

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA
MESTRADO EM FILOSOFIA

MARCÍLIO MONTEIRO DE SANTANA

**UMA DEFESA DO DISCURSO LIBERTARISTA DE ALVIN PLANTINGA FRENTE
AO ATEÍSMO ANALÍTICO CONTEMPORÂNEO**

RECIFE

2022

MARCÍLIO MONTEIRO DE SANTANA

**UMA DEFESA DO DISCURSO LIBERTARISTA DE ALVIN PLANTINGA FRENTE
AO ATEÍSMO ANALÍTICO CONTEMPORÂNEO**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (PPGFIL – UNICAP), como parte dos requisitos parciais para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia

Orientador: Prof. Dr. Karl Heinz Effen.

RECIFE

2022

S232d Santana, Marcílio Monteiro de
Uma defesa do discurso libertarista de Alvin
Plantinga frente ao ateísmo analítico contemporâneo /
Marcílio Monteiro de Santana, 2022.
137 f.

Orientador: Karl Heinz Effen.

Dissertação (Mestrado) - Universidade Católica de
Pernambuco. Programa de Pós-graduação em Filosofia.
Mestrado em Filosofia, 2022.

1. Livre Arbítrio e determinismo. 2. Plantinga, Alvin,
1932-. 3. Teísmo. 4. Tooley, Michael, 1941-. 5. Ateísmo.
6. Bem e mal. I. Título.

CDU 123.2

Luciana Vidal - CRB 4/1338

FOLHA DE APROVAÇÃO

MARCÍLIO MONTEIRO DE SANTANA

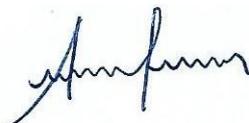
UMA DEFESA DO DISCURSO LIBERTARISTA DE ALVIN PLANTINGA FRENTE AO ATEÍSMO ANALÍTICO CONTEMPORÂNEO”

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Católica de Pernambuco (UNICAP) para obtenção do título de Mestre em Filosofia.

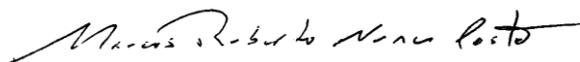
A presente dissertação foi defendida e aprovada em 13 de maio de 2022 pela banca examinadora constituída pelos seguintes professores:



Prof. Dr. Karl-Heinz Efken – UNICAP
Orientador



Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior – UNICAP
Examinador Interno



Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa – UFPE
Examinador Externo

MARCÍLIO MONTEIRO DE SANTANA

**UMA DEFESA DO DISCURSO LIBERTARISTA DE ALVIN PLANTINGA FRENTE
AO ATEÍSMO ANALÍTICO CONTEMPORÂNEO**

Dissertação de Mestrado em Filosofia aprovada, pela comissão Examinadora formada pelos professores a seguir relacionados para obtenção do título de Mestre em Filosofia, pela Universidade Católica de Pernambuco.

Aprovado em: ____ de _____ de 2022.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Karl Heinz Efken (Orientador).
Universidade Católica de Pernambuco.

Prof. Dr. Gerson Francisco de Arruda Júnior
Universidade Católica de Pernambuco.

Prof. Dr. Marcos Roberto Nunes Costa
Universidade Federal de Pernambuco.

Ao meu filho Mateus, dedico.

AGRADECIMENTOS

Aos meus pais João e Irene (in **memorian**), por tudo que fizeram por mim.

Ao meu orientador Dr. Karl Heinz, que contribuiu com suas orientações e perícia para o bom termo desta dissertação.

À FACEPE pela outorga da bolsa de Pós-Graduação.

Ao professor Danilo Vaz, pelas orientações dadas sobre questões específicas da dissertação.

Ao professor Gerson Júnior, pelo apoio que me concedeu no início da Pós-Graduação.

Ao professor Marcos Costa, pela excelente contribuição técnica e sugestão sobre o título.

Ao professor Domingos Faria, pelas orientações pontuais sobre o tema do libertarianismo.

A Deus, por sua imensa bondade para comigo.

“Quando certas conclusões se apresentam como filosóficas, é como tais que convém examiná-las. A origem do pensamento não diminui em nada o seu valor. O filósofo pode especular a partir de um mito, ou de uma fé religiosa, ou de um sonho, ou de uma experiência pessoal afetiva, ou de uma experiência social coletiva, pouco importa; a única coisa que conta é o que sua razão faz disso”.

(Étienne Gilson)

RESUMO

O objetivo desta dissertação é investigar a plausibilidade do libertarianismo possível de Alvin Plantinga, enquanto relacionado ao argumento lógico do mal, à justificação epistêmica das crenças teístas e ao debate acerca da coerência do teísmo. Para isso será feita a revisão de alguns temas fundamentais da posição teórica de Plantinga, na medida em que refletem os argumentos em favor de uma concepção de liberdade libertarista possível; sendo tal concepção um importante pressuposto do argumento que defende a coerência do teísmo. Como contraponto argumentativo apresentaremos a objeção probabilística de Michael Tooley, que propõe uma nova versão do argumento do mal, como forma de invalidar a Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga, tomando o ateísmo analítico como seu ponto de partida. Defenderemos que a posição libertarista plantinganiana é plausível no que se propôs: demonstrar não haver incompatibilidade lógica entre o conceito de Deus e a ocorrência de estados de coisas indesejados (mal moral), que tais estados de coisas resultaria do uso inadequado do livre arbítrio libertário, e que a noção de liberdade libertária de Plantinga não implica em aleatoriedade no que diz respeito à origem das ações humanas. Deste modo, sendo o argumento libertarista plantinganiano bem-sucedido frente a objeção do ateísmo analítico.

Palavras-chave: Alvin Plantinga. Livre arbítrio. Teísmo. Ateísmo analítico, Michael Tooley.

ABSTRACT

The aim of this dissertation is to investigate the plausibility of Alvin Plantinga's possible libertarianism, as it relates to the logical argument from evil, the epistemic justification of theistic beliefs and the debate about the coherence of theism. For this, a review will be made of some fundamental themes of Plantinga's theoretical position, insofar as they reflect the arguments in favor of a possible libertarian conception of freedom; this conception being an important presupposition of the argument that defends the coherence of theism. As an argumentative counterpoint, we will present Michael Tooley's probabilistic objection, which proposes a new version of the argument from evil, as a way of invalidating Plantinga's Defense of Free Will, taking analytical atheism as its starting point. We will argue that the plantinganian libertarian position is plausible in what it proposed: to demonstrate that there is no logical incompatibility between the concept of God and the occurrence of unwanted states of affairs (moral evil), that such states of affairs would result from the inappropriate use of libertarian free will, and that Plantinga's notion of libertarian freedom does not imply randomness, with regard to the origin of human actions. In this way, the plantinganian libertarian argument succeeds against the objection of analytical atheism.

Keywords: Alvin Plantinga. Free will. Theism. analytical atheism. Michael Tooley.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	11
2	RECONSTRUÇÃO DO LIBERTARISMO DE ALVIN PLANTINGA	13
2.1	LIBERTARIANISMO: O PROBLEMA SUBJASCENTE	13
2.2	CONCEPÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE LIBERDADE	19
2.2.1	Determinismo – incompatibilidade determinística	20
2.2.2	Libertarianismo – incompatibilismo libertário	23
2.3	LIBERTARIANISMO COMO DEFESA DO TEÍSMO	25
2.3.1	Libertarianismo e o problema lógico do mal	27
2.3.2	Libertarianismo e o problema do mal moral	29
2.4	LIBERTARIANISMO, DEUS E MUNDO POSSÍVEIS	31
2.4.1	Estados de coisas libertários	32
2.4.2	Limites lógicos e onipotência	36
2.5	LIBERTARIANISMO – CONDIÇÃO PARA A RESPONSABILIDADE MORAL	43
2.5.1	A metafísica da liberdade	44
2.5.2	O conceito de liberdade plantinganiano	48
2.5.3	Os contrafactuais da liberdade	49
3	OBJEÇÃO TOOLEYANA AO LIBERTARIANISMO DE ALVIN PLANTINGA	55
3.1	CRÍTICA AOS PRESSUPOSTOS PLANTINGANIANOS	55
3.1.1	O problema do conceito de Deus	55
3.1.2	O critério de justificação epistêmica de crenças	56
3.1.3	Justificação evidencialista: a posição epistemológica de Tooley	58
3.2	O PROBLEMA DO MAL REFORMULADO PROBABILISTICAMENTE	59
3.2.1	Novo argumento tooleyano do mal	62
3.2.2	Características e forma do novo argumento	65
3.3	CRÍTICA À DEFESA PLANTINGANIANA DO LIVRE-ARBÍTRIO	68
3.3.1	É a defesa plantinganiana do livre arbítrio plausível?	68
3.3.2	A problemática da noção de livre arbítrio libertário	71
3.3.3	Liberdade e inexistência de mentes imateriais	73
3.3.4	Liberdade e determinismo causal na perspectiva de Tooley	78
4	DEFESA DO LIBERTARIANISMO POSSÍVEL DE PLANTINGA	81
4.1	POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA DE PLANTINGA SOBRE A CRENÇA EM DEUS	81
4.1.1	Uma posição externalista	81

4.1.2	Crítica internalista	82
4.1.3	O problema da justificação epistemológica.....	84
4.1.3.1	Evidencialismo clássico	84
4.1.3.2	Fundacionalismo clássico.....	86
4.1.3.3	Garantia epistêmica	92
4.2	O TEÍSMO E A NOÇÃO DE LIBERDADE LIBERTÁRIA EM PLANTINGA	98
4.2.1	Alguns aspectos centrais da defesa do livre arbítrio	98
4.2.2	Questão básica do argumento libertarista de Plantinga	102
4.2.3	Mundo indeterminista e liberdade libertária	107
4.2.4	Mente imaterial e Agência Causal libertária	122
5	CONCLUSÃO	130
	REFERÊNCIAS	134

1 INTRODUÇÃO

A questão central que enfrentaremos nesta dissertação é a de verificar a plausibilidade do pressuposto libertarista de Alvin Plantinga em sua Defesa do Livre arbítrio; enquanto relacionado ao argumento lógico do mal, à justificação epistêmica das crenças teístas e à coerência do teísmo. Tendo isso em vista, trataremos de algumas questões relacionadas a esse aspecto da proposta de Plantinga. Para dar a pesquisa um caráter dialético-argumentativo, escolhemos contrapor à Defesa do Livre Arbítrio a objeção probabilística de Michael Tooley. Após apresentar em síntese o argumento libertarista de Plantinga, exporemos sua posição epistemológica sobre a coerência da crença teísta em relação ao problema do mal. Na sequência demonstraremos a plausibilidade de sua noção de liberdade libertária no âmbito da perspectiva do teísmo.

Embora o tema seja o libertarianismo de Plantinga, enquanto argumento do livre arbítrio em resposta à objeção ateísta tooleyana, abordamos alguns aspectos fundamentais, relacionados à temática; privilegiando assim uma abordagem abrangente. Tal estratégia teve como objetivo evitar um procedimento atomístico e unilateral, que tratasse dos conceitos e, especialmente, da formulação do problema filosófico, sem levar em consideração outros fatores relacionados. Assim, a consideração desses fatores associados à temática possibilitará um melhor esclarecimento da questão central. Julgamos importante esta abordagem porque, tanto Tooley quanto Plantinga, assim o fizeram, à medida que argumentaram sobre o problema da coerência do teísmo e a proposta do libertarianismo.

No segundo capítulo reconstruiremos alguns aspectos fundamentais do argumento libertarista de Alvin Plantinga. Iniciaremos tratando do debate contemporâneo do problema do livre arbítrio, enfatizando, especialmente, duas das principais tentativas de solução: a determinista e a libertarista. Em segundo lugar, exporemos o argumento do problema lógico do mal, que se coloca como um dos mais importantes anuladores das crenças teístas, e que provocou a resposta libertarista de Plantinga. Em terceiro lugar, apresentaremos a tentativa de solução libertarista plantinganiana, que enfrenta, a partir da semântica dos mundos possíveis, o problema da onipotência divina e a questão da atualização de estados de coisas libertaristas. Por fim, descreveremos, mais especificamente, de que maneira o libertarianismo plantinganiano se coloca como condição de possibilidade da responsabilidade moral.

No terceiro capítulo exporemos a objeção de Tooley à Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga, cujo pressuposto é libertarista. Apresentaremos a crítica feita aos pressupostos

plantinganianos relacionados ao conceito de Deus, o qual está vinculado ao debate do livre arbítrio e à questão da justificação epistêmica das crenças teístas. Veremos a proposta ateuista de Tooley de um novo argumento do mal, reformulado em termos probabilísticos. E, finalmente, exporemos as razões por que a Defesa do Livre Arbítrio não teria sido bem-sucedida, de acordo com Tooley. Tais razões explicitaremos através da análise crítica tooleyana da noção de liberdade pressuposta pela defesa, do problema que envolve a possibilidade da existência de mentes imateriais e do dilema relacionado à liberdade e ao determinismo causal.

Finalmente, no quarto capítulo tentaremos defender a seguinte hipótese: a concepção libertarista de Alvin Plantinga é filosoficamente plausível para o estabelecimento de um discurso moral acerca da liberdade da ação, a partir de uma perspectiva teísta. Defenderemos que a posição libertarista plantinganiana é plausível no que se propôs: demonstrar não haver incompatibilidade lógica entre o conceito de Deus e a ocorrência de estados de coisas indesejados (mal); que tais estados de coisas resultariam do uso inadequado do livre arbítrio libertário, e que a noção de liberdade libertária de Plantinga não implicaria em aleatoriedade (acaso), no que se refere à origem das ações humanas.

Neste último capítulo, primeiro, tentarei apresentar a posição plantinganiana quanto à epistemologia da crença em Deus, enquanto criador de criaturas dotadas de livre arbítrio libertário. O tratamento da crença em Deus é fundamental nesta pesquisa, uma vez que Deus seria a condição de possibilidade do livre arbítrio, além de a proposta libertarista em questão servir de defesa da coerência do teísmo. Segundo, esclareceremos o conceito de liberdade de Plantinga, tendo em vista dirimir algumas críticas. Terceiro, trataremos do indeterminismo implicado da Defesa do Livre Arbítrio, dentro de uma perspectiva teísta.

Uma advertência deve ser feita quanto ao uso de aspas: sempre que usarmos aspas duplas, estaremos citando trechos alheios ou enfatizando expressões e termos dos autores citados. Também usaremos itálico para enfatizar expressões importantes. O uso das aspas simples apenas aparecerá dentro de citação direta, quando o próprio autor se utilizar delas para fazer menção à uma palavra ou enfatizar alguma noção ou ideia.

2 RECONSTRUÇÃO DO LIBERTARISMO DE ALVIN PLANTINGA

Neste capítulo reconstruiremos alguns aspectos fundamentais do *argumento libertarista* de Alvin Plantinga. Iniciaremos tratando do debate contemporâneo do problema do livre arbítrio, enfatizando, especialmente, duas das principais tentativas de solução: a determinista e a libertarista. Em segundo lugar, exporemos o argumento do problema lógico do mal, que se coloca como um dos mais importantes anuladores das crenças teístas, e que provocou a resposta libertarista de Plantinga. Em terceiro lugar, apresentaremos a tentativa de solução libertarista plantinganiana, que enfrenta a partir da semântica dos mundos possíveis o problema da onipotência divina e a questão da atualização de estados de coisas libertaristas. Por fim, descreveremos, mais especificamente, de que maneira o libertarismo plantinganiano se coloca como condição de possibilidade da responsabilidade e do discurso moral.

2.1 LIBERTARIANISMO: O PROBLEMA SUBJASCENTE

O debate de fundo que temos por objetivo reconstruir diz respeito ao problema da liberdade humana versus determinismo causal (como também o determinismo brando), conforme a perspectiva teísta. Plantinga ao elaborar uma resposta ao problema lógico do mal, como veremos mais adiante, faz uma Defesa do Livre Arbítrio, ou seja, propõe um argumento que tem como pressuposto a liberdade libertária. Ao longo do debate filosófico, o problema do livre-arbítrio suscitou a elaboração de várias respostas. Estas respostas podem ser localizadas a partir de duas posições basilares em torno da questão: a incompatibilista e a compatibilista. No primeiro, encontram-se o indeterminismo, o determinismo radical e o libertarianismo. No segundo, temos o determinismo moderado. Deve-se ter em mente que o libertarianismo filosófico não pode ser confundido, por um lado, com o liberalismo econômico e político; por outro, com o libertinismo moral.¹ Deve, portanto, ser compreendido como uma noção metafísica da liberdade.

