a qualquer bem maior. Considere-se, por exemplo, todos os animais não-humanos que sofreram isolada e anonimamente por causa de incêndios e de outros males naturais antes da evolução dos humanos. Nesse caso bens como o cultivo das virtudes não se aplicam. Ou seja, todos os males e sofrimentos anónimos que ocorrem antes da evolução dos humanos são desnecessários, dado que não contribuem para o desenvolvimento das virtudes e do carácter. A teodiceia de Swinburne (1998) dificilmente é aplicável aos estádios iniciais da evolução natural onde há dor e sofrimento, mas não há qualquer oportunidade para o exercício ou cultivo das virtudes.<sup>36</sup> Além disso, no caso dos males atuais, parece grosseiramente injusto que os animais e humanos sofram horrivelmente apenas para o benefício e cultivo das virtudes de forma heroica de alguns, ao passo que aqueles que são prejudicados ao ponto de morrerem (como crianças pequenas) ficam com pouca ou nenhuma possibilidade de tal desenvolvimento.<sup>37</sup> De forma geral, como assinala Phillips (2005: 63), uma tal teodiceia "envolve o censurável instrumentalismo em que os sofrimentos dos outros são tratados como uma oportunidade para eu manifestar o meu melhor. Ironicamente, se eu penso nos

36 Trakakis (2005) argumenta que os males naturais não são necessários para se ter um desenvolvimento satisfatório das virtudes e do carácter exigido pela teodiceia da edificação da alma. Nesse caso os males morais seriam suficientes para se atingirem os objetivos de uma tal teodiceia. Outra possibilidade é considerar que os males naturais surgem, tal como argumenta Reichenbach (1982), como um inevitável efeito colateral do funcionamento das leis naturais. Mas nesse caso pode-se alegar que Deus poderia intervir através de milagres de forma a impedir males naturais ou criar um sistema natural diferente em que o mal natural nunca emergisse.

37 Neste último caso Swinburne (1998: 238) admite que Deus pode compensar as criaturas que sofreram injustamente com o paraíso. Mas isso não afasta a objeção de que essa teodiceia exhibe um censurável instrumentalismo.

seus sofrimentos dessa forma, eu manifesto o meu pior". Nesse caso os animais não-humanos e humanos são tratados como meros meios, em vez de fins em si mesmos, violando-se o seu valor intrínseco e dignidade.<sup>38</sup> A concepção libertista e incompatibilista de livre-arbítrio a que Swinburne (1998) recorre também pode ser criticada, tal como argumentado por Faria (2019b). Ora, com uma concepção compatibilista de livre-arbítrio seria possível que Deus determinasse as nossas crenças e desejos para não se fazerem males horrendos, como *M2*, ao mesmo tempo que seríamos responsáveis pelas nossas ações.

O segundo tipo de teodiceia que vale a pena considerar foi desenvolvida por Plantinga (2012) com a designação de "Felix Culpa" e é representativo da tradição filosófica cristã para explicar o mal.<sup>39</sup> O argumento de Plantinga (2012) pode ser apresentado nestes termos: Deus, ao escolher criar e dado que é sumamente bom, pretende atualizar um mundo extremamente bom.<sup>40</sup> De acordo com a perspectiva cristã, todos os mundos extremamente bons contêm a encarnação e a redenção.<sup>41</sup> Isto porque a encarnação e a redenção produzem o bem estupendo de aumentar significativamente a intimidade com Deus e também exibem o bem extremamente bom do amor abnegado de Deus pelas criaturas que se insurgiram livremente contra ele. Aliás, de acordo com Plantinga (2012: 358), "é difícil imaginar o que Deus poderia fazer que seja comparável à encarnação e redenção". Mas como os pecados e sofrimentos das criaturas livres são uma condição necessária para haver encarnação e redenção (dado que se não houvesse criaturas com livre-arbítrio para causarem mal e sofrimento, como *M2*, e se rebelarem contra Deus, não havia propósito para a

38 Este tipo de crítica é desenvolvido pelos defensores "anti-teodiceia". Veja-se Trakakis (2017).

39 A expressão "Felix Culpa" é retirada do precónio católico da vigília pascal.

40 Plantinga (2012: 356) argumenta que não há "o melhor" de todos os mundos possíveis. Mas, mesmo se não há "o melhor" mundo, Deus teria ainda assim de criar algum mundo extremamente bom que se adegue à sua perfeita bondade.