Para se evitar confusão, deve-se levar em consideração que a posição plantinganiana é incompatibilista quanto ao problema da liberdade e do determinismo. Isto é: para Plantinga não haveria nenhuma compatibilidade entre a liberdade e o determinismo causal. Por outro lado, Plantinga é compatibilista no que se refere a relação entre o teísmo e a presença dos estados de coisas indesejados (mal) no mundo. Ou seja: as crenças teístas e o mal, enquanto

¹ Cf. o verbete *libertismo* do **Dicionário Escolar de Filosofia**, disponível em: <https://criticanarede.com/l.html>.

ocorrência no âmbito da experiência humana, são compatíveis; não constituindo, assim, o mal, um anulador do teísmo.

Ainda quanto à terminologia técnica em torno da questão do livre arbítrio, deve-se considerar que Plantinga usa intercambiavelmente as expressões: *liberdade* (freedom), *livre arbítrio* (free will). Em duas de suas obras que tratam, mais especificamente, deste tema, *The nature of necessity* e *God, freedom and evil*, ele utiliza inúmeras vezes, por exemplo, a palavra *freedom*, como sinônimo de livre arbítrio e ação livre. Um dos aspectos da objeção de Tooley é, exatamente, sua crítica à noção de liberdade de Plantinga. No capítulo 3 exporemos, com maiores detalhes, elementos fundamentais da crítica tooleyniana à esta noção.

A Defesa do Livre Arbítrio foi elaborada em resposta à uma objeção ao teísmo proposto pelo filósofo John Mackie. Ele deu ao seu argumento o nome de argumento lógico do mal, pois afirmava que havia uma incompatibilidade lógica entre as crenças teístas e a existência do mal no mundo, como veremos com mais detalha à frente. Plantinga reconhece que em seu argumento-resposta do livre arbítrio há um pressuposto libertarista e incompatibilista da liberdade. Através deste pressuposto procurou demonstrar² que o problema do mal, especialmente, do mal moral, não se constituiria um anulador epistemológico da crença teísta. Ele sustenta esta tese pela seguinte razão: o mal moral seria resultado do indevido uso da autonomia da escolha do agente humano. Assim, central no argumento plantinganiano encontra-se, subjacentemente, o problema da liberdade e do determinismo, dentro de uma perspectiva do teísmo.

A Defesa do Livre Arbítrio obviamente pressupõe uma concepção libertária ou incompatibilista de liberdade. Se a liberdade fosse compatível com o determinismo causal, então Deus [...] poderia criar pessoas significativamente livres e fazer com que sempre fizessem apenas o que é certo (PLANTINGA In: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p. 45 - tradução nossa)³.

Aqui se coloca uma questão fundamental: seria a proposta libertarianista de Plantinga plausível? Teria ela alcançado êxito argumentativo no contexto do debate que se dera por ocasião de sua apresentação? Teria a Defesa do Livre Arbítrio respondido exitosamente ao problema lógico incompatibilista levantado? Como veremos no capítulo 3, ao expormos uma objeção forte ao argumento de Plantinga, Tooley afirma que a Defesa do Livre Arbítrio não

² Sempre que utilizarmos o termo demonstrar em relação ao projeto filosófico de Plantinga, quanto à coerência do teísmo, deve ser compreendido em sentido fraco, conforme ele mesmo reivindica.

³ “*The Free Will Defense obviously presupposes a libertarian or incompatibilist conception of freedom. If freedom were compatible with causal determinism, then God could [...] create significantly free persons and cause them always to do only what's right*” (PLANTINGA In: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p. 45).

teria sido bem-sucedida. Para justificar sua tese, elabora um argumento probabilístico do mal, que invalidaria o libertarianismo plantinganiano. Defenderemos que o argumento do livre arbítrio de Plantinga foi bem-sucedido no que se propôs, a despeito dos possíveis problemas de aspectos secundários de sua proposta.

O problema filosófico do livre arbítrio é uma das questões fundamentais em debate. Contemporaneamente, muitos filósofos ainda o veem como um problema em aberto. Por isso, podemos dizer que a inexistência de consenso científico e filosófico sobre este problema, preserva-o como uma questão, ainda, de disputa filosófica. Dentre as respostas a este problema estão as posições determinista e libertarista, que a proposta libertarista de Plantinga tenta demonstrar serem incompatíveis.

Para Plantinga, a filosofia da lógica fornecera um aparato analítico⁴ adequado para o esclarecimento de temas tradicionais, como o problema do mal e a coerência do teísmo. É a partir deste aparato que ele elabora uma resposta epistemológico-modal à formulação lógica desse problema apresentada por John L. Mackie, como veremos adiante. Mas, especificamente, a abordagem plantinganiana utiliza-se da lógica modal e da semântica dos mundos possíveis, elaborando um argumento libertarista, denominado de Defesa do Livre Arbítrio. Vejamos aqui o que vem a ser, em linhas gerais, a lógica modal; mais à frente trataremos da semântica dos mundos possíveis.

A lógica modal, como subdisciplina da lógica, trata das modalidades de necessidade, possibilidade e contingência (cf. PLANTINGA, 2012, p.113). Tais modalidades são modos da verdade (cf. MURCHO, 2019, p.191), daí porque são nomeadas *aléticas*, derivativo do termo grego “*ἀλήθεια*”, “verdade”. Assim, estes “conceitos aléticos modais” possuem valor de verdade (verdadeiro ou falso). Ou seja: enquanto modalidades, são representadas por declarações ou proposições *necessárias*, *possíveis* e *contingentes*, as quais, respectivamente, podem ser lidas como: “é necessário que”, “é possível que” e “é contingente que”. De acordo com Murcho, a necessidade e a possibilidade seriam os conceitos aléticos fundamentais, dos quais se derivariam os conceitos de contingência e de impossibilidade, como conceitos derivativos (cf. MURCHO, 2019, p.191-193).

Cada um destes conceitos modais têm um significado proposicional específico no âmbito da semântica dos mundos possíveis, conforme Deweese; Moreland (cf. 2011, p.51):

⁴ *Da aplicação deste aparato da filosofia analítica surgiu a filosofia analítica da religião que é aqui compreendida, conforme Mario Micheletti define, como o campo de discussões racionais decorrente das “tendências filosóficas que no pensamento contemporâneo aplicaram técnicas e instrumentos analíticos ao discurso religioso em cada uma das várias fases do desenvolvimento da análise filosófica e de seu complexo relacionamento com a pesquisa epistemológica”* (MICHELETTI, 2007, p.12-13).

as proposições *necessárias* seriam sempre verdadeiras em todos os mundos possíveis, por exemplo, “necessariamente $3+3=6$ ”. Já as proposições *possíveis* seriam verdadeiras em ao menos um mundo possível. Por sua vez, as proposições *contingentes* poderiam ser contingentemente verdadeiras ou contingentemente falsas, a depender de qual mundo possível seja atualizado, por exemplo, “Nilo Peçanha foi o primeiro presidente brasileiro negro”. Finalmente, as proposições *impossíveis* jamais poderiam ser verdadeiras, tal como, “é impossível que o irmão de Carla seja filho único”.

Contudo, a metafísica da modalidade plantinganiana teria a peculiaridade de se contrapor a concepção reducionista de modalidade sustentada pelos positivistas. Para Plantinga as modalidades de necessidade e possibilidade, especialmente, caracterizar-se-iam pela amplitude lógica (“*broadly logical necessity*” “*necessidade amplamente lógica*”; “*broadly logical possibility*”, “*possibilidade amplamente lógica*”). Esta concepção, pois guardaria semelhanças com as modalidades metafísicas kripkeanas (cf. MOROS, 1998, p.158).

De acordo com Moreland e Craig (cf. 2005, p.73 e 612), tal amplitude lógica das modalidades estaria associada a semântica dos mundos possíveis, os quais seriam constituídos de conjuntos completo de relações. Também podendo ser conjuntos de declarações ou as suas negações. Esses conjuntos teriam duas importantes características. A primeira seria a compossibilidade, que garantiria a unidade e veracidade de tais conjuntos de relações ou declarações. Dois particulares, duas propriedades e dois estados de coisas seriam compossíveis se, respectivamente, possam *co-existir*, ser *co-exemplificados* e *verificarem-se* em, ao menos, um mundo possível; do contrário, seriam *incompossíveis*, em consequência de não estarem sujeitos co-existência, co-exemplificação e verificação (cf. BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.149). A segunda, a realizabilidade, que torna possível que tais conjuntos possam se realizar. Conforme Plantinga, uma outra forma de designar esta característica dos estados de coisas seria *concebibilidade*, que consiste na possibilidade amplamente lógica de decorrência de tais estados, isto é, a propriedade de ser concebível (cf. 2012, p.112).

Desta perspectiva, portanto, um mundo possível corresponderia à possibilidade de um estado de coisas diferente do atual. Sua possibilidade de realização envolveria, pois mais do que uma “possibilidade lógica restrita”, a qual seria caracterizada pela consistência ou pela não contradição. Vale dizer: a realizabilidade de um estado de coisas (mundo possível) requereria mais do que a mera ausência de contradição lógica restritiva; requereria uma possibilidade lógica ampla.

Neste ponto, é pertinente que tenhamos em mente a distinção que Plantinga faz ao tratar das modalidades. Para ele haveria dois tipos de modalidades: “Podemos atribuir a verdade necessária a uma *proposição*; mas também podemos atribuir a algum *objeto*” (1974, p.1, grifo nosso)⁵. Sendo assim, primeiro: teríamos as modalidades *de dicto*, correspondendo aos aspectos linguísticos; segundo: teríamos as modalidades *de re* concernentes aos aspectos ontológicos. Ou seja: as modalidades *de dicto* seriam aquelas que se vinculam as *proposições* necessárias, possíveis, impossíveis, contingentes. Seriam, pois, propriedades ou traços das proposições. Para Plantinga, deve-se diferenciar a *proposição* da *sentença*, uma vez que a proposição seria uma “entidade não linguística”⁶ (1974, p.1), sendo um conteúdo informativo. Por sua vez, a sentença seria uma entidade linguística que expressaria a proposição por meio das palavras; em outros termos, sentenças declarativas expressariam proposições (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p.613). Já as modalidades *de re* seriam aquelas que caracterizariam, não as proposições, mas as *coisas* mesmas. Para aqueles que defendem a existência desta última espécie de modalidade, os objetos compostos possuiriam propriedades essenciais e acidentais (cf. PLANTINGA, 1974, p.14).

Deste modo, ao elaborar o argumento do livre arbítrio, Plantinga modaliza o problema lógico do mal, abordando-o a partir do conceito modal da possibilidade. Daí porque apresenta seu conceito de possibilidade amplamente lógica, com o fim de demonstrar a compatibilidade entre o teísmo e a ocorrência do mal. Basicamente, o problema lógico do mal sustenta a tese de que as seguintes proposições dos teístas seriam *impossíveis*, ou seja, seriam inconciliáveis, logicamente impossíveis, quais sejam:

(1) Deus é onipotente, onisciente, totalmente bom

e

(2) Há mal no mundo.

Para fins de formalização, (1) seria denominada de proposição *P* e (2), proposição *Q*.

Assim sendo, a inconsistência lógica entre ambas deporia contra as crenças teístas, uma vez que uma entidade divina, como a caracterizada pelos teístas, deveria impedir a ocorrência do mal. Plantinga ao se utilizar das ferramentas modais para formalizar uma

⁵. “We may attribute necessary truth to a proposition; but we may also ascribe to some object” (PLANTINGA, 1974, p.1).

⁶ Para Plantinga, as proposições, como também, as leis lógicas e matemáticas, e os estados de coisas, são objetos abstratos.

resposta a tal problema, esclarece a “natureza lógica” de sua Defesa do Livre Arbítrio. Num primeiro momento, ele levanta a questão de quais recursos e argumentos o teísta possuiria em face da objeção do ateuista. Uma vez que a formalização do objetor fora elaborada em termos de modalidade, Plantinga responderá, por uma questão de método, dentro deste mesmo âmbito do debate. Contudo, isto não significa que tenha desconsiderado os aspectos fáticos da experiência humana em face dos estados de coisas indesejados (males).

Assim, a estratégia modal que Plantinga propusera para contrapor-se à objeção ateuista foi a de acrescentar uma nova proposição, à qual denominara de *proposição R* (cf. TOMBERLIN; INWAGEN, 1985, p.42-43). Essa proposição *R* demonstraria que as proposições *P* e *Q*, seriam logicamente consistentes, além dela mesma ser uma implicação de ambas. Deste modo, a proposição *P* seria: *Deus é onipotente, onisciente, totalmente bom*; a proposição *Q*, *Há mal no mundo* e, por fim, a proposição *R*, *Deus cria um mundo com mal e tem uma boa razão para fazê-lo* (cf. PLANTINGA, 2012, p.42). A formalização, em termos de possibilidade modal, representada pelo símbolo do diamante (\diamond), seria, conforme Plantinga:

$$(\diamond(P \wedge R) \ \& \ ((P \wedge R) \rightarrow Q)) \rightarrow \diamond(P \wedge Q)$$

O que diz esta formalização? Diz que: se é possível que *P* e *R* sejam verdadeiras e se *P* e *R* implica *Q*, então é possível *P* e *Q*, de tal maneira que o acréscimo da proposição *R* possibilitou que *P* e *Q* fossem conjuntamente verdadeiras. Esta formalização representa exatamente a estratégia de Plantinga de demonstrar que não haveria incompatibilidade lógica entre as proposições *P* e *Q*, como defende Mackie. Ou seja: para Mackie, a conjunção lógica das duas proposições demonstraria haver contradição lógica no interior das crenças teístas: (proposição *P*): *Existe um Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom* e (proposição *Q*): *O mal existe*. Ora, a conjunção de duas proposições, cuja forma lógica é $(P \wedge Q)$, só é verdadeira quando ambas, conjuntamente, forem verdadeiras. Se *P* for verdadeira e *Q* for falsa, a conjunção entre elas será também falsa. Se *P* for falsa e *Q* verdadeira, a conjunção será falsa. E se *P* for falsa e *Q* for falsa, a conjunção será ainda falsa. Portanto, a única situação na qual estaria correto defender a conjunção lógica das proposições *P* e *Q* será quando ambas forem, obrigatoriamente, verdadeiras. Para Mackie, contudo, a conjunção lógica das proposições teístas *P* (Existe um Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom) e *Q* (O mal existe) não podem ser verdadeiras, pois, haveria uma contradição lógica entre ambas.

Para Plantinga, no entanto, não haveria inconsistência lógica entre ambas proposições. E a forma que encontrou para demonstrar a não incompatibilidade lógica entre elas, foi acrescentando uma nova proposição, como vimos anteriormente. Tal proposição *R* seria: *Deus cria um mundo com mal e tem uma boa razão para fazê-lo*. E, modalizando em termos de possibilidade lógica ampla a formalização proposta acima, afirma que:

Uma maneira de mostrar que *P* e *Q* são consistentes é encontrar alguma outra proposição *R* tal que *P* e *R* sejam consistentes, e tal que *P* e *R* juntos impliquem *Q*. [...] Encontre um possível estado de coisas tal que, se fosse real, então *P* e *Q* seriam ambos verdadeiros (TOMBERLIN; INWAGEN, 1985, p.42-43, tradução nossa)⁷

Do que fica resumidamente exposto, se conclui que não seria necessário conhecer cabal e inequivocamente os motivos divinos para permitir os estados de coisas indesejados (o mal). Bastaria demonstrar apenas ser *possível* haver alguma razão para essa permissão. A propósito, do fato de o teísta não conhecer tais motivos, não se seguiria que as crenças do teísmo fossem irracionais (cf. PLANTINGA, 2012, p.24). Acrescente-se a isto a tese plantinganiana sustentada, também modalmente, de que o surgimento dos males morais seria resultado do exercício inadequado da liberdade (livre arbítrio) humana. Consequentemente, não se sustentariam as duas pressuposições do opositor ateu: (1) um Deus onipotente necessariamente impediria a ocorrência dos estados de coisas indesejados (o mal) e (2) um Deus onibenevolente necessariamente escolheria um mundo sem tais estados de coisas indesejados.

Plantinga [...] argumenta que, se é até mesmo *possível* que as criaturas tenham liberdade libertária (mesmo que, realmente, elas não a tenham), então as duas pressuposições feitas pelo opositor não são necessariamente verdadeiras, o que deviam ser se o ateu deseja mostrar não haver possibilidade da coexistência de Deus e do mal (MORELAND; CRAIG, 2005, p.654, grifo nosso).

2.2 CONCEPÇÕES CONTEMPORÂNEAS DE LIBERDADE

Em torno do problema da liberdade encontram-se várias posições filosóficas, como vimos acima. As concepções que interessam a esta pesquisa são aquelas duas conhecidas como incompatibilistas: o determinismo e o libertarismo. Ambas estão relacionadas ao problema do livre arbítrio. Pode-se afirmar que a Defesa do Livre Arbítrio plantinganiana é,

⁷ “One way to show that *P* and *Q* are consistent is to find some other proposition *R* such that *P* and *R* are consistent, and such that *P* and *R* together entail *Q*. [...] Find a possible state of affairs such that if it were actual, then *P* and *Q* would both be true” (TOMBERLIN; INWAGEN, 1985, p.42-43).

mutatis mutandis, semelhante à posição de Peter Van Inwagen. Ou seja: é uma posição incompatibilista quanto à liberdade humana. Conforme Peter Van Inwagen, haveria uma oposição fundamental entre compatibilismo e incompatibilismo; deste modo, aqueles que argumentam em prol do livre arbítrio deveriam concentrar seus esforços argumentativos nesta oposição, em favor da tese de que o livre arbítrio seria incompatível com o determinismo. Tal abordagem metodológica evitaria confusões desnecessárias em torno da questão. “Há uma tendência entre os escritores sobre o livre arbítrio de se opor ao ‘compatibilismo’ e ao ‘libertarianismo’; mas a oposição fundamental é entre compatibilismo e incompatibilismo” (VAN INAWGEN, 2017, p. 153 - tradução nossa)⁸. Qual é então o conceito de incompatibilismo? O incompatibilismo sustenta a seguinte proposição condicional: se o determinismo for verdadeiro, então não existe livre arbítrio (cf. KANE, 2005, p. 587). Ambos seriam inconciliáveis. Em seguida, especificaremos as concepções de determinismo e libertarismo, esclarecendo seu significado e suas várias versões.

2.2.1 Determinismo – incompatibilidade determinística

Dentre várias respostas ao problema do livre arbítrio encontra-se o determinismo, que se coloca do lado oposto no espectro filosófico em relação ao libertarismo (Defesa do Livre Arbítrio). Deve-se ter em mente que o conceito de determinismo, em apreço nesta pesquisa, defende a tese de que o agente humano é determinado inexoravelmente. Por isso, uma determinada ação num momento *t* teria sido aquela ação de qualquer forma, uma vez que eventos anteriores associados às leis naturais necessariamente conduziriam a um evento futuro sem alternativas. Conforme Peter Van Inwagen, o determinismo é a proposição de que “o passado e as leis da natureza juntos determinam, a cada momento, um futuro único (A negação do determinismo é o indeterminismo)” (VAN INAWGEN, 2017, p.153 - Tradução nossa)⁹.

Contudo, existem tipos diversos de determinismo que devemos distinguir para sermos mais precisos em nossa argumentação. São, pelo menos, três as categorias (cf. BACKMANN, 2013, p.11) de determinismo: o epistêmico, o lógico e o ontológico. Backmann define cada um deles de maneira simples e clara. Para ele, não obstante o determinismo desempenhar um importante papel no debate sobre o livre arbítrio, nem sempre essa noção é tratada com

⁸ “*There is a tendency among writers on free will to oppose ‘compatibilism’ and ‘libertarianism’; but the fundamental opposition is between compatibilism and incompatibilism*” (VAN INAWGEN, 2017, p.153).

⁹ “*The past and the laws of nature together determine, at every moment, a unique future*” (VAN INWAGEN, 2017, p.151).

precisão. Realmente, quando estudamos o tema, percebemos que as nuances e teorias são tantas que um estudante pode facilmente se confundir. Conforme Backmann, haveria a distinção teórica entre determinismo geral e local. O “determinismo global” sustenta que toda a realidade seria determinística, abrangendo a totalidade do tempo (passado, presente e futuro). Já o “determinismo local” estaria restrito a aspectos específicos da realidade.

Mas qual é o significado das categorias de determinismo apresentadas acima? O *determinismo epistemológico* estaria ligado a inteligibilidade, a informação e a previsibilidade. Posto que a realidade é determinística, seria possível, a partir das informações completas do funcionamento das leis naturais, prever precisamente quaisquer eventos futuros (cf. BACKMANN, 2013, p. 12-17). Ou seja: o caráter determinístico do mundo necessariamente possibilitaria previsibilidade sempre. Assim, o determinista epistemológico associaria o determinismo à previsibilidade. O âmbito do determinismo, aqui, é o conhecimento. Essa capacidade intelectual de superprevisibilidade, devido ao caráter determinístico do mundo, foi proposta pelo experimento de Laplace, experimento que passou a ser conhecido com o demônio de Laplace. Contudo, alguns se contrapõem a essa posição, enfatizando que essa ligação não seria necessária, como o próprio Backmann. Quanto às implicações do determinismo epistemológico para a liberdade, afirma que não seria incompatível com a tese libertarista principal das possibilidades alternativas de ação, posto que não defendem concepções ontológicas de “necessidade” e “possibilidade”.

Já a segunda categoria de determinismo, o *lógico*, não teria importância direta para o debate sobre o livre arbítrio. Seu objeto de preocupação está restrito a consideração do valor de verdade das proposições sobre eventos futuros (cf. BACKMANN, 2013, p.17-24). Assim, a questão central estaria em analisar se haveria “implicação lógica” entre proposições sobre eventos futuros, cujo valor de verdade for verdadeiro, antes mesmo da ocorrência desses eventos, aos quais elas se referem. Para o determinista lógico, os eventos futuros referidos antecipadamente pelas proposições verdadeiras deveriam acontecer *necessariamente*.

Este problema lógico é importante para o tratamento do dilema da onisciência e da liberdade, o qual abordaremos parcialmente no capítulo 4; uma vez que tanto Tooley quanto Plantinga abordam este assunto em suas pesquisas. Mas, para Backmann, tal problema não está, diretamente, relacionado a questão do livre arbítrio. Discordamos dele, uma vez que o dilema mencionado diz respeito a questão de se haveria incompatibilidade entre a presciência divina e a liberdade humana. Em virtude de Deus, enquanto ser onisciente, conhecer o que é proposicionalmente verdadeiro sobre todos os tempos, não seria um problema para os libertaristas? Recolocando a questão: o conhecimento prévio que Deus tivesse das

proposições verdadeiras sobre eventos futuros, não determinaria que tais eventos *necessariamente* acontecessem? Portanto, aqui o âmbito do determinismo lógico é a linguagem. Ao longo da história respostas foram dadas a essa questão na tentativa de demonstrar que não haveria nenhuma incompatibilidade entre presciência divina e liberdade humana.

Por fim, temos o *determinismo ontológico* (cf. BACKMANN, 2013, p. 24-37). Essa categoria de determinismo é a mais importante para nossa pesquisa, em conjunto com a versão branda do determinismo. Há nesta última versão uma tentativa de conciliação entre determinismo e liberdade. Porém, este tipo de determinismo também está sujeito à importantes objeções libertaristas. Uma delas refere-se à redução compatibilista do conceito de livre arbítrio. Nesta redução a agência seria apenas a capacidade de realizar o que se quer, sem a necessidade de possibilidade de ações alternativas (cf. TALBERT, 2019). Aos críticos, essa tentativa de conciliar determinismo e liberdade parece ambíguo.

O pressuposto libertarianista de Plantinga faz objeção tanto à noção ontológica quanto à versão branda de determinismo. Primeiro, porque o determinismo ontológico tem como seu âmbito a realidade. Ou seja: a causação determinística seria algo intrínseco às coisas mesmas. Caso isso seja verdade, de fato, não haveria livre arbítrio. Daí a razão de o libertarianista reivindicar que o determinismo ontológico seja falso. Segundo, porque o determinismo brando sustenta uma noção reduzida de livre arbítrio, não correspondendo às condições necessárias reivindicadas pelos libertaristas.

O que é importante para nosso estudo aqui é a ideia básica que caracterizaria várias versões de determinismo ontológico global. Backmann diz que tal ideia está associada ao conceito de necessidade ou impossibilidade de eventos e à de causalidade. Assim, a ideia básica é a de que se o determinismo for verdadeiro, conseqüentemente haverá condições para um certo evento que, obrigatoriamente, tornam esse evento necessário. Portanto, a ideia de determinismo estaria conectada à inevitabilidade ou necessidade de eventos futuros. Tais eventos aconteceriam forçosamente. Essa perspectiva determinística estaria atrelada a uma “noção de causa necessária”: um tipo de causa que imporá que os eventos sejam irreversivelmente como são, uma vez que tenha ocorrido.

Se o determinismo global é verdadeiro, então o desdobramento de qualquer evento que aconteça no passado, presente ou futuro, é fixado pelas leis da natureza e pelas condições iniciais do universo que obtiveram no início dos tempos. Assim, se o determinismo é verdadeiro, todo evento que já aconteceu ou que acontecerá torna-se inevitável pelo estado inicial do universo e pelas leis da natureza. Assim, nada e ninguém teria o poder de

provocar uma mudança real nesse curso fixo do mundo, pois todo evento que pudesse mudar o curso fixo das coisas também seria determinado e, portanto, nenhuma mudança dessa fixação seria possível (BACKMANN, 2013, p. 25 - tradução nossa)¹⁰.

Deste modo, tem-se uma concepção necessária da realidade, onde as leis naturais garantiriam as “regularidades ontológicas”, que regeriam a realização dos eventos futuros. Nesse sentido, não seria possível a instanciação de “tipos de eventos incompatíveis”. Em outras palavras: não haveria futuros alternativos possíveis. Assim, o determinismo ontológico global sustentaria uma noção forte de necessidade, em razão da qual um evento seria coagido pelas leis da natureza. Minha tese é a de que é a esta categoria de determinismo que Plantinga vê como problemático, uma vez que impossibilita qualquer chance de haver possibilidade de futuros alternativos, conjuntamente, com a versão branda e compatibilista de determinismo..

2.2.2 Libertarianismo – incompatibilismo libertário

A posição libertarista, em torno do problema do livre arbítrio, sustenta que a responsabilidade moral requer a livre agência como condição de possibilidade de futuros alternativos. Portanto, ela é a concepção metafísica da liberdade humana que combina a Defesa do Livre Arbítrio com o incompatibilismo. Van Inwagen o define, exatamente, como “a junção da tese do livre arbítrio com a do incompatibilismo” (VAN INWAGEN, 2017, p. 152)¹¹, acarretando o indeterminismo. Por esta razão, o libertarista rejeita qualquer tipo de determinismo causal, uma vez que um agente *A* para agir livremente teria que ser capaz de realizar ou não realizar um ato *B*. Suponhamos que um professor universitário tenha que dar aula na segunda-feira pela manhã. De acordo com a perspectiva libertarista ele apenas seria livre se tivesse em seu poder dar a aula na segunda pela manhã, ou recusar-se a fazê-lo. Tal posição é bastante intuitiva. Em outras palavras: nem eventos passados, nem leis naturais, determinariam uma única e inescapável ação do agente.

Um elemento comum às versões de libertarianismo é a reivindicação do princípio das possibilidades alternativas. Tal princípio afirma que, para que haja, de fato, responsabilidade moral, seria necessário a existência de alternativas no momento da decisão. Isto é: o agente

¹⁰ “If global determinism is true, then the unfolding of any event that happens past, present, or future, is fixed by the laws of nature and the initial conditions of the universe that obtained at the very beginning of time. So, if determinism is true, every event that has ever happened or indeed will happen is rendered inevitable by the initial state of the universe and the laws of nature. Thus, nothing and nobody would have the power to bring about a real change to this fixed course of the world, since every event that could change the fixed course of things would be determined as well and hence no change of this fixation would be possible” (BACKMANN, 2013, p. 25).

¹¹ “The conjunction of the free-will thesis and incompatibilismo [...]” (VAN INWAGEN, 2017, p.152).

teria, não só, a capacidade de se abster da decisão que tomou; mas, também, de tomar uma outra decisão. Portanto, como vimos anteriormente, o libertarianismo é uma “teoria incompatibilista do livre arbítrio”, sendo antagônico ao determinismo.

Tendo em vista a complexidade das versões libertaristas, é necessário conhecermos algo das características e tipos das teorias libertaristas. Usaremos a classificação de Backmann (cf. 2013, p.119-125) para tal. Contemporaneamente as teorias libertárias sobre o livre arbítrio são classificadas em termos de controle. Quer dizer: quem estaria no controle no momento das ações? O agente ou cadeias causais de eventos anteriores? Quanto à essas questões há dois tipos de teorias libertaristas: as *teorias não-causalistas do livre arbítrio* e as *teorias causalistas do livre arbítrio*. Mas o que as diferenciaria?

Vejam os primeiro as teorias não-causalistas. Elas estão distribuídas em dois grupos. Primeiro: o grupo 1 que afirma não haver necessidade de que as ações livres sejam causadas de uma forma específica. É considerada uma teoria não causal fraca. Segundo: o grupo 2 que defende, categoricamente, que as ações livres *não* são causadas, em grau nenhum. É, por sua vez, considerada uma teoria não-causalista forte. Também conhecida como “indeterminismo simples” ou “não causalismo”. O não-causalismo é caracterizado pela negação da importância da questão da causalidade mental; de maneira a buscar contornar essa questão fundamental. Um exemplo desse tipo de teoria é a ontologia da liberdade de Sartre, como veremos no capítulo 4, ao considerarmos a análise crítica de Plantinga à concepção de liberdade sartreana.

Já as *teorias causalistas do livre arbítrio* são aquelas que sustentam que as ações seriam causadas. Para seus representantes não seria concebível que as ações ocorressem aleatoriamente. Alguma coisa deve ter o controle neste sentido, motivo pelo qual os libertários causalistas dividem-se em dois ramos. Num primeiro ramo estão aqueles que sustentam a causalidade dos eventos. Este procuram conciliar causalidade e libertarianismo. No outro, estão aqueles que defendem a causalidade do agente, que é uma espécie de autodeterminismo. Mas quais são as características da causalidade do agente? Nesta concepção as ações livres são causadas pelo próprio agente humano, uma vez que ele não é um evento. Pelo contrário, o agente, uma vez que é uma substância (eu), seria o controlador da ação. Porém, a causalidade do agente não requereria uma espécie de “dualismo psicofísico”, como enfatiza Backmann, em contraposição ao que Plantinga defende.

Em suma, podemos afirmar que há três versões básicas de libertarista: as não-causais, cujas ações seriam aleatórias; as causais por eventos, cujas ações resultaria de uma sucessão de cadeias causais e, finalmente, as causais por agentes, cujas ações em última instância, decorreria das decisões livres do próprio agente. Cada uma dessas versões tem suas variações.

O pressuposto que embasa a Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga está vinculado a esta versão de causalidade-agente das ações livres. Embora ele deixe claro que ao assumi-lo, estaria afirmando que apenas algumas ações humanas são livres, neste sentido. De qualquer forma, ele afirma ser a pessoa a causa das suas próprias ações. Assim, fica claro que Plantinga não defende uma espécie de não-causalismo, como o faz Sartre.

A questão central aqui é a viabilidade do conceito de pessoa como fonte última de ação; o que está em jogo aqui, fundamentalmente, é a concepção de causação do agente. Acho que essa concepção é inteiramente viável e, de fato, faz parte da noção de personalidade. Além disso, a causação do agente, penso eu, é conceitualmente anterior à causação do evento, na medida em que a última pode ser entendida apenas em termos da primeira [Tradução nossa].¹².

2.3 LIBERTARIANISMO COMO DEFESA DO TEÍSMO

Um dos aspectos fundamentais da proposta filosófica libertarista de Plantinga é sua natureza epistemológica¹³. Quer dizer: o escopo do seu argumento libertário estaria especificamente em demonstrar, ao contrário do que afirmava seu objetor, que as crenças teístas eram lógicas e epistemologicamente consistentes. A razão dessa abordagem menos pretenciosa estaria no fato de Associado a isso está a distinção, por ele feita, entre uma *teodiceia do livre arbítrio* e uma *Defesa do Livre Arbítrio*. Santo Agostinho seria um dos representantes da primeira proposta; enquanto Plantinga representaria a segunda.