41 De acordo com a mundividência cristã, a "encarnação" refere-se à crença de que a segunda pessoa do Deus trinitário se fez humano; a "redenção" refere-se ao trabalho de Jesus Cristo, a segunda pessoa da trindade, para reconciliar a humanidade com Deus.



encarnação e redenção), segue-se que todos os mundos que contêm encarnação e redenção contêm pecado e sofrimento. Assim, todos os mundos extremamente bons contêm pecado e sofrimento. Ora, dado que o objetivo último de Deus na criação é atualizar um mundo extremamente bom, pode-se concluir que o pecado e o sofrimento estão incluídos no mundo criado por Deus. E quanto aos sofrimentos e males naturais como *MI*? Em relação a isso Plantinga (2012: 362) defende que, de acordo com a perspectiva cristã, Deus não criou apenas seres humanos, mas também criaturas espirituais com livre-arbítrio (como anjos e demónios) que causam o tipo de mal que nós designamos como "mal natural". Assim, todos os males podem ser redutíveis ao livre-arbítrio.

Esta teodiceia desenvolvida por Plantinga (2012) está sujeita à mesma crítica principal apontada à teodiceia de Swinburne (1998). Isto porque Deus estaria a usar as suas criaturas, tratando-as como meros meios (ao lançá-las sem consentimento num ambiente com muitos males e sofrimentos), para alcançar o fim de atualizar um mundo com encarnação e redenção. Seria análogo a um pai que lança a sua criança a um rio para que ele próprio possa salvá-la de forma heroica. Plantinga (2012: 366) tem em conta essa objeção e tenta responder que a analogia apropriada é comparar Deus com uma mãe que, contra a vontade do seu filho, insiste que ele frequente as aulas de piano. Ou seja, se o filho conhecesse os factos relevantes e tivesse maturidade suficiente, ele aceitaria a vontade da sua mãe e, por isso, não há problema na ação da mãe. Contudo, esta analogia não parece boa, porque está longe de ser claro que se conhecêssemos os factos relevantes, aceitaríamos um mundo como o nosso com tantos sofrimentos e males apenas para Deus alcançar o seu fim. Uma outra objeção, avançada por Hudson (2018), visa atacar o suporte para a premissa em que se defende que todos os mundos extremamente bons contêm a encarnação e a redenção. Plantinga (2012: 358) aceita essa premissa na base de que não consegue ver ou discernir um estado de coisas melhor. Assim, Plantinga (2012) está comprometido com a seguinte inferência:

- (i) Após uma séria reflexão, não conseguimos ver ou discernir um estado de coisas melhor do que a encarnação e a redenção.
- (ii) Logo, provavelmente, não há um estado de coisas melhor do que a encarnação e a redenção.

Porém, com base no teísmo cético e no princípio epistémico CORNEA, tal como se analisou na secção anterior, pode-se bloquear esta inferência. Pois, dada a nossa posição epistémica limitada, não estamos legitimados a inferir aquela conclusão.<sup>42</sup> Uma última crítica importante refere-se à explicação dos males naturais como causados por agentes espirituais livres. Em relação a isso Swinburne (2004: 240) defende que essa "hipótese extra" não tem evidência independente, não é implicada pelo teísmo, nem é provável dado o teísmo, tornando a teoria mais complicada e não tão plausível.<sup>43</sup>

## 2.6 *Contra a justificação de 2: compatibilismo*

Uma estratégia diferente para se bloquear o argumento evidencial do mal na versão de Rowe (1979) passa por negar a premissa 2, segundo a qual se o Deus teísta existe, então não há instâncias de mal gratuito. De acordo com essa premissa, designada também como premissa teológica, há uma incompatibilidade entre o Deus teísta e os males gratuitos. Contudo, pode-se argumentar, como Hasker (1992), Inwagen (2006) e Almeida (2012), que a existência de males gratuitos é compatível com a existência de Deus. Se uma tal resposta for bem-sucedida, as alegadas instâncias de mal gratuito ou injustificado não constituem evidência contra o teísmo. Recorde-se que, em termos gerais, um mal gratuito é qualquer instância de mal que Deus, se existe, poderia impedir sem com isso perder um bem maior ou sem ter de permitir um mal igualmente mau ou pior; por outras palavras, um mal é gratuito quando não é necessário permitir um mal dessa intensidade para alcançar os objetivos ou propósitos que o Deus teísta teria, caso exista.

<sup>42</sup> Dado que Plantinga (2000) aceita o teísmo cético, parece incoerente Plantinga (2012) estar a defender uma teodiceia que é derrotada pelo próprio teísmo cético.

<sup>43</sup> Para outras objeções veja-se Adams (2008), Diller (2008), Choi (2019).

Mas como se pode estabelecer uma compatibilidade entre os males gratuitos e a existência de Deus? Inwagen (2006: 100) nota que a premissa 2, que sustenta a posição incompatibilista, está comprometida com a seguinte suposição: há uma quantidade precisa mínima de mal que é necessária para os propósitos de Deus; isto é, há uma quantidade precisa de mal que Deus permitiria e não mais do que isso. Assim, tudo o que exceda essa quantidade mínima, será mal gratuito e injustificado. Contudo, Inwagen (2006: 106) rejeita essa suposição motivado pela seguinte analogia: imagine-se que os propósitos de Deus exigem que os campos de um determinado país sejam férteis durante um certo século; para esse propósito parece óbvio que não existe um número preciso mínimo de gotas de chuva que devem cair sobre aqueles campos durante um século para que eles sejam férteis. Do mesmo modo, não há uma quantidade precisa mínima de mal que sirva os propósitos de Deus.<sup>44</sup> Isto porque para qualquer quantidade de mal que seja suficiente para os propósitos de Deus, há uma quantidade menor que serviria igualmente bem os propósitos de Deus. Ou seja, Inwagen (2001: 77; 2006: 106) estabelece a compatibilidade em consideração ao defender o seguinte princípio:

Nenhuma quantidade mínima (NQM): Para qualquer  $n$ , se a existência de no máximo  $n$  horrores é consistente com o plano de Deus, a existência de no máximo  $n - 1$  horrores será igualmente consistente com o plano de Deus.<sup>45</sup>

A ideia é que perguntar qual é o número mínimo de males consistente com o plano de Deus é como perguntar qual é o número mínimo de

<sup>44</sup> Entre os propósitos que Deus tem com respeito à criação, Inwagen (2006) identifica dois: haver livre-arbítrio genuíno e leis da natureza regulares. Mas esses propósitos não podem ser realizados sem mal.

<sup>45</sup> O princípio NQM não implica que os planos de Deus seriam igualmente satisfeitos sem haver mal de todo. Pelo contrário, o que se está a afirmar é que não há cardinalidade ou ordinalidade positiva mínima de mal suficiente para os propósitos de Deus. Seguindo a interpretação de Schrynemakers (2007: 47), o princípio NQM é melhor entendido desta forma: não há uma linha divisória bem definida que separa a quantidade de males que são suficientes para os propósitos divinos e a quantidade de males que não são suficientes para tais propósitos. Isto é, o predicado "suficiente para os propósitos de Deus" é um predicado vago.

gotas de chuva que podem cair sobre os campos de um determinado país para que eles sejam férteis. Em ambos os casos não obtemos resposta porque o predicado relevante é vago.<sup>46</sup> Desse modo, Inwagen (2006) considera que, dado que não há uma quantidade mínima precisa de mal que Deus possa permitir para alcançar os seus propósitos, ele deve escolher entre uma série de possibilidades, nenhuma das quais é a melhor e todas são boas o suficiente para se realizar os propósitos divinos. Ou seja, uma vez que Deus deve permitir algum mal de forma a alcançar os seus propósitos e dado que, como se afirma em NQM, não há um valor mínimo preciso para alcançar um propósito que Deus permita, Deus tem de traçar a linha em algum lugar. Assim, desde que Deus impeça uma quantidade adequada de males gratuitos, o posicionamento dessa linha é uma questão arbitrária; pois, uma vez que envolve vagueza, não importa onde Deus trace essa linha, alguns males serão gratuitos. Dessa forma, Deus e os males gratuitos são compossíveis, sendo a premissa 2 falsa.