Um dos aspectos da diferença entre a teodiceia e a defesa estaria em seus objetivos. Se por um lado, a teodiceia teria como propósito elucidar a questão do mal, dando, por, assim dizer, as razões por que Deus permite o mal; por outro, a defesa apenas se proporia tentar dar uma explicação em termos de possibilidade. Mais à frente veremos, um pouco melhor, em que consiste essa diferença entre teodiceia e defesa.

Neste ponto é fundamental ter em conta que a Defesa do Livre Arbítrio está vinculada, especialmente, com a tentativa de demonstrar a coerência do teísmo. O argumento do livre

¹² “The fundamental question here is the viability of the concept of a person as an ultimate source of action; what is at stake here, fundamentally, is the conception of agent causation. I think that conception is entirely viable and is in fact part of the notion of personhood. Furthermore agent causation, I think, is conceptually prior to event causation in that the latter can be understood only in terms of the former” (PLANTINGA, In: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p. 47).

¹³ É de suma importância ter-se em mente que o argumento libertarista de Plantinga, em resposta ao problema lógico do mal, não visa solucionar o problema do mal através da lógica. Seu objetivo é lógico e epistemológico no que diz respeito à demonstração argumentativa de que não há incompatibilidade lógica entre as crenças do teísmo clássico. Ou seja: Plantinga apenas procurou demonstrar o equívoco da objeção ateuista que diz que a dupla afirmação de que *Deus existe* e *o mal existe* são logicamente incompatíveis.

arbítrio é uma resposta à uma objeção ateísta, formulada nos quadros de referência da filosofia analítica. Seu formulador foi o filósofo John L Mackie, cujo objetivo foi demonstrar a incoerência do teísmo. Portanto, na argumentação de Plantinga, estão associados o conceito de Deus, o problema do mal e a noção de liberdade. Ou seja: teísmo e livre arbítrio estariam filosoficamente vinculados, no sentido de Deus ser a origem da agência libertária humana. O livre arbítrio libertário seria um *bem superior concedido* por Deus às suas criaturas. Daí a necessidade de tratar dessas três questões e os aspectos que os interliga nesta pesquisa.

Em particular, devemos olhar mais de perto para a ideia de liberdade. De acordo com o Defensor do Livre Arbítrio, Deus achou bom criar pessoas livres. E uma pessoa é livre em relação a uma ação *A* num momento *t* se somente se nenhuma lei causal e condições antecedentes determinarem que ela realize *A* ou que ela se abstenha de fazê-lo. Isso não é uma referência ao uso comum da palavra 'livre'; esse uso pode ou não coincidir com o do Defensor do Livre Arbítrio. O que Deus considerou bom, nessa perspectiva, foi a existência de criaturas cuja atividade não é causalmente determinada – que, como ele mesmo, são centros de atividade criativa (PLANTINGA, 1974, p. 170-171 - tradução nossa)¹⁴.

Vê-se que a noção de liberdade, pressuposta por Plantinga, distingue-se, em geral, do uso ordinário desse termo. Há aqui, portanto, uma distinção entre liberdade num sentido comum ou *simpliciter* e liberdade num sentido especial ou libertário. A primeira é sustentada por compatibilistas e a segunda, por libertarista. O que define a liberdade *simpliciter* é a noção de liberdade enquanto capacidade em termos de preferências. Isto é: liberdade como poder de fazer o que se quer fazer. É, por isso, uma forma bastante simplória de compreender a agência humana. Em contrapartida, a liberdade especial significaria que o agente seria capaz de fazer ou deixar de fazer uma certa ação. No cerne dessa noção de liberdade estaria a autonomia da escolha entre alternativas, o que torna o agente responsável no que concerne às suas ações *moralmente significativas*.

Tendo isto em vista, conclui-se que a conexão entre teísmo e livre arbítrio teria um lugar relevante a investigação filosófica atual. Porém, considerando, não o teísmo num sentido comum, mas o teísmo *filosófico*, que tenta refletir filosoficamente, sem apelar para pressupostos estritamente teológicos. Assim, a partir de questões fundamentais da realidade

¹⁴ “In particular, we must look more closely at the idea of freedom. According to the Free Will Defender, God thought it good to create free persons. And a person is free with respect to an action *A* at a time *t* Only if no causal laws and antecedent conditions determine either that he performs *A* at *t* or that he refrains from so doing. This is not a comment upon the ordinary use of the word 'free'; that use may or may not coincide with the Free Will Defender's. What God thought good, on this view, was the existence of creatures whose activity is not causally determined—who, like he himself, are centres of creative activity” (PLANTINGA, 1974, p. 170-171).

humana talvez fosse possível a elaboração de uma teoria explicativa sobre a relação entre teísmo e libertarianismo.

A interseção do livre-arbítrio e do teísmo é um rico território para exploração filosófica [...]. Não é o teísmo em si que está correlacionado com o libertarianismo, mas o teísmo *filosófico* (*destaque do autor*). Isso sugere que questões às quais os filósofos são especialmente sensíveis podem fornecer uma ligação explicativa entre o teísmo e o libertarianismo (HUNT, 2017 - tradução nossa)¹⁵.

Deste modo, a reflexão filosófica sobre a natureza e o valor do livre arbítrio seria relevante para a explicitação da coerência do teísmo. Em especial, no que diz respeito as questões relacionadas aos estudos das propriedades divinas do teísmo clássico.

Os filósofos da religião também são regularmente forçados a refletir sobre a natureza do livre-arbítrio ao tentar fornecer explicações filosóficas dos atributos divinos. Isso ocorre porque muitos dos atributos divinos tradicionais só podem ser entendidos contra o pano de fundo de relatos substantivos de liberdade e ação (TIMP; SPEAK, 2016, p.10 - tradução nossa)¹⁶.

2.3.1 Libertarianismo e o problema lógico do mal

À versão lógica do problema do mal, formulada pelo filósofo John Mackie, Plantinga propõe a Defesa do Livre Arbítrio. A este propósito Plantinga define o mal como: “sofrimento de todos os tipos” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.181); ou seja: “estados de coisas extremamente indesejados” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 94), conforme Tooley. No entanto, Plantinga afirma que o termo “mal” se aplicaria mais adequadamente à “ação incorreta das criaturas livres”. Este problema do mal é conhecido também como *versão dedutiva*. Nela o evento do mal serviria de anulador impugnante da proposição de que Deus existe. Ou seja: haveria uma “inconsistência lógica na admissão” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 302) das seguintes proposições conjuntivas: *P1*: O mal existe e *P2*: Deus existe. Deste modo, ambas não poderiam ser tomadas como verdadeiras num mesmo mundo possível. Portanto, *P1* e *P2* seriam proposições excludentes, em razão de sua natureza contraditória. A elaboração mackieniana deste problema é a seguinte:

¹⁵“*The intersection of free will and theism is a rich territory for philosophical exploration [...]. Isn't theism per se that is correlated with libertarianism, but philosophical theism. This suggests that issues to which philosophers are especially sensitive may provide an explanatory link between the theism and libertarianism*” (HUNT, 2017).

¹⁶“*Philosophers of religion are also regularly forced to reflect on the nature of free will when trying to provide philosophical accounts of divine attributes. This is because many of the traditional divine attributes can only be understood against the background of substantive accounts of freedom and action*” (TIMP; SPEAK, 2016, p.10).

Em sua forma mais simples, o problema é este: Deus é onipotente; Deus é totalmente bom; e ainda, o mal existe. Parece haver alguma contradição entre essas três proposições, de modo que, se quaisquer duas delas fossem verdadeiras, a terceira seria falsa. Mas, ao mesmo tempo, todas as três são partes essenciais da maioria das posições teológicas; o teólogo, ao que parece, *tem* ao mesmo tempo de aderir às três e *não pode consistentemente* aderir a todas elas (MACKIE, 1955, p. 200 - tradução nossa)¹⁷.

Assim sendo, o objeto da crítica mackieniana seria, em linhas gerais, a noção teísta do Deus das religiões abraâmicas, posto que seus atributos seriam incompatíveis com a ocorrência do mal no mundo. Como poderia existir algum tipo de mal num mundo em que uma entidade divina maximamente poderosa e bondosa existe? Portanto, haveria uma inconsistência lógica num conjunto dado das seguintes proposições: Deus é onipotente, Deus é totalmente bom e o mal existe.

Segundo a concepção plantinganiana, há duas formas de tentar demonstrar a compatibilidade entre as proposições do teísmo e do mal, enquanto acontecimento. Primeiro, através da concepção de um mundo possível no qual um Deus com propriedades como onipotência, onisciência e bondade perfeita possuiria boas razões para permitir o mal. Esta forma de demonstração é denominada de *defesa*. Segundo, através da especificação de qual seria a *razão* divina para permiti-lo. Esta segunda maneira de demonstração é a *teodiceia*, e Santo Agostinho seria seu mais clássico exemplo, pois “ afirma que, permitindo o mal, Deus poderia criar um universo melhor, mais perfeito, do que no caso de se recusar a permiti-lo” (PLANTINGA, 2012, p. 42-45). Ao contrário de uma teodiceia libertarista nos moldes agostiniano, a proposta de Plantinga é numa *defesa libertarista*, distinção teórica fundamental para compreendê-la. Disto decorreria que a Defesa do Livre Arbítrio operaria epistemologicamente em termos de possibilidade e coerência das proposições em questão.

Assim, há uma diferença significativa entre uma teodiceia do livre-arbítrio, e uma defesa do livre-arbítrio. Esta última é suficiente (se for bem-sucedida) para mostrar que o conjunto A ¹⁸ é consistente; de certo modo, uma teodiceia do livre-arbítrio vai além do que se exige. Por outro lado, uma teodiceia seria muito mais satisfatória, se fosse possível chegar a ela. Sem dúvida, o teísta preferiria saber qual é a razão de Deus para permitir o mal do que saber simplesmente que é possível que Deus tenha uma boa razão (PLANTINGA, 2012, p. 44-45).

¹⁷ “In its simplest form the problem is this: God is omnipotent; God is wholly good; and yet evil exists. There seems to be some contradiction between these three propositions, so that if any two of them were true the third would be false. But at the same time all three are essential parts of most theological positions: the theologian, it seems, at once must adhere and cannot consistently adhere to all three” (MACKIE, 1955, p. 200).

¹⁸ O conjunto A refere-se ao conjunto de proposições teístas que, conforme Mackie, seriam logicamente inconsistentes.

Deste modo, o argumento do problema lógico do mal, considerado como um dos anuladores mais fortes das proposições teístas fundamentais, é examinado criteriosamente por Plantinga, tendo em vista seu poder de invalidar tais crenças. Um anulador epistêmico de uma determinada crença, quando bem-sucedido, acabaria por demonstrar sua irracionalidade, exigindo, em decorrência disso, o abandono dela. Portanto, o anulador impugnaria um argumento que estivesse suportado por essa crença epistemologicamente inválida. Em outras palavras: uma crença *P*, uma vez anulada por uma crença *Q*, tornar-se-ia insustentável racionalmente: *P* e *Q* seriam logicamente incompatíveis. Por esta razão, tais anuladores são denominados de *anuladores de racionalidade*.

Os anuladores são razões para abandonar uma crença *c*; se forem anuladores refutantes, serão também razões para aceitar uma crença incompatível com *c*. A existência de um anulador de uma crença coloca-nos em uma posição em que não podemos racionalmente continuar a tê-la [...]. Os anuladores deste tipo são chamados de anuladores de *racionalidade*: dada a crença na proposição anuladora, você só pode reter a crença na proposição anulada pagando o preço da irracionalidade (PLANTINGA, 2018a, p. 365).

2.3.2 Libertarianismo e o problema do mal moral

O problema do mal é objeto da preocupação de homens de todos os tempos. Desde os gregos, passando pelos romanos e pelos estoicos, depois pelos medievais e, na sequência, pelos modernos e contemporâneos. Essa questão produziu, ao longo da história do pensamento filosófico, intensas inquietações intelectuais e existenciais, levando especialmente filósofos à investigação sobre o estatuto epistemológico do mal. Consequentemente, a ideia do mal faz parte da grande conversação filosófica do mundo ocidental.

Pode-se dizer que há duas noções (cf. CALDER, 2020) de mal. A primeira é a noção estrita de mal, que diz respeito aos males na ordem dos sofrimentos físicos e psicológicos, além dos estudos caracterológicos das ações más e seus aspectos legais e políticos. A segunda é a noção ampla de mal, que trata de questões filosóficas relacionadas ao argumento do problema do mal. Esse conceito amplo de mal abrange dois aspectos: o primeiro é moral e o segundo é natural.

Podemos, em termos gerais, definir o mal natural como aqueles acontecimentos decorrentes das forças da natureza. Já o mal moral, aquelas situações que resultam das ações livres (cf. PLANTINGA, 2012, p.46) e intencionais humanas. Assim sendo, esta pesquisa trata da noção ampla do mal, porém, com uma ênfase no problema do mal moral.

Por razões de natureza teórica e temática, restringiremos esta pesquisa ao problema de mal moral. A razão temática diz respeito ao fato de o problema do mal estar associado à questão filosófica da liberdade humana e da possibilidade da responsabilidade e do discurso morais. Por sua vez, a razão teórica está relacionada ao fato de já existir uma tentativa de explicação teórica para o problema do mal natural, no contexto do debate filosófico sobre a coerência do teísmo.

Nessa explicação os males naturais decorreriam do funcionamento autônomo das leis naturais, razão por que Deus talvez não poderia ou não quereria impedi-los. Assim, existiriam duas categorias de causalidades: uma primária e outra secundária, no que concerne a ação divina no mundo. A causalidade primária seria Deus, enquanto ser necessário e causa de todos os contingentes; já a causalidade secundária seria, dentre outras coisas, as leis naturais. Neste sentido, a autonomia das leis naturais e o livre arbítrio libertário seriam análogos (cf. KOPERSKI, 2020, p. 20-26), enquanto causas do mal natural e do mal moral, respectivamente. Ou seja: Deus teria criado, tanto a natureza quanto os agentes humanos, com poderes causais autônomos.

Não é o caso de Deus escolher ajudar alguns e negar-se a outros. Em vez disso, Deus tem razões abrangentes para não intervir a fim de evitar o mal natural. A autonomia da natureza tem valor análogo à liberdade libertária nas pessoas. Alguns não-intervencionistas chegam ao ponto de afirmar que isso resolve o problema do mal [...] A visão tomista da ação divina repousa em duas categorias de causação: primária e secundária. Deus é a causa primária no sentido de que Deus é um ser necessário, a única causa não causada. Todo o resto é secundário e contingente, dependendo de Deus para sua existência (KOPERSKI, 2020, p. 15 - tradução nossa)¹⁹.

Deste modo, no que diz respeito ao mal moral, há a importante conexão entre a agência livre humana e as consequências decorrentes do seu exercício. Para os libertaristas, a liberdade humana torna-nos responsáveis por nossas ações, uma vez que seríamos capazes de escolher livremente entre alternativas. Sendo assim, apenas uma liberdade, composta de um tipo de controle das ações, garantiria a possibilidade da moral. Ou seja: um agente *S* dotado desta espécie de liberdade libertária seria responsável por suas ações, as quais estariam sob seu controle. Tendo isto em vista, o mal moral seria uma consequência do exercício inadequado da liberdade, por parte do agente moral humano. Assim, a concepção libertarista

¹⁹“It is not the case that God chooses to aid some and withhold from others. God instead has overarching reasons for not intervening in order to prevent natural evil. The autonomy of nature has value analogous to libertarian freedom in persons. Some noninterventionists go so far as to claim that this solves the problem of evil” [...] The Thomist view of divine action rests on two categories of causation: primary and secondary. God is the primary cause in the sense that God is a necessary being, the sole uncaused cause. Everything else is secondary and contingent, depending on God for its existence” (KOPERSKI, 2020, p. 15).

da liberdade preocupar-se-ia com as implicações éticas das ações humanas, uma vez que elas poderiam desencadear estados de coisas desejáveis (bem moral) ou indesejáveis (mal moral), a depender das escolhas realizadas. Conseqüentemente, seríamos responsáveis moral e intelectualmente, tendo em vista a capacidade de agência livre.

Há a liberdade de responsabilidade moral e racional — aquela liberdade, qualquer que venha a ser ela, que é parte da ação e agência humana, nas quais o ser humano age como um agente que é, em algum sentido, o criador dos próprios atos e, assim, controla a própria ação. Esse tipo de liberdade serve como uma condição necessária para a moral e, alguns diriam, para a responsabilidade intelectual (MORELAND; CRAIG, 2005, p.334).