Como possível objeção a esta estratégia de Inwagen (2006) para refutar a premissa 2, pode-se criticar a analogia estabelecida. Recorde-se que Inwagen (2006) defende que tal como não há fronteiras nítidas entre o número de gotas de chuva suficientes para fazer um campo fértil e as que não são suficientes para esse propósito, também não há fronteiras nítidas entre o número de males suficientes para os propósitos de Deus e os que não são suficientes para tais propósitos. Porém, Jordan (2011: 126) salienta que há uma desanalogia relevante, pois, ao contrário do primeiro caso, o segundo caso envolve avaliação moral. Uma vez que o mal é uma preocupação moral, para quaisquer duas quantidades de males  $m_1$  e  $m_2$  que são suficientes para obter um certo fim moralmente permissível, se  $m_2$  envolve mais mal do que  $m_1$ , então há uma forte razão para se optar por  $m_1$  em vez de  $m_2$ . E mesmo que seja vago que  $m_1$  e  $m_2$  sejam suficientes para obter um fim moralmente permissível, continua-se a ter motivos para escolher  $m_1$  em vez de  $m_2$ .

<sup>46</sup> Uma teoria epistemicista do problema da vagueza, como a de Williamson (1996), permite defender (contra Inwagen (2006)) que há de facto uma quantidade mínima de mal suficiente para os propósitos de Deus, sendo que somos cognitivamente limitados para discernir essa quantidade. Como resposta, Inwagen (2006: 107) afirma que essa resposta é implausível; mas se for plausível, implica a negação da premissa 1 do argumento evidencial do mal.

Como resposta a esta crítica pode-se tentar estabelecer uma analogia diferente em que os exemplos sejam moralmente relevantes.<sup>47</sup> Por exemplo, suponha-se que uma sentença *S1* de prisão de dez anos é suficiente para o propósito de reabilitação de um criminoso por burla qualificada. Seria igualmente suficiente para esse propósito uma sentença *S2* de dez anos menos um dia. Contudo, dado que os parâmetros não são nítidos, ainda que a sentença *S2* envolva menos mal do que a *S1* (apesar de ser igualmente suficiente para o propósito estabelecido), parece razoável concordar que foi moralmente permissível o juiz daquele caso ditar uma sentença *S1* em vez de *S2*. Do mesmo modo, uma vez que a decisão de Deus sobre o número de males consistente com o seu plano é realizada dentro de parâmetros vagos, ele está igualmente justificado a permitir alguma quantidade de mal gratuito. Nesses dois casos parece moralmente aceitável escolher uma quantidade arbitrária de algo (desde que seja consistente com a realização do propósito em questão) quando não há uma quantidade específica mínima disponível.

Ainda que se aceite o raciocínio de Inwagen (2006) e se conceda que não há nada de errado em Deus permitir algum mal gratuito, pode-se insistir que a quantidade de mal gratuito que parece haver no mundo excede largamente o que era expectável encontrar, dado o teísmo. Nessa base pode-se modificar o argumento evidencial do mal de forma a apelar não apenas a instâncias de mal gratuito, mas à quantidade excessiva de mal gratuito que supostamente encontramos no mundo. Um tal argumento pode ter a seguinte estrutura: *Provavelmente, há mal gratuito em excesso. Mas, se o Deus teísta existe, então não há mal gratuito em excesso. Logo, provavelmente, o Deus teísta não existe.* Esta versão reformulada do argumento evidencial do mal permite contornar a crítica de Inwagen (2006), mas pode ser criticada pelo teísmo cético ao defender-se que não estamos justificados a aceitar a premissa de que é excessiva a quantidade de males gratuitos.<sup>48</sup>

<sup>47</sup> Uma resposta semelhante é desenvolvida por Dragos (2012) e criticada por Jordan (2013).

<sup>48</sup> Estou grato a Pedro Galvão pela leitura atenta, correções e sugestões a uma versão inicial deste artigo. Estou também grato a Ricardo Santos e a Diogo Fernandes pela discussão de algumas ideias presentes neste texto. Todos os erros que restarem são da minha inteira responsabilidade. Agradeço igualmente o apoio

Domingos Faria  
FCT Junior Researcher  
LanCog, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa  
domingosfaria@edu.ulisboa.pt

### Referências

- Adams, Marilyn McCord. 1989. Horrendous Evils and the Goodness of God. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* 63: 297–323.
- Adams, Marilyn McCord. 2008. Plantinga on 'Felix Culpa': Analysis and Critique. *Faith and Philosophy* 25 (2): 123–40.
- Almeida, Michael. 2014. Skeptical Theism and Undercutting Defeat. Em *Skeptical Theism: New Essays*. Oxford University Press, 115–31.
- Almeida, Michael J. 2012. *Freedom, God, and Worlds*. Oxford University Press.
- Alston, William. 1996. Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil. Em *The Evidential Argument From Evil*, editado por Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press, 311–32.
- Benton, Matthew, John Hawthorne e Yoav Isaacs. 2016. Evil and Evidence. Em *Oxford Studies in Philosophy of Religion*. Oxford University Press, 1–31.
- Bergmann, Michael. 2009. *Skeptical Theism and The Problem of Evil*. Oxford University Press.
- Bergmann, Michael. 2012a. Commonsense Skeptical Theism. Em *Reason, Metaphysics, and Mind: New Essays on the Philosophy of Alvin Plantinga*, editado por Kelly James Clark e Michael Rea. Oxford University Press, 9–30.
- Bergmann, Michael. 2012b. Externalist justification and the role of seemings. *Philosophical Studies* 166 (1): 163–84.
- Bergmann, Michael e Michael Rea. 2005. Em defence of sceptical theism: a reply to Almeida and Oppy. *Australasian Journal of Philosophy* 83 (2): 241–51.
- Bernstein, C'Zar e Nathaniel Helms. 2015. A simpler free will defence. *International Journal for Philosophy of Religion* 77 (3): 197–203.
- Choi, Gyuha. 2019. A Critical Approach to Plantinga's Felix Culpa Argument. *Catholic Theology and Thought in Asia* 83 (Julho): 160–98.
- Diller, Kevin. 2008. Are Sin and Evil Necessary for a Really Good World? Questions for Alvin Plantinga's Felix Culpa Theodicy. *Faith and Philosophy* 25 (1): 87–101.
- Dougherty, Trent. 2008. Epistemological considerations concerning skeptical theism. *Faith and Philosophy* 25 (2): 172–76.
- Dougherty, Trent. 2011a. Further Epistemological Considerations Concerning Skeptical Theism. *Faith and Philosophy* 28 (3): 332–40.
- Dougherty, Trent. 2016. Skeptical Theism. Em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta: Winter 2016. <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/skeptical-theism/>.
- Dougherty, Trent. 2011b. Recent Work on the Problem of Evil. *Analysis* 71 (3): 560–73.
- Dougherty, Trent. 2014a. Phenomenal Conservatism, Skeptical Theism, and Probabilistic Reasoning. Em *Skeptical Theism: New Essays*, editado por Jerry L. Walls e Trent Dougherty. Oxford University Press, 21–31.
- Dougherty, Trent. 2014b. *The Problem of Animal Pain*. Palgrave Macmillan.

---

da FCT no desenvolvimento do projeto de pós-doutoramento com a referência CEECIND/01066/2017.