2.4 LIBERTARIANISMO, DEUS E MUNDO POSSÍVEIS

Um dos aspectos fundamentais à questão das condições de possibilidade para o agir moral no projeto filosófico de Plantinga, tem a ver com que tipo de estados de coisas Deus poderia atualizar. Tem-se aqui o problema de em que condições agentes livres poderiam tomar decisões morais, assim, promovendo apenas o bem no mundo. John Mackie ao propor o problema lógico do mal como anulador refutante da crença teísta, propôs que se houvesse de fato uma entidade divina com a propriedade da onipotência, esta entidade seria capaz de atualizar qualquer mundo possível. Especialmente, um mundo no qual seres livres fizessem apenas boas escolhas, em outras palavras, um mundo no qual apenas existiria o bem moral. Assim, encontram-se interligados neste debate o problema dos agentes livres, o conceito de onipotência divina e a semântica de mundos possíveis.

Para responder à pergunta crucial da defesa libertarista, que diz respeito a que tipo de mundo Deus poderia atualizar, Plantinga utiliza-se da semântica dos mundos possíveis, em razão do seu poder explicativo. Deste modo, ele propõe a seguinte definição de mundo possível: “A ideia básica é que um mundo possível é *um modo como as coisas poderiam ter sido*; é um *estado de coisas* de certo tipo” (PLANTINGA, 2012, p.51).

Aqui deve-se ter em mente a distinção entre mundo possível e estado de coisas, porque todo mundo possível é um estado de coisas, mas nem todo estado de coisas é um mundo possível. Como veremos logo adiante, o que distingue o estado de coisas, no sentido de mundo possível seria seu caráter de completude modal. Os estados de coisas são circunstâncias boas ou más que podem ou não ocorrer. Por exemplo: o Covid-19 ser capaz de causar a doença coronavírus; ou vários itens da cesta básica dos brasileiros terem aumentado durante a pandemia. Ou ainda, o fato de milhares de brasileiros, que foram contaminados pelo Covid-19, terem sido curados. Contudo, há, por um lado, os estados de coisas contingentes,

que poderiam não ter sido; por outro, os estados de coisas necessários, que são necessariamente em todos os mundos possíveis. No projeto libertarista plantinganiano há uma conexão entre os estados de coisas e as respectivas proposições. Assim sendo, existiria uma correspondência entre ambas as entidades de tal forma que seria impossível a veracidade de uma proposição sem que a situação (estado de coisas) correspondente ocorresse, sendo o contrário também verdadeiro. Esta relação pode ser enunciada nos seguintes termos:

Uma proposição *p* *corresponde* a um estado de coisas *e*, nesse sentido, é impossível que *p* seja verdadeira e *e* não decorra, e impossível que *e* decorra e *p* não seja verdadeira (PLANTINGA, 2012, p. 52).

Contudo, apesar desta correspondência, as proposições e os estados de coisas devem ser encarados como entidades distintas (cf. LOUX; CRISP. 2017, p.174). Tal distinção tem sua razão de ser no fato de as afirmações terem a propriedade de ter valor de verdade, podendo ser verdadeiras ou falsas. Por outro lado, essa propriedade não se aplicaria aos estados de coisas, uma vez que eles simplesmente existem, podendo se atualizar; o que significa dizer que uma coisa é um estado de coisa *existir*, outra coisa é ele *realizar*, enquanto facticidade. Por exemplo: posso atender a uma chamada telefônica, e dizer ao meu interlocutor: *estou escrevendo o primeiro capítulo da dissertação*. De fato, é o que estou a fazer. Portanto, há aqui dois aspectos fundamentais: (1) a proposição *estou escrevendo o primeiro capítulo da dissertação* e (2) o estado de coisas que a ela corresponde. Neste caso específico se segue que (1) é verdadeira e (2) está acontecendo. Por isso, um estado de coisas pode ser possível ou impossível com suas respectivas proposições verdadeiras ou falsas.

2.4.1 Estados de coisas libertários

Plantinga, para criar as condições adequadas a sua proposta libertarista, elabora a ideia de completude modal dos estados de coisas. Contudo, antes é importante definirmos o que vem a ser *estados de coisas* da perspectiva plantinganiana. Ao defini-lo estaremos demonstrando a pertinência da expressão “estados de coisas libertários”.

Em Plantinga, a noção de estados de coisas serve para compor o que seria um mundo possível, o que faz com que em sua semântica haja uma identificação entre estados de coisas e mundos possíveis. Assim, os estados de coisas são entidades abstratas existentes, os quais são possibilidades que podem ser atualizados. Desta maneira, podemos adjetivar um estado de coisas, por exemplo, Plantinga o faz ao atribuir-lhe o adjetivo “bom” (cf. PLANTINGA, 2012, P.38). Ao fazê-lo, ele está referindo-se a mundos possíveis, nos quais há o bem moral,

decorrente das ações de agentes humanos livres. Daí a pertinência de falarmos de estados de coisas libertários: estados de coisas, enquanto mundo possível, nos quais há pessoas dotadas de livre agência. Consequentemente, tais agentes morais podem, tendo em vista sua liberdade libertária, atualizar tanto estados de coisas bons, quanto estados de coisas maus, a depender de suas escolhas. Na verdade, Plantinga e outros filósofos qualificam os estados de coisas de várias outras formas: contingentes, necessários, possíveis etc.

Um aspecto importante desta noção de estados de coisas diz respeito a distinção que há entre estados de coisas *existentes* e estados de coisas *reais*. Há na semântica dos mundos possíveis plantinganiana uma distinção fundamental: a atualização de estados de coisas é algo diferente da existência desses estados. Portanto, uma coisa é o “ato”, que tem a ver com a “realidade”, outra coisa é a “existência”, que consiste na possibilidade de algo que existe. Podemos, então, dizer que quando um estado de coisas (mundo possível) é atualizado, ele, de um existente possível, passa a ser uma realidade efetiva (ato). Consequentemente, há estados de coisas possíveis, que não são reais: eles existem mais não se realizaram. Por isso, Plantinga faz a seguinte advertência: “realidade e existência não devem ser confundidas” (cf. PLANTINGA, In: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p. 88-92). Deste modo, os estados de coisas reais referem-se às situações que se efetivaram no mundo real, por exemplo, a Rússia invadiu a Ucrânia. Já os estados de coisas existentes referem-se às situações possíveis, que não se efetivaram no presente momento histórico, podendo ser chamadas de contrafactuais circunstanciais; por exemplo, a Rússia acaba de cessar-fogo contra a Ucrânia²⁰. Portanto, na perspectiva de Plantinga haveria (1) estados de coisas meramente possíveis, mas que não ocorreram; (2) estados de coisas reais, que ocorreram, e (3) estados de coisas impossíveis, que jamais ocorrerão, tal como, *8+3 ser igual 525* ou *Ariano Suassuna ter um irmão que é filho único*. Deve-se, pois, concluir que os estados de coisas (1) e (2) são distintos quanto à atualização (ocorrência), embora possuam existência (cf. PLANTINGA, 2012, p.52, 56). E a razão de *todos* os estados de coisas, enquanto mundos possíveis, existirem estaria no fato de serem entidades necessárias (cf. LOUX; CRISP, 2017, p.171-172).

Para que fique mais claro este aspecto do pensamento de Plantinga, é necessário ter em mente sua compreensão do problema de Deus e da natureza dos objetos abstratos. Qual a origem dos objetos abstratos? Qual sua natureza? Qual a relação de Deus com tais objetos? Este problema foi introduzido pelo platonismo clássico, que defendia ser a realidade constituída por duas dimensões: uma abstrata e outra concreta (cf. MORELAND; CRAIG,

²⁰ No momento em que escrevo esta frase, a Rússia estava atacando com mísseis a Ucrânia.

2005, p.613-617). Haveria, portanto, o âmbito de objetos concretos, incluindo plantas, pessoas e planetas, e o âmbito dos objetos abstratos, contendo números, conjuntos de proposições e propriedades. Dessa perspectiva clássica, contrastando com os objetos concretos, os objetos abstratos teriam existência incriada, necessária e independente. Tal concepção de objetos abstratos tornou-se um importante desafio ao teísmo clássico, especialmente, porque punha em questão a característica divina da asseidade. A propriedade da asseidade divina significaria que Deus seria incriado, autoexistente e, por conseguinte, independente; o que o tornaria a única fonte da realidade. Além do que Deus não seria um mero objeto abstrato.

Contudo, a concepção platônica dos objetos abstratos, ao descrevê-los como entidades dotadas de existência incriada, necessária e independente, acabaria por sustentar o *pluralismo metafísico*, o qual defenderia haver um número infinito de entidades incriadas e independentes de Deus. É escusado dizer que tal concepção de objetos abstratos acabaria por fazer de Deus apenas uma dentre muitas entidades *incriadas e necessariamente existentes*. Mas essa implicação ontológica é para o teísmo clássico absolutamente sem sentido.

Uma das respostas do teísmo clássico a este problema foi proposta por Agostinho, a qual foi designada de conceptualismo divino. Esse consiste numa visão realista e não completamente platônica dos objetos abstratos. Como forma de descrever a existência de tais objetos abstratos, o conceptualismo propunha que eles seriam ideias da mente divina, não sendo nem independentes, nem externos a mente de Deus. Plantinga, na esteira da tradição agostiniana, seria um dos defensores do conceptualismo divino, dentre outros filósofos analíticos contemporâneos (cf. CRAIG, 2016, p.71,73). Sendo tais objetos quantitativamente infinitos, não poderiam ter sua origem na mente humana. Assim, para Plantinga, os objetos abstratos, tanto quanto os estados de coisas, os números, as proposições e os conjuntos, seriam expressões da mente de Deus; não podendo, portanto, serem entidades independentes e isoladas. Caso fossem entidades abstratas isoladas, não poderiam ser conhecidas ou nada poderia ser dito delas.

Desta forma, essas entidades lógico-matemáticas dependeriam ontologicamente da atividade intelectual divina, obedecendo a uma “relação *produtiva*”, na qual “o pensador produz seus pensamentos”. Havendo, conseqüentemente, também uma “relação causal” (cf. PLANTINGA, 2018b, p.255-258). Plantinga esclarece esta relação de dependência ontológica dos objetos abstratos em relação a Deus, sustentando que a *condição necessária* para que eles existam, estaria no fato de residirem na mente de Deus. Sendo, no entanto, essa dependência unilateral, isto é, tais objetos dependeriam de Deus, na qualidade de fonte única de existência,

sem que Deus dependesse deles. De forma que se Deus não existisse, nada, incluindo os objetos abstratos, existiria.

Pois suponha com o teísmo clássico que Deus é um ser necessário e é essencialmente onisciente. Suponha, além disso, que a onisciência consiste, em parte, em estar ciente de e pensar sobre tudo. Então, para qualquer objeto abstrato *O* que você escolher, é uma verdade necessária que se *O* existe, então Deus está pensando em *O*. O pensamento de Deus em *O* é, portanto, uma condição necessária da existência de *O*; e a crença de Deus de que *O* tem alguma propriedade *P* será uma condição necessária para que *O* tenha *P*. [...] Então, objetos abstratos serão dependentes de Deus para sua existência e caráter. Além disso, ele não será dependente deles para nada. Nenhum objeto abstrato executa nenhuma ação (PLANTINGA, 1980, p.74)²¹.

Então, como mencionamos anteriormente, uma situação modal (estados de coisas) para ser um mundo possível precisa possuir a propriedade da completude. Ou seja: a capacidade de incluir outros estados de coisas. Disso decorre que um estado de coisas *C* é maximamente completo se incluir um estado de coisas *D*, de tal forma que ambos necessariamente decorram.

Vê-se aqui que a “*inclusão* entre estados de coisas é como a *implicação* entre proposições; e quando um estado de coisas *A* inclui um estado de coisas *B*, a proposição que corresponde a *A* implica a que corresponde a *B*” (cf. PLANTINGA, 2012, p. 52-53). Consequentemente, acresce-se à definição de mundo possível a qualidade de completude. Suponhamos mais uma vez que esteja escrevendo o primeiro capítulo da dissertação. Como vimos este é um exemplo de estado de coisas. Sentado diante de um notebook, estou digitando enquanto, ao longe, ouço o latido do cachorro da casa vizinha. Este estado de coisas está associado intrinsecamente a diversas outras circunstâncias (estados de coisas): minha casa, na qual estou escrevendo o primeiro capítulo da dissertação, que se localiza no bairro, que, por sua vez, se localiza numa determinada cidade, que, por extensão, se localiza no estado de Pernambuco, o qual se encontra no Brasil e assim sucessivamente. Porém, essa sucessão circunstancial dentro da qual encontra-se o estado de coisas primário (um mestrando escrevendo o primeiro capítulo da dissertação) deveria estar dentro de um âmbito

²¹ “For suppose with classical theism that God is a necessary being and is essentially omniscient. Suppose, furthermore, that omniscience partly consists in being aware of and thinking about everything. Then for any abstract object *O* you pick, it is a necessary truth that if *O* exists, then God is thinking of *O*. God's thinking of *O* is accordingly a necessary condition of *O*'s existence; and God's believing that *O* has some property *P* will be a necessary condition of *O*'s having *P*. [...] Then, abstract objects will be dependent upon God for their existence and character. Furthermore, he won't be dependent upon them for anything. No abstract object performs any actions” (PLANTINGA, 1980, p.74).

maximamente completo, pois “parece bastante razoável acreditar que esta série tem um limite, ou seja, que há uma situação maximamente inclusiva que engloba todas as outras: as coisas, como um todo ou, mais sucintamente, o mundo real” (MENZEL, 2017)²².

Um dos problemas fundamentais tratados por Plantinga diz respeito a que tipo de estados de coisas Deus poderia atualizar. Este problema é colocado por John Mackie ao propor que se existisse uma entidade que fosse dotada da propriedade da *onipotência*, não poderia existir o mal no mundo. Tal propriedade associada a outras como a absoluta bondade e a onipresença exigiria a eliminação de todos os males. Consequentemente, num estado de coisas atualizado pelo Deus teísta, “bem” e “mal” não poderiam coexistir. Percebe-se que o conceito mackieniano de onipotência reivindica a completa ausência de qualquer tipo de limitação (cf. MACKIE, 1955, p. 200-201).

De acordo com a perspectiva plantinganiana, estados de coisas bons, ou seja, um mundo possível do qual o bem fosse parte constitutiva, estaria inescapavelmente ligado a estados de coisas ruins. Em outros termos, na estrutura de um mundo possível bom, tanto o bem e como o mal coexistiriam como possibilidades. Estas possibilidades seriam atualizadas por criaturas humanas livres. O que significa afirmar que nem mesmo Deus poderia atualizar um estado de coisas caracterizado por um bem superior, sem a possibilidade do mal (cf. PLANTINGA, 2012, p.45-46). Contudo, é importante compreender que, conforme Craig²³ afirma, não haveria aqui nenhuma “necessidade lógica de que o mal exista”. O que impediria de que Deus realizasse um mundo possível com apenas bem moral seria a existência de contrafactuais da liberdade humana.

2.4.2 Limites lógicos e onipotência

Como vimos, a objeção mackieniana partira de uma concepção inadequada de onipotência. Portanto, caberia aqui a seguinte pergunta: o que significa, então, afirmar que um agente *S* é onipotente? Uma das respostas a esta questão é a de Descartes. Para ele, Deus, por ser onipotente e criador das verdades eternas, poderia fazer qualquer coisa. Esta posição veio a ser denominada de possibilismo universal. Conforme o cartesianismo, um agente *S* seria

²²"Seems quite reasonable to believe that this series has a limit, that is, that there is a maximally inclusive situation encompassing all others: things, as a whole or, more succinctly, the actual world" (MENZEL, 2017).

²³Cf. CRIAG, #743 *Deus, a liberdade e o mal*. Disponível em: <https://pt.reasonablefaith.org/artigos/pergunta-da-semana/deus-a-liberdade-e-o-mal>.

onipotente se somente se fosse capaz de agir contrariamente, por exemplo, as leis da lógica ou da matemática, as quais governam a razão e o mundo (cf. PLANTINGA, 2012, p.31-32).

Conforme Plantinga demonstra em *Does God have a nature?* esse possibilismo universal tem uma implicação preocupante, porque acaba por afirmar que não haveria “verdades necessárias”. A inexistência de verdades necessárias significaria que Deus, por ser onipotente, poderia, por exemplo, fazer com que uma proposição necessária fosse falsa. Ou seja: uma vez que a liberdade e o poder de Deus não estariam sujeitos a qualquer tipo de restrições. Com esta posição teísta, Descartes estaria tentando preservar o controle soberano e a asseidade divinos. Deste modo: se Deus for onipotente e soberano estará em seu controle toda verdade, no sentido de ser capaz de tornar falsas proposições necessariamente verdadeiras e, verdadeiras, proposições falsas. Também ele não teria uma natureza (propriedades) que lhe impusesse limites, uma vez que Deus não teria propriedades essenciais. Quaisquer de suas propriedades poderiam ser violadas uma vez que estariam no controle divino (cf. PLANTINGA, 1980, p. 94-95, 110; 126-127).

Plantinga considera tal concepção bastante contraintuitiva. Para ele, Deus teria, tanto propriedades essenciais (Onisciência, onipotência onibenevolência etc.), quanto propriedades contingentes, por exemplo, a de criar agentes humanos; embora não seja obrigado a fazê-lo. Portanto, defende que Deus possuiria uma natureza, a qual impõem algumas restrições lógicas, não implicando numa negação da soberania, onipotência, liberdade e asseidade divinas. Nem mesmo Deus poderia ser a causa de suas próprias propriedades, pois, sê-lo significaria que, antes de causar suas próprias propriedades, ele não as possuiria, o que seria um contrassenso. (cf. PLANTINGA, 1980.p.6).

Em outras palavras: Plantinga contesta a concepção cartesiana de entidade onipotente, uma vez que ela poderia agir de tal maneira que contrariasse a inteligibilidade de estados de coisas estabelecida por ela mesma; ou que fizesse parte de sua própria natureza. Por exemplo, conforme esta perspectiva, Deus poderia ser autor de arbitrariedades ou contradições lógicas²⁴, como quadrados ou triângulos redondos. Portanto, a *potência* de um agente *S*, com tal propriedade de agir, seria incompreensível²⁵ à mente humana em algumas de suas ações livres. Neste sentido, alguém, que compartilhasse desta perspectiva cartesiana, não teria nenhum problema com as inconsistências lógicas quanto ao agir divino.

Para Plantinga, este conceito cartesiano de onipotência, que, por sua vez, é retomado por Mackie, resultaria de um equívoco. Ou por outra, a asserção de que um agente *S*, por ser

²⁴ Cf. a carta de Descartes a Arnould 29 de julho de 1648 *In*: DESCARTES, 2018.

²⁵ Cf. A carta a Mersenne de 15 de abril de 1630 *In*: TEIXEIRA, 2014.

onipotente, poderia realizar qualquer coisa irrestritamente, seria uma posição incoerente. Poder-se-ia dizer que tal agente *S*, ainda que fosse onipotente, e, além do mais, fosse sumamente bom, sofreria limites lógicos, no que diz respeito a possibilidade de fazer qualquer coisa. E isso não implicaria em contradição. Disso decorre ser fundamental distinguir dois tipos de limitações possíveis em relação a uma entidade onipotente (cf. PLANTINGA, 2012, p.32). Primeiro: a limitação não lógica e; segundo: a limitação lógica. Respectivamente, a primeira afirmaria a onipotência, ao corroborar com a ideia de que o agente *S* não estaria sujeito a restrições não lógicas; a segunda, por outro lado, sustentaria que o mesmo agente *S* teria seu poder limitado pelas leis da lógica, o que o impediria de fazer o que é logicamente impossível. Tais limitações lógicas não seriam, contudo, uma negação da onipotência divina. Aqui, deve-se ter em mente que Plantinga concebe as leis lógicas e as verdades necessárias como objetos abstratos, que têm sua base na mente divina; elas descreveriam, por assim dizer, a estrutura do pensamento de Deus, como vimos anteriormente.

Em vista disso, definir onipotência como o poder absolutamente ilimitado de ação de um agente *S* em um momento *t*, de sorte que ele fosse capaz de atualizar absurdos lógicos, seria idealizar um ser capaz de arbitrariedades lógicas. E Plantinga contesta esta tese.

O que significa dizer que um ser é onipotente? Que ele é *sumamente poderoso* ou *todo poderoso*, presumivelmente. Mas será que não há *quaisquer* limites ao poder de tal ser? Poderia ele criar círculos quadrados, por exemplo, ou solteiros casados? A maior parte dos teólogos e dos filósofos teístas que sustentam que Deus é onipotente não sustenta que ele possa criar quadrados redondos ou fazer que ele simultaneamente exista e não exista. Esses teólogos e filósofos podem sustentar que não há limites *não lógicos* ao que um ser onipotente pode fazer, mas concedem que nem mesmo um ser onipotente pode dar origem a estados de coisas logicamente impossíveis, nem fazer proposições necessariamente falsas serem verdadeira (PLANTINGA, 2012, p.31).

Logo, para Plantinga, o teísmo coerente poderia plausivelmente afirmar que haveria limites lógicos ao poder divino, e, paralelamente, a tese de que "não há limites ao que um ser onipotente pode fazer", no sentido de inexistir limites não lógicos (2012, p.32, 36). Por isso, afirmar o contrário seria propor o colapso das distinções modais. Quer dizer: defender o fim das distinções entre as verdades necessárias e as verdades contingentes. Além disso, implicaria que Deus poderia agir contra sua própria natureza; violando suas propriedades particulares. Tais implicações, contudo, pareceriam depor contra a coerência do teísmo.

Aqui algumas questões essenciais se colocam: Deus poderia atualizar, por exemplo, um mundo possível no qual ele não existiria? Deus poderia violar sua propriedade de onibenevolência, tornando-se absolutamente mau? Deus poderia mudar o passado, ou seja,

um fato histórico já concretizado, como a Guerra do Paraguai? Deus poderia criar algo que o tornasse absolutamente impotente, como uma pedra que ele não pudesse carregar? Responder negativamente a cada uma dessas questões não seria, pois, negar a onipotência divina, não obstante fosse afirmar restrições ao seu poder. E é neste sentido que Plantinga diz que haveria vários estados de coisas contingentes que não estariam sob o poder de Deus de torná-los realidade (cf. PLANTINGA, 1974, p.171).

Neste ponto, torna-se necessário fazer um esclarecimento sobre a relação entre Deus as leis lógicas, tais como Plantinga e outros filósofos contemporâneos as compreendem. Parece contraintuitivo afirmar que haveria restrições lógicas ao poder de Deus. A impressão que alguns críticos desta posição têm é a de que constructos da mente humana estariam impondo limites à natureza divina. Contudo, o que alguns filósofos pretendem dizer quando defendem a aplicação das leis da lógica a Deus, é algo diametralmente oposto à essa compreensão equivocada. Faz-se, deste modo, necessário compreender qual a concepção de leis lógicas estaria em questão aqui.

Para Deweese e Moreland, por exemplo, Deus seria a condição de possibilidade de todas as coisas e dos objetos abstratos; incluindo as leis lógicas; de tal maneira que se ele não existisse, elas também não existiriam. Consequentemente, os objetos abstratos “logicamente necessários” apenas poderiam existir se aquilo que for “metafisicamente necessário existir”. Ou seja: tais objetos não são criados, são parte da própria natureza divina incriada, de maneira que dizer que: “as leis da lógica aplicam-se a Deus não significa que a lógica tem controle sobre Deus. É a simples admissão de que, por algo existir, muitas outras coisas também existem e não poderiam ser de outra forma” (DEWEESE; MORELAND, 2011, p.13-14).

2.4.2.1 A noção de onipotência e contradição lógica

Assim, um dos princípios diretores do argumento do livre arbítrio plantinganiano é a noção de onipotência divina. Da perspectiva de Plantinga, podemos defini-la assim: onipotência significa a potência máxima de um agente divino *S* de atualizar apenas estados de coisas contingentemente possível no *sentido amplamente lógico*. Como corolário temos que tal agente *S* não goza do poder de realizar estados de coisas logicamente impossíveis (cf. PLANTINGA, 2012, p.32). Deste modo, permanece intacta a asserção de que “não há limites ao que um ser onipotente pode fazer”, posto que o que se está a afirmar é apenas que inexistem restrições não lógicas ao poder divino.

Logo, nada do que foi dito implicaria em contradição ou inconsistência lógica, nem aboliria ou reduziria a onipotência do agente divino *S*. Grosso modo, pode-se dizer que a posição de Plantinga quanto à onipotência divina guarda similaridades com a doutrina de Tomás de Aquino acerca desse tema. Para o Aquinate, que investigou o assunto criteriosamente, a onipotência seria a habilidade de realizar estados de coisas absolutamente possíveis. Ou seja: estados de coisas que não implicassem em contradição. À vista disso, a fronteira do agir de uma entidade divina onipotente seria a contradição lógica. Isto posto, uma vez que Deus apenas possui potência ativa (aquela que o habilita a exercer poder sobre outro), sob sua livre e poderosa ação encontram-se todos os “possíveis absolutos”. Por isso, do fato de um determinado estado de coisas não estar sujeito à onipotência divina, não se segue que resulta de um estado de imperfeição de Deus. O que então tornaria estes estados de coisas impossíveis, mesmo para uma entidade onipotente? Na teoria tomista o problema é que tais estados de coisas estariam destituídos da *rationem factibilis* (razão de factível).

Tudo o que pode ter a razão de ente se encontra contido nos possíveis absolutos, em relação aos quais Deus é chamado onipotente [...]. O não ente [...] não está sujeito a onipotência divina, não em razão de uma deficiência dela, mas porque não pode ter a razão de factível nem de possível. Assim, todas as coisas que não implicam contradição estão compreendidas entre os possíveis em relação às quais Deus é chamado onipotente. Quanto as coisas que implicam contradição, não estão compreendidas na onipotência divina, pois não comportam a razão de possíveis. Por conseguinte, convém dizer delas que *não podem ser feitas* (AQUINO, *Suma Teológica*, I Q25 A3).

Na esteira das investigações tomistas sobre a onipotência, Plantinga propõe, pelo menos, duas restrições a um agente onipotente *S*: (1) um agente onipotente *S* não poderia contradizer-se atualizando estados de coisas fora do campo das possibilidades; conseqüentemente, (2) um agente onipotente *S*, não poderia, num mesmo mundo possível *W*, criar agentes humanos livres, cujas ações sejam ao mesmo tempo “causalmente determinadas”. Isto por que liberdade libertária e determinismo se incompatibilizariam nestas circunstâncias. Em relação a restrição (1), a contradição teria a ver tanto com conjuntos de proposições quanto com estados de coisas, que são mundos possíveis. Já em referência à restrição (2), uma ação apenas seria *moralmente significativa* se o agente humano se autodeterminasse livremente. Por isso, o argumento do livre arbítrio sustentaria a possibilidade de Deus não ser capaz de atualizar um mundo onde o bem moral estivesse presente, sem a correlata possibilidade da presença do mal moral. O mundo possível assim descrito seria factível, dado que se Deus “dá as pessoas liberdade genuína para escolher como elas quiserem, então é impossível para ele garantir quais serão suas escolhas” (MORELAND;

CRAIG, 2005, P.654-655). Deste modo, a única maneira de Deus impossibilitar a presença do mal moral no universo seria suprimindo sua contraparte: a possibilidade do bem moral (cf. PLANTINGA, 1974, p. 167). Depreende-se do que foi dito que um mundo possível com agentes humanos realmente livres seria superior a um outro mundo no qual não houvesse indivíduos humanos livres? Sim. Esta é a tese fundamental de Plantinga.

Um mundo com criaturas que sejam significativamente livres (e que livremente executem mais ações boas do que más) é mais valioso, se não houver complicações de outros fatores, do que um mundo sem quaisquer criaturas livres. Ora, Deus pode criar criaturas livres, mas não pode *causar* ou *determinar* que façam apenas o que é correto. Afinal, se o fizer, então elas não são afinal significativamente livres; não fazem livremente o que é correto. Para criar criaturas com capacidade para o *bem moral*, portanto, Deus tem de criar criaturas com capacidade para o mal moral, e não pode dar a essas criaturas a liberdade de executar o mal e, ao mesmo tempo, impedi-las de executá-lo. E aconteceu, infelizmente, que algumas das criaturas livres que Deus criou erraram no exercício da sua liberdade; essa é a fonte do mal moral. O fato de algumas criaturas livres errarem, contudo, não depõe contra a onipotência de Deus nem contra a sua bondade; pois ele só poderia ter impedido a ocorrência do mal moral removendo a possibilidade do bem moral (PLANTINGA, 2012, p. 47).

2.4.2.2 Libertarianismo e o lapso de Leibniz

Como vimos acima, Plantinga deixa claro que a semântica dos mundos possíveis é relevante para a Defesa do Livre Arbítrio. Através da instrumentalidade semântico-modal ele nega a possibilidade de uma entidade onipotente atualizar irrestritamente, não apenas todos os mundos possíveis, mas também os impossíveis. Categoricamente, existiriam mundos possíveis que Deus não poderia atualizar (cf. PLANTINGA, 2012, p. 62).

Plantinga julga necessário fazer reparo a concepção leibniziana de mundos possíveis, uma vez que a objeção ateológica às crenças teístas tem-na como suporte. Para Leibniz o estado de coisas atual seria o melhor de todos os mundos possíveis. Em outros termos: na hierarquia de mundos atualizáveis (cf. KRAAY, 2008, p.20), o mundo vigente seria o universo possível superlativo, não podendo ser superado em excelência por nenhum dos demais mundos possíveis não realizados. Isso decorreria do dever inescusável que pesaria sobre Deus de atualizar o estado de coisas com o mais alto nível de perfeição. Em virtude de sua natureza, ele somente poderia escolher o melhor de todos os mundos possíveis para atualizar, porquanto realizar “um bem menor é uma espécie de mal” (LEIBNIZ, 1996, p. 253 -

I, §128 - tradução nossa]²⁶. Desta forma, atualizar algo menos perfeito atestaria a imperfeição divina.

No entanto, Deus é obrigado por uma necessidade moral de fazer as coisas de tal maneira que não pode haver nada melhor: caso contrário, não apenas os outros teriam motivos para criticar o que ele faz, mas, mais do que isso, ele mesmo não estaria satisfeito com seu trabalho, ele se culparia por sua imperfeição; e isso entra em conflito com a felicidade suprema da natureza divina (LEIBNIZ, 1996, p. 253 - T, I, §128 - tradução nossa)²⁷.

Tendo essa perspectiva leibniziana em vista, Plantinga procura demonstrar o que há de problemático nela. Ele a chama de *lapso de Leibniz*, tendo em vista que há dois problemas nessa concepção: (1) a tese de que Deus, dentre uma multiplicidade de mundos possíveis, atualizou o mundo melhor; (2) a tese de que em razão de sua onipotência Deus poderia criar qualquer mundo. Ambas as teses deveriam ser objetadas em razão de sua implausibilidade. No que concerne a (1), não deveria ser encarada como razoável, porquanto seria possível que o melhor dos mundos possíveis fosse aprimorado através do acréscimo de outros estados de coisas, como outras pessoas virtuosas. Já em referência a (2), como já foi dito, “há mundos possíveis que Deus não pode atualizar”, em razão da liberdade humana. Portanto, ambas as alegações de Leibniz seriam, conforme Plantinga, resultado de um equívoco, por conseguinte, falsas. Daí porque denominou-as de *lapso de Leibniz*.

Um terceiro problema decorrente da concepção otimista de Leibniz sobre a atualização do melhor mundo possível da parte de Deus, estaria relacionado ao tema da liberdade divina. Neste quesito, ter-se-ia alguns desdobramentos controversos. Primeiro: ao afirmar que Deus estaria “obrigado por uma necessidade moral” a realizar apenas o melhor dos mundos possíveis, estar-se-ia, por implicação, afirmando também que Deus não seria livre. Ora um ser onipotente *S* que agisse por necessidade, não agiria livremente, porquanto necessidade e liberdade são aspectos diametralmente opostos e excludentes. Segundo: parece pouco provável que a melhor versão de mundo que um Deus onipotente poderia realizar, fosse um mundo como o nosso; repleto de estado de coisas indesejados (sofrimentos e males), como apontam os cétricos. Por isso, Rowe afirma que Leibniz, a partir das conclusões de sua posição, não poderia recusar que Deus não seria “suficientemente livre. Sendo assim, uma

²⁶“A lesser good is a kind of evil” (LEIBNIZ, T, I, §128).

²⁷ “Yet God is bound by a moral necessity, to make things in such a manner that there can be nothing better: otherwise not only would others have cause to criticize what he makes, but, more than that, he would not himself be satisfied with his work, he would blame himself for its imperfection; and that conflicts with the supreme felicity of the divine nature” (LEIBNIZ, 1996, p. 253 - T, I, §128).

espécie diferente de liberdade deveria ser atribuída a Deus: uma liberdade condicionada a realizar apenas o melhor (cf. ROWE, 2006, p.3).

A posição de Plantinga quanto à liberdade divina tem dois importantes aspectos, sendo um afirmativo e outro negativo. O aspecto afirmativo diz respeito ao fato de Deus ser realmente livre, não sendo causalmente constrangido a agir como age. (cf. TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p. 47). Suas ações são realmente livres. Ou seja: nada fora dele seria a causa de suas ações. O aspecto negativo tem a ver com a negação do caráter absoluto da liberdade divina. Especialmente, se, ao se afirmar a liberdade absoluta divina, ter-se em mente o próprio ser de Deus. Tal concepção de liberdade divina resultaria de um modo de pensar ingênuo, que veria “liberdade” e “Ser”, enquanto aspectos separados, de tal maneira que o “Ser” estaria sujeito às determinações da liberdade (cf. PUNTEL, 2011, p.294). Em contrapartida, conforme a perspectiva plantinganiana, Deus agiria de acordo com sua própria natureza; portanto, em consonância com suas propriedades *essenciais*, o que poria alguns limites às suas ações. Numa palavra: “Deus parece estar limitado e condicionado pelas propriedades que ele possui”²⁸ (PLANTINGA, 1980, p.7). Contudo, isto não significaria dizer que Deus não seria livre, apenas afirma que Deus não teria liberdade para, por exemplo, revogar seu próprio ser. De qualquer forma, a liberdade divina seria real, inclusive, em relação às leis causais.

Já que Deus realiza ações, e realiza ações livremente; e certamente não é o caso de que há leis causais e condições antecedentes fora de Seu controle que determinem o que Ele faz. Pelo contrário: Deus é o autor das leis causais que existem; de fato, talvez a melhor maneira de pensar essas leis causais é como registros das maneiras que Deus trata normalmente as criaturas que ele criou (PLANTINGA, 2018c, p.8).

Embora se tenha demonstrado aspectos problemáticos das teses leibnizianas sobre a onipotência divina e a atualização dos mundos possíveis, ainda seria necessário demonstrar que, dentre os estados de coisas que um agente onipotente *S* não poderia atualizar, encontrar-se-ia aqueles que incluem apenas um mundo de bem moral. Ou seja: mundos possíveis, que por força de uma combinação entre livre agência humana e determinação causal divina, apenas contivessem virtudes e bens morais; sem a presença do mal moral (cf. PLANTINGA, 2012, p. 63).

2.5 LIBERTARIANISMO – CONDIÇÃO PARA A RESPONSABILIDADE MORAL

²⁸ “*God seems to be limited and conditioned by the properties he has*” (PLANTINGA, 1980, p.7).

No que concerne a problemática de sua Defesa do Livre Arbítrio, Plantinga afirma que uma das críticas (cf. PLANTINGA, *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p. 45) recebidas diz respeito à concepção libertarista; e, portanto, ao incompatibilismo libertário subjacente ao seu projeto. Em suas palavras: “a Defesa do Livre arbítrio obviamente pressupõe uma concepção libertária ou incompatibilista de liberdade”.

Para alguns de seus críticos, dentre eles Antony Flew (cf. PLANTINGA, *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p.47-48), tal pressuposto libertarista comprometeria a proposta plantingiana, posto que acabaria por negar a possibilidade de uma entidade divina onipotente criar estados de coisas, nos quais haveria agentes humanos livres e que apenas façam o bem. Essa negação seria supostamente inválida, conforme críticos de Plantinga que buscam compatibilizar a livre agência humana com o determinismo causal.

Contudo, Plantinga “considera o compatibilismo como ‘totalmente implausível’ (ADAMS, *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p.227)²⁹. Tal implausibilidade estaria, não apenas na afirmação compatibilista de que a liberdade seria conciliável com o determinismo, mas também de que a liberdade requereria o determinismo (cf. PLANTINGA, 2018c, p.8). percebe-se aqui que, da perspectiva plantingiana, sua crítica ao determinismo se estenderia também à versão branda, portanto, compatibilista de liberdade.

Um aspecto imprescindível da Defesa do Livre Arbítrio encontra-se no fato de o libertarianismo ser o prerequisite necessário para a responsabilidade moral. De acordo com a perspectiva teísta, Deus veria os agentes humanos como responsáveis por algumas de suas ações e, por conseguinte, dignos de aprovação ou reprovação moral. Porém, para Plantinga, a tese determinista enfrentaria o problema da responsabilidade moral, a qual exigiria escolhas livres do agente. São agentes morais livres que, a partir de suas escolhas, produzem, por exemplo, males morais no mundo. Mas como responsabilizar alguém por suas ações se essas mesmas ações são causal e irrevogavelmente determinadas?

Mas como eu posso ser responsável pelas minhas ações, se não estava sob meu controle realizar qualquer ação que de fato eu não realizei, e também não estava sob meu controle refrear qualquer coisa que eu realizei? Se minhas ações são determinadas assim, então não posso ser responsabilizado por elas (PLANTINGA, 2018c, p.8).

2.5.1 A metafísica da liberdade

²⁹“*Plantinga regards compatibilism as "utterly implausible"* (ADAMS, *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p.227).

Há no projeto libertarista plantinganiano uma metafísica da liberdade em sentido forte, embora não absoluto. Em sentido forte, porque sustenta uma concepção de agência causal libertarista, como vimos acima. Em sentido não absoluto, porque não defende uma espécie de liberdade não causalista, como veremos que se encontra-se na concepção sartreana de liberdade. Sua maneira de conceber a liberdade humana está situada no debate recente promovido pela filosofia contemporânea; contudo, a partir de um quadro de referência teísta.

Filósofos analíticos reintroduziram o problema do livre arbítrio no âmbito das investigações filosóficas, propondo uma posição incompatibilista quanto ao problema do agir humano e do determinismo. Dentre estes filósofos encontram-se Roderick Chisholm, Peter Van Inwagen, Lorenz Puntel, Timothy O'Connor, John Dupré, dentre outros. Para eles, o livre arbítrio e a responsabilidade moral estariam intrinsecamente ligados. Em outras palavras: numa perspectiva ético-filosófica, só faria sentido responsabilizar o ser humano, caso ele fosse livre no que diz respeito às suas ações mais significativas. Haveria, portanto, uma exigência metafísica de liberdade, num sentido forte, para um possível discurso moral.

Plantinga diz que sua Defesa do Livre Arbítrio fora formulada como uma resposta à objeção ateológica, que acusava as crenças teístas de autocontradição. Ou seja: dado que Deus houvera criado agentes humanos dotadas de liberdade, seria contrafactualmente impossível a ausência do mal moral. Contudo, seu argumento, partindo de um pressuposto libertário, independeria da exigência de que a totalidade dos males no mundo resultaria da utilização inadequada da livre agência humana. Porém, o defensor do livre arbítrio precisaria demonstrar apenas a possibilidade da consistência entre as proposições teístas e a ocorrência do mal num “sentido amplamente lógico” (PLANTINGA, *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p.42)³⁰. Assim, a noção do livre arbítrio sustentada por Plantinga reivindicaria a exclusão do determinismo causal da ação humana, não obstante não haja impossibilidade lógica na existência de agentes humanos livres que ajam determinadamente com virtude.

Uma linha de raciocínio importante na desintegração da tese tradicional da contradição inclui a noção de *livre-arbítrio*: apesar de ser logicamente possível que houvesse criaturas livres (criaturas cujas ações estejam previamente determinadas, p. ex., por Deus, ou pelas leis da natureza junto com os estados anteriores desses seres) que sempre fizessem somente o que é correto, Deus não tem o poder de criar criaturas livres e fazê-las fazer apenas o que é certo (se ele *faz* alguém fazer o que é correto, essa pessoa não faz *livremente* o que é correto) (PLANTINGA, 2018a, p.459-460).

³⁰“*The broadly logical sense*” (PLANTINGA, *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p.42).

Aqui é indispensável colocar que, da perspectiva libertarista, a espécie de liberdade necessária à responsabilidade moral teria pelo menos três características cruciais. Conforme esta concepção, a agência humana seria significativamente livre. Em todas elas, libertaristas e deterministas divergem em questões essenciais, ainda que haja alguma concordância. Tais características são compreendidas como condições que devem constituir o ato de liberdade libertária. Essas condições são chamadas de: 1) condição de capacidade; 2) condição de controle e 3) condição de racionalidade (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p.338-346). Sintetizemos cada uma delas, conforme as compreendem Moreland e Craig.

A primeira condição diz respeito a *condição de capacidade* do agente moral. Ela defende que no exercício de sua liberdade, o agente deve ser capaz de escolher entre alternativas. Numa palavra: a pessoa genuinamente livre possuiria o poder de escolher *A* ou *B* livremente. Neste poder de escolha livre estaria, pois, implícito a possibilidade de agir de modo diferente da ação tomada. Portanto, se João escolheu *A* ao invés de *B*, não impediria de que ele escolhesse *B* ao invés de *A*. Para alguns libertaristas, esta capacidade de agência seria dupla, uma que comporta a real possibilidade de executar ou deixar de executar uma certa ação; isto é, de agir diferentemente do que agiu. Tal perspectiva denomina-se *capacidade categórica*, em contrapartida, a *capacidade hipotética* defendida pelos deterministas.

Os compatibilistas, embora também sustentem a condição de capacidade, a compreendem de modo distinto. A capacidade hipotética compatibilista sujeita, por assim dizer, o poder de ação a estados internos do agente, sendo suficiente, por exemplo, seus desejos, crenças e caráter. Em outros termos: uma escolha *A* obrigatoriamente será executada, tendo em vista um certo estado interno e uma certa circunstância. Neste sentido apenas esta escolha seria possível. Hipoteticamente seria possível uma escolha diferente se as condições fossem outras. Deste modo, a capacidade de escolha não seria dupla, como concebe o libertarianismo. Assim, o poder de escolha existiria, sendo, contudo, dependente das condições internas do indivíduo, e externas a ele. Por isso, as ações de uma pessoa ocorreria de acordo com sua preferência mais forte (desejo). Mas temos aqui um problema: é sabido que, não raro, os agentes humanos agem livremente contrariando os seus desejos. Pedro pode, num dado momento *t*, desejar *C*, mas, por uma decisão pessoal, escolher *não C*. Por esta razão, os libertaristas defendem veementemente que tais condições internas e externas não são suficientes para a genuína liberdade humana.

A segunda condição seria a *condição do controle*. Aqui estaria em questão a necessidade de o agente humano ter o controle de sua ação, para que seja, de fato, livre. Para alguns compatibilistas, a pessoa estaria no controle de sua ação quando a cadeia causal dos eventos, a qual determinaria sua ação, fosse veiculada por seus próprios estados internos. Ou seja: o que causa a ação não pode ser algo alheio as condições que concernem aos estados internos da pessoa, estando sob seu controle. Logo, não poderia haver ação livre como resultado de coação. Suponhamos que uma pessoa em seu veículo seja rendida e forçada por assaltantes fortemente armados a lhes dar fuga, tal ação não se constituiria em ação livre. Esse ato de dar fuga aos assaltantes decorreu de forte coação. A este modo compatibilista de conceber a ação livre e, simultaneamente, determinada, tem-se dado o nome de “teoria causal da ação”. Todavia, os libertaristas fazem objeção a esta teoria, uma vez que julgam ser necessária uma espécie diferente de controle da ação, para que haja real liberdade. Assim, o verdadeiro controle de uma ação livre deveria, portanto, ser intencional. Mas um fenômeno específico pode produzir um evento (estado interno) que desencadeia uma ação pessoal, sem que esta ação seja livre. Tal ação não passou de uma ação acidental, denominada de “desvio causal”.

Finalmente, temos a terceira condição conhecida como *condição de racionalidade*. O cerne desta condição estaria no fato de uma ação livre requerer uma razão pessoal. Contudo, faz-se necessário levar em consideração que há uma distinção quanto ao problema da racionalidade do livre arbítrio. Os libertaristas diferenciam as ações livres racionais das ações livres não racionais. A distinção estaria, pois no fato de neste último tipo de ação não haver a presença de razões motivadoras. Em outras palavras: eles reconhecem que nem todas as ações são executadas com uma finalidade em mente. No entanto, o aspecto significativo estaria no fato de as ações livres racionalmente motivadas, obedecerem a uma causalidade final, e não eficiente. Isto porque na causalidade final o evento (estado interno do agente) seria apenas um meio para o fim. Portanto, a concepção libertarista de condição de racionalidade das ações livres defende um caráter teleológico ou finalístico, que podemos representar assim: “se *S* executa *A* a fim de *B*, *B* estabelece a razão (p. ex., um desejo ou um valor) que é a finalidade ou propósito teleológico em função do qual *S* realiza *A* livremente” (MORELAND; CRAIG, 2005, p.344-345). Deste modo, haveria, conforme a concepção libertarista, o fenômeno da *deliberação* no ato das ações livres significativas, o qual consistiria no procedimento racional de sopesar os prós e os contras concernentes a uma certa ação.

Portanto, no que diz respeito a teoria da causação relacionada à questão da liberdade, deterministas e libertaristas divergem radicalmente. Há pelo menos três tipos de causalidade

enquanto relação entre causa e efeito, relevante ao tema da liberdade. O primeiro tipo de causação denomina-se “causação evento-evento”, porque parte da convicção de que apenas seria possível relação entre eventos no âmbito da realidade. Este seria, pois, o tipo de causação defendido pelos deterministas, que não reconhecem a existência de um agente autônomo significativamente livre. O segundo tipo de causação seria a “causação agente”, cuja ênfase estaria na afirmação de que a pessoa agiria livremente de tal maneira que tornar-se-ia “criadora suprema de suas ações”. Logo, a causa das ações livres não seria um estado do eu, mas o próprio eu. Ou seja: haveria a relação entre agente e evento, sendo o primeiro a causa do segundo. Nesta modalidade libertarista de causação requerer-se-ia o conceito de pessoa na qualidade de substância, uma vez que somente um agente substancial coordenaria autônoma e livremente suas ações. Este último tipo de causação seria, pois, o defendido pelos libertaristas (Plantinga dentre eles), que se contrapõe a visão compatibilista que concebe o agente humano apenas uma “coisa-propriedade”. Há, ainda, um terceiro tipo de causalidade: a causalidade estado-estado. Nesta forma de causalidade, um determinado estado de coisas produz outro estado de coisa, conforme nos diz Craig (cf. 2018, p.234).

2.5.2 O conceito de liberdade plantinganiano

Conforme foi mencionado, Plantinga propõe um conceito forte de liberdade. No capítulo 4 o examinaremos com maiores detalhes. Aqui iremos apenas fazer uma breve síntese. Para que um agente humano seja genuinamente livre duas condições são necessárias. Primeiro: deve a ação ser realizada sem que eventos antecedentes a determinem. Segundo: deve o agente possuir a capacidade de escolher entre alternativas futuras. Em outras palavras: apesar dos condicionamentos, o indivíduo tomaria algumas de suas decisões significativas, a partir do poder de autodeterminação.

Se uma pessoa *S* é livre com respeito a uma dada ação, então ele é livre para realizar aquela ação e livre para se abster; sem que leis causais e condições antecedentes determinem que ele executará a ação ou que não a executará. Está ao seu alcance, no momento em questão, realizar a ação, e dentro de seu poder de abster-se (PLANTINGA, 1974, p.165-166 - tradução nossa)³¹.

³¹“*If a person S is free with respect to a given action, then he is free to perform that action and free to refrain; no causal laws and antecedent conditions determine either that he will perform the action, or that he will not. It is within his power, at the time in question, to perform the action, and within his power to refrain*” (PLANTINGA, 1974, p.165-166).

No entanto, disso não se segue que a ação humana seria aleatória. Suponhamos que um eleitor já tenha em mente em que candidato irá votar. Ele examinou a história e o projeto político dos candidatos, comparou-os e concluiu que as propostas políticas de um dos políticos avaliados se coadunavam com sua posição ideológica. Como resultado desta avaliação fez sua escolha. No dia marcado para a votação, votou no candidato que antecipadamente escolhera. Podemos dizer que houve um elemento de previsibilidade no livre agir deste eleitor. Não apenas ele, mas também alguém que o conhecesse bastante seria capaz de prever em quem ele iria votar. Plantinga defende, portanto, que na ação de um indivíduo encontram-se dois elementos constitutivos: liberdade e previsibilidade. Portanto, o fato de ser possível prever uma ação não implica na eliminação da liberdade.

A liberdade, concebida deste modo, não deve ser confundida com a imprevisibilidade. Podemos conseguir prever o que faremos numa dada situação, ainda que tenhamos a liberdade, nessa situação, de fazer outra coisa. Se eu o conhecer bem, posso ser capaz de prever que ação irá realizarem resposta a um certo conjunto de condições; não se segue que você não é livre com respeito a tal ação. Por conseguinte, direi que uma ação é moralmente significativa, para uma pessoa, se fosse incorreto para ela a realização da ação, mas correto que evitasse realizá-la, ou vice-versa (PLANTINGA, 2012, p.46).

Portanto, sustentar uma concepção de liberdade, num sentido amplo, não significa afirmar que os atos livres de um determinado agente humano sejam caracterizados pela imprevisibilidade e incognoscibilidade (cf. PLANTINGA, 1974, p.166).

2.5.3 Os contrafactuais da liberdade

Como temos visto, há em Plantinga a suposição de um conceito forte de liberdade humana. Em outras palavras: de uma liberdade que não permite nenhum tipo de conciliação com o determinismo causal. Puntel, em sua obra *Estrutura e ser*, também propõe uma posição libertária quanto à liberdade humana. Conforme seu modo de compreender, os seres humanos, em razão de seu status ontológico de agentes morais, se diferenciariam por terem, como elemento constitutivo, uma “liberdade no sentido forte”. Ele define este conceito de liberdade como aquela “concebida de tal forma que se exclui qualquer compatibilidade com qualquer forma de determinismo” (PUNTEL, 2008, p. 404). Já Plantinga tenta justificar tal noção de liberdade, tendo em conta que os entes humanos seriam essencialmente pessoais, racionais e, por conseguinte, morais. Ou seja: uma tal constituição humana reivindicaria o tipo de liberdade libertária.

Por isso, Plantinga propõe a *possível* existência de contrafactuais da liberdade. A partir do raciocínio contrafactual ele elabora seu argumento libertário. Esse tipo de raciocínio é característico da modalidade contrafactual (cf. STARR, 2019), que, embora suscitara problemas de ordem semântica, metafísica e epistemológica, teria um poder explicativo considerável para clarificar temas filosóficos tradicionais, de acordo com o próprio Plantinga: “Creio que algumas ideias perspicazes que surgiram recentemente na filosofia da lógica — em particular as que se centram na ideia de mundos possíveis — iluminam genuinamente esses tópicos clássicos” (PLANTINGA, 2012, p.16). Quanto aos problemas produzidos pela teoria dos contrafactuais, podemos resumi-los dizendo que *epistemologicamente*, pergunta-se sobre qual o modo de justificar nosso conhecimento, tendo em vista o raciocínio hipotético em termos de possibilidade, a partir da experiência real; *semanticamente*, questiona-se sobre o modo que transmitimos e pensamos tais possibilidades, uma vez que elas se afastam da realidade efetiva e, por fim, *metafisicamente*, considera-se a questão de qual seria o status ontológico dessas possibilidades, enquanto entidades dependentes ou independentes do real (cf. STARR, 2019).

Mas o que seria um contrafactual? Uma das definições possíveis é que os contrafactuais são frases condicionais que contrariam os fatos (cf. BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.166). Ou seja: sua proposição antecedente mostrar-se-ia falsa em relação as circunstâncias reais e, por sua vez, sua proposição *consequente* presumiria como as circunstâncias *poderiam* ter sido, caso ela ocorresse. Em outras palavras: tais declarações seriam afirmações contrafactuais que não ocorreram, mas que poderia ter ocorrido, e recebem também o nome de *condicionais subjuntivas*. Por exemplo:

- (1) Se Bolsonaro não tivesse sofrido a facada, o resultado da eleição seria completamente diferente.**

Portanto, esta lógica dos contrafactuais fora aplicada à questão da liberdade humana relacionada, principalmente, ao problema do mal moral. Plantinga afirma que utilizou o recurso das contrafactuais da liberdade porque a objeção ateológica mackieniana, que propôs o problema lógico do mal, como anulador refutante de crenças fundamentais teístas, partira exatamente dele (cf. PLANTINGA, *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p.373). Além do que, ele defende a *possibilidade* da existência de tais contrafactuais, como proposições que possuem valor de verdade, e que, portanto, reforçariam a tese de que seria possível que um agente *S* poderia ter tomado outra decisão em um determinado momento *t* num mundo *W*. Por

isso, diz que “uma pessoa é *significativamente livre*, numa dada ocasião, se for então livre com respeito a uma ação moralmente significativa” (PLANTINGA, 2012, p.46).

Assim sendo, haveria proposições verdadeiras acerca do procedimento moral de agentes humanos livres, numa multiplicidade de situações. Tais assertivas contrafactuais libertaristas corroborariam com a posição de que um agente onipotente não poderia atualizar *qualquer* mundo possível. Haveria um limite contrafactual à ação atualizadora de Deus. Isto é: seria contrafactualmente impossível Deus atualizar um estado de coisas contendo simultaneamente agentes humanos livres e determinados a fazer apenas o bem (cf. KRAAY, 2008, p.11).

O problema aqui não seria de impossibilidade lógica, pois seria logicamente possível um mundo sem mal moral. É perfeitamente possível, uma vez que não comporta nenhum tipo de contradição, um mundo possível com agentes livres que apenas façam livremente escolhas virtuosas. Mas a questão estaria na inviabilidade de efetivar-se a situação possível contrária. A situação possível ou contrafactual é aquela que não se concretizou, e, conseqüentemente, é a alternativa contrária àquela que a ação humana atualizou no mundo efetivo. Assim, o fato de ter sido efetivada pela agência humana tornaria inviável para Deus atualizar tal estado de coisas contrário. Portanto, embora não houvesse impossibilidade lógica envolvida num mundo possível - onde pessoas livres apenas fizessem o bem; no mundo efetivo, no qual um estado de coisas mau já *tivesse sido* livremente atualizado por agentes morais humanos, coexistiriam o bem e o mal. É de notar que essa afirmação não implica dizer que o mal moral seja uma condição necessária para que o bem se realize. Plantinga explica essa não atualização irrestrita da alternativa contrafactual da parte de Deus, com o seguinte exercício mental.

Se considerarmos um mundo em que *S'* decorre e em que Maurício escolhe livremente a aveia no momento *t*, vemos que Deus ter ou não poder para atualizá-lo depende do que Maurício faria se fosse livre em certa situação. Deste modo, há um número indeterminado de mundos possíveis que dependem parcialmente de Maurício para que Deus possa ou não atualizá-los. É claro que depende de Deus criar ou não o Maurício e depende também de Deus torná-lo livre com respeito à ação de comer aveia no mundo *t*. (PLANTINGA, 2012, p.62).

Para Plantinga, então, haveria um número razoáveis de estados de coisas contingentes que estariam fora do alcance de Deus efetivá-los, sem que isso significasse a diminuição de sua onipotência. Dito de outro modo: haveria mundos possíveis não atualizáveis para Deus. E a razão disto estaria no fato dele não poder determinar as ações dos agentes humanos livres,

de maneira a que eles deixassem de performar uma ação pessoalmente escolhida. Do contrário, tais agentes não seriam, de fato, livres (1974, p.171). Desta perspectiva, haveria, especialmente, uma espécie de estado de coisas contingentes que estariam circunscritos a esta restrição: aqueles que uma vez realizados tornaram-se passado. Aquela situação que, em um dado momento t_1 , estaria sob o controle divino, num outro momento t_2 , já não mais estaria; não sendo ele, pois, capaz de mudar o passado. Assim, para muitos filósofos “um ser onipotente não precisa ser capaz de mudar o passado” (WIERENGA, 1989, p.16, tradução nossa)³².

Conforme Plantinga, uma vez que uma ação humana efetivou um estado de coisas, não seria mais possível que Deus revertesse o acontecido. Como exemplo ele dá o fato histórico de Abraão ter conhecido Melquisedeque. Então, afirma: não obstante haja várias possibilidades de mundos possíveis nos quais Abraão não conheceu Melquisedeque, não seria mais possível que Deus os efetivasse, uma vez que um estado de coisas contingente foi atualizado na experiência e pela ação humana.

Percebe-se, pois, na metafísica do livre arbítrio plantinganiano uma tentativa de salvaguardar racionalmente as crenças teístas da providência divina e da liberdade humana libertária. Aqui acrescenta-se um dado novo: a semelhança da proposta plantinganiana do molinista, quanto ao projeto de conciliar ambas as crenças tradicionais. Apesar de que, de acordo com o depoimento de Plantinga, ele não conhecia o molinismo por época da elaboração de sua Defesa do Livre Arbítrio, sendo a semelhança acidental. O molinismo foi a tentativa do jesuíta espanhol do século XVI, Luis de Molina (1588) de harmonizar uma concepção de liberdade libertária com um conceito forte de providência divina. Ele propôs uma teoria do conhecimento médio de Deus relacionada aos “subjuntivos da liberdade”, que garantiria a afirmação de que:

Deus é capaz de saber, como criador, como será qualquer exercício de liberdade das criaturas. Isto é, Deus sabe, para qualquer criatura que ele possa criar, como essa criatura se comportará em quaisquer circunstâncias em que seja colocada. Além disso, Deus pode saber disso, embora as criaturas em questão, se criadas, gozem da liberdade libertária (MCCANN; JOHNSON, 2017 - tradução nossa)³³.

³² “Several of the philosophers and theologians we quoted in section i held that an omnipotent being need not be able to change the past” (WIERENGA, 1989, P.16).

³³ “God is able to know as creator how any exercise of creaturely freedom will go. That is, God knows, for any creature he might create, how that creature will behave in whatever circumstances he might be placed. God is able to know this, moreover, even though the creatures in question will, if created, enjoy libertarian freedom” (MCCANN; JOHNSON, 2017).

Portanto, a teoria do conhecimento médio sustentaria que Deus conheceria antecipadamente todos os contrafactuais das ações humanas. Sendo assim, elas não poderiam ser anuladas, posto que teriam a ver com a capacidade de livre agência que as criaturas receberam de Deus. Portanto, Deus conheceria todas as condicionais contrafactuais que tornariam possível que um agente humano *S* faça escolhas livres, por conseguinte, indeterminadas. Estas condicionais, em razão de seu valor de verdade, fazem parte de estados de coisas que a ação divina não poderia torná-las reais; pois, do contrário, violaria a liberdade humana. Em outras palavras: os contrafactuais da liberdade estariam circunscritos a esfera da agência humana livre.

Se o mal no mundo deve ser mostrado compatível com o fato de ter um criador sábio, é essencial que Deus conheça todos os verdadeiros contrafactuais sobre as ações livres das criaturas reais e possíveis: pois disso dependerá quais mundos possíveis ele pode e que ele não pode realizar. Plantinga de fato explicitamente afirmam que Deus conhece esses contrafactuais e, portanto, com efeito, possui conhecimento médio (KENNY, 1979, p.66 - tradução nossa).³⁴

Isto nos remete a concepção de mundos possíveis plantinganiana. Como vimos, Plantinga define mundo possível como uma descrição total e complexa do estado do universo. Este universo comporta não apenas as circunstâncias reais, mas também e necessariamente, aquelas possibilidades que não se concretizaram, que, contudo, poderiam se concretizar através das escolhas livres alternativas de um agente *S*. Ou seja: os mundos possíveis, não atualizados a partir do exercício livre da vontade humana, são partes constitutivas do mundo real, o qual é um mundo possível, que foi atualizado (cf. KENNY, 1979, p. 66).

Assim, esses mundos possíveis, relacionados aos contrafactuais da liberdade, é que dão o caráter de completude ao mundo real. Logo, para Plantinga, os *estados de coisas* que são *mundos possíveis*, com suas respectivas *proposições contrafactuais*, são entidades abstratas. Assim dizendo, deve-se ter em mente a distinção plantinganiana entre eventos reais e eventos contrafactuais; ser contingente e ser necessário, que compõem a “estrutura dos mundos possíveis”.

Plantinga considera os vários mundos possíveis como entidades abstratas. Em sua opinião, mesmo nosso mundo, o mundo real, é um objeto abstrato [...]. O que chamamos de universo físico é, para Plantinga, um ser contingente [...]. O mundo real, entretanto, é um estado de coisas, e,

³⁴“If the evil in the world is to be shown to be compatible with its having a wise creator, it is essential that God should know all true counterfactuals about the free actions of actual and possible creatures: for on this will depend which possible worlds he can and which he cannot actualize. Plantinga does indeed explicitly claim that God does know these counterfactuals and thus, in effect, possesses middle knowledge” (KENNY, 1979, p.66).

portanto, um ser necessário; não poderia deixar de existir (LOUX; CRISP, 2017, p.173 e 179)³⁵.

Tendo feito uma reconstrução explicativo-argumentativa do argumento libertário de Alvin Plantinga, resta uma pergunta: seria filosoficamente plausível enquanto resposta ao problema lógico do mal, que tenta demonstrar a incoerência do teísmo? Teria a Defesa do Livre Arbítrio sido bem-sucedido frente ao argumento do mal? Seria a liberdade concedida a agentes morais humanos uma explicação para a ocorrência de estados de coisas indesejados? Ficou evidente que a proposta plantinganiana reintroduziu, dentro de um contexto específico, o problema do livre arbítrio libertário de uma perspectiva do teísmo.

Até aqui, primeiro, contextualizamos o libertarianismo de Plantinga dentro do debate contemporâneo em torno do problema do livre arbítrio libertário. Por isso, tivemos por objetivo apresentar as duas posições principais, mutuamente, antagônicas, (a tooleyniana e a plantinganiana), que se apresentam como resposta ao problema da coerência ou racionalidade do teísmo.

Segundo, vimos que o problema lógico do mal, constitutivo de um argumento *ateológico*, propunha que as proposições teístas fundamentais e a existência do mal no mundo seriam incompatíveis. Esta incompatibilidade se evidenciaria por uma contradição básica: a afirmação da crença numa entidade com propriedades, como onipotência, onibenevolência e onisciência e a crença na existência do mal.

Terceiro, verificamos que, para Plantinga, inexistiria contradição em tal conjunto de crenças. Com o fim de demonstrar a coerência lógica das crenças teístas fundamentais, ele se utiliza da semântica dos mundos possíveis numa tentativa de mostrar que mesmo uma entidade onipotente não seria capaz de criar estados de coisas contendo apenas o bem moral.

Quarto, expomos a metafísica da liberdade plantinganiana, que defende uma noção forte de liberdade e argumenta em favor da existência de contrafactuais da liberdade.

³⁵“Plantinga takes the various possible worlds to be abstract entities. On his view, even our world, the actual world, is an abstract object [...]. The thing we call the physical universe is, for Plantinga, a contingent being; [...]. The actual world, however, is a state of affairs and is, therefore, a necessary being; it could not have failed to exist” (LOUX; CRISP, 2017, p.173 e 179).

3 OBJEÇÃO TOOLEYANA AO LIBERTARIANISMO DE ALVIN PLANTINGA

Neste capítulo reconstruiremos a objeção ateísta de Tooley à Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga, cujo pressuposto é libertarista. Apresentaremos a crítica feita a alguns pressupostos plantinganiano relacionados ao conceito de Deus vinculado ao debate do livre arbítrio e à questão da justificação epistêmica das crenças teístas.

Veremos a proposta de Tooley de um novo argumento do mal, reformulado em termos probabilísticos. E, finalmente, exporemos as razões por que a Defesa do Livre Arbítrio não teria sido bem-sucedida, de acordo com a objeção tooleyana, através da análise crítica da noção de liberdade pressuposta pela defesa, do problema da possibilidade da existência de mentes imateriais e do dilema da liberdade e do determinismo causal.

3.1 CRÍTICA AOS PRESSUPOSTOS PLANTINGANIANOS

3.1.1 O problema do conceito de Deus

Um dos conceitos fundamentais da Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga é o conceito de Deus. Como vimos no capítulo anterior, para ele inexistiria qualquer tipo de incompatibilidade entre as crenças teístas e a presença do mal no mundo. Mais especificamente: o conceito teísta de Deus não seria incongruente com o fato de existir males morais e naturais. Na verdade, a proposta plantinganiana do livre arbítrio libertário, como possível solução do argumento céptico do mal, é uma tentativa de demonstrar a razoabilidade da crença na existência de Deus. Portanto, poder-se-ia