- Dragos, Chris. 2012. The No-Minimum argument, satisficing, and no-best-world: a reply to Jeff Jordan. *Religious Studies* 49 (3): 421–29.
- Draper, Paul. 1989. Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists. *Noûs* 23 (3): 331–50.
- Draper, Paul. 1991. Evil and the Proper Basicity of Belief in God. *Faith and Philosophy* 8 (2): 135–47.
- Faria, Domingos. 2016. É o mal no mundo logicamente compatível com a existência de Deus? *Aufklärung: revista de filosofia* 3 (1): 209–24.
- Faria, Domingos. 2017. Será a crença em Deus apropriadamente básica? Defesa de um inferencialismo moderado. Tese de doutoramento: Universidade de Lisboa.
- Faria, Domingos. 2019a. O Conflito entre o Teísmo Cético e a Epistemologia Reformada. *Revista Brasileira de Filosofia da Religião* 5 (1): 67–78.
- Faria, Domingos. 2019b.  $(\beta)$  não dá Base ao Incompatibilismo entre Determinismo e Livre-Arbitrio. *Revista Portuguesa de Filosofia* 75 (3): 1951–76.
- Gellmann, Jerome. 1992. A New Look at the Problem of Evil. *Faith and Philosophy* 9 (2): 210–16.
- Griffin, David. 1991. *Evil revisited: responses and reconsiderations*. Albany: State University of New York Press.
- Hasker, William. 1992. The Necessity of Gratuitous Evil. *Faith and Philosophy* 9 (1): 23–44.
- Hasker, William. 2010. Defining "gratuitous evil": a response to Alan R. Rhoda. *Religious Studies* 46 (3): 303–9.
- Hasker, William. 2004. *Providence, Evil and the Openness of God*. Taylor & Francis Ltd.
- Hendricks, Perry. 2018. How To Be a Skeptical Theist and a Commonsense Epistemologist. *Faith and Philosophy* 35 (3): 345–55.
- Hick, John. 1985. *Evil and the God of Love*. Palgrave Macmillan UK.
- Howard-Snyder, Daniel. 2010. Epistemic Humility, Arguments From Evil, and Moral Skepticism. *Oxford Studies in Philosophy of Religion* 2: 17–57.
- Howard-Snyder, Daniel e Paul Moser. 2002. *Divine Hiddenness*. Cambridge University Press.
- Hudson, Hud. 2018. The Argument from Evil - Felix Culpa! Em *Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project*. Oxford University Press.
- Huemer, Michael. 2007. Compassionate Phenomenal Conservatism. *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (1): 30–55.
- Inwagen, Peter van. 1991. The Problem of Evil, The Problem of Air, and the Problem of Silence. *Philosophical Perspectives* 5: 135–65.
- Inwagen, Peter van. 2001. The Argument from Particular Horrendous Evils, editado por Michael Baur. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 74: 65–80.
- Inwagen, Peter van. 2006. *The Problem of Evil*. Oxford University Press.
- Jordan, Jeff. 2011. Is the no-minimum claim true? Reply to Cullison. *Religious Studies* 47 (1): 125–27.
- Jordan, Jeff. 2013. The No-Minimum argument and satisficing: a reply to Chris Dragos. *Religious Studies* 50 (3): 379–86.
- Mackie, John Leslie. 1955. Evil and Omnipotence. *Mind* LXIV (254): 200–212.
- Maitzen, Stephen. 2007. Skeptical Theism and God's Commands. *Sophia* 46 (3): 237–43.
- Maitzen, Stephen. 2008. Skeptical theism and moral obligation. *International Journal for Philosophy of Religion* 65 (2): 93–103.
- Matheson, Jonathan. 2014. Phenomenal Conservatism and Skeptical Theism. Em *Skeptical Theism: New Essays*. Oxford University Press, 3–20.

- McBrayer, Justin. 2009. CORNEA and Inductive Evidence. *Faith and Philosophy* 26 (1): 77–86.
- Moretti, Luca. 2020. *Seemings and Epistemic Justification*. Springer International Publishing.
- Morrison, Wes. 2014. Skeptical Demonism: A Failed Response to a Humean Challenge. Em *Skeptical Theism: New Essays*. Oxford University Press, 221–35.
- Oppy, Graham. 2013. Rowe's evidential arguments from evil. Em *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*. John Wiley & Sons, Ltd., 49–66.
- Otte, Richard. 2009. Transworld Depravity and Unobtainable Worlds. *Philosophy and Phenomenological Research* 78 (1): 165–77.
- Phillips, Dewi Zephaniah. 2005. *The problem of evil & the problem of God*. Minneapolis: Fortress Press.
- Plantinga, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 1978. *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans.
- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2009. Transworld Depravity, Transworld Sanctity, & Uncooperative Essences. *Philosophy and Phenomenological Research* 78 (1): 178–91.
- Plantinga, Alvin. 2012. Supralapsarianism, or 'O Felix Culpa'. *Philosophy of Religion: An Anthology*, editado por Louis P. Pjoman, Michael Rea. Boston: Wadsworth Publishing, 353–69.
- Pruss, Alexander. 2012. A Counterexample to Plantinga's Free Will Defense. *Faith and Philosophy* 29 (4): 400–415.
- Reichenbach, Bruce. 1982. *Evil and a Good God*. Fordham University Press.
- Rowe, William. 1979. The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. *American Philosophical Quarterly* 16 (4): 335–41.
- Rowe, William. 1986. The Empirical Argument From Evil. Em *Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion*, editado por William Wainwright e Robert Audi. Cornell University Press, 227–47.
- Rowe, William. 1988. Evil and Theodicy. *Philosophical Topics* 16 (2): 119–32.
- Rowe, William. 1991. Ruminations About Evil. *Philosophical Perspectives* 5: 69–88.
- Rowe, William. 1996. The Evidential Argument From Evil: A Second Look. Em *The Evidential Argument From Evil*, editado por Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press, 262–85.
- Rowe, William. 2007a. *Philosophy of religion: an introduction*. Belmont, Calif: Wadsworth/Thomson.
- Rowe, William. 2007b. *William L. Rowe on Philosophy of Religion: Selected Writings*. Taylor & Francis Ltd.
- Rudavsky, T. M. 2014. A Brief History of Skeptical Responses to Evil. Em *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, editado por Justin P. McBrayer e Daniel Howard-Snyder. John Wiley & Sons, Ltd., 377–95.
- Russell, Bruce. 1996. Defenseless. Em *The Evidential Argument From Evil*, editado por Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press, 193–205.
- Rutledge, Jonathan Curtis. 2017. Commonsense, Skeptical Theism, and Different Sorts of Closure of Inquiry Defeat. *Faith and Philosophy* 34 (1): 17–32.
- Schrynemakers, Michael. 2007. Vagueness and Pointless Evil, editado por Michael Baur. *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association* 80: 245–54.
- Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 2001. *Epistemic Justification*. Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford University Press.



- Tooley, Michael. 1991. The Argument From Evil. *Philosophical Perspectives* 5: 89–134.
- Tooley, Michael. 2019a. The Problem of Evil. Em *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, editado por Edward N. Zalta: Spring 2019. <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/evil/>; Metaphysics Research Lab, Stanford University.
- Tooley, Michael. 2019b. *The Problem of Evil*. Cambridge University Press.
- Tooley, Michael e Alvin Plantinga. 2008. *Knowledge of God*. John Wiley & Sons.
- Trakakis, Nick. 2005. Is theism capable of accounting for any natural evil at all? *International Journal for Philosophy of Religion* 57 (1): 35–66.
- Trakakis, Nick. 2006. *The God Beyond Belief*. Springer.
- Trakakis, Nick. 2017. Anti-Theodicy. Em *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*. Cambridge University Press, 124–44.
- Tucker, Chris. 2013. Seemings and Justification: An Introduction. Em *Seemings and Justification*, editado por Chris Tucker. Oxford University Press, 1–30.
- Tweedt, Chris. 2015. Defusing the Common Sense Problem of Evil. *Faith and Philosophy* 32 (4): 391–403.
- Wilks, Ian. 2009. Skeptical theism and empirical unfalsifiability. *Faith and Philosophy* 26 (1): 64–76.
- Williamson, Timothy. 1996. *Vagueness*. Taylor & Francis Ltd.
- Wykstra, Stephen. 1984. The humean obstacle to evidential arguments from suffering: On avoiding the evils of 'appearance'. *International Journal for Philosophy of Religion* 16 (2): 73–93.
- Wykstra, Stephen. 1996. Rowe's Noseeum Arguments from Evil. Em *The Evidential Argument From Evil*, editado por Daniel Howard-Snyder. Indiana University Press, 126–50.
- Wykstra, Stephen. 2007. CORNEA, Carnap, and Current Closure Befuddlement. *Faith and Philosophy* 24 (1): 87–98.
- Wykstra, Stephen e Timothy Perrine. 2012. Foundations of Skeptical Theism. *Faith and Philosophy* 29 (4): 375–99.
- Wykstra, Stephen e Timothy Perrine. 2017. Skeptical Theism. Em *The Cambridge Companion to the Problem of Evil*, editado por Chad Meister e Paul K. Moser. Cambridge University Press, 85–107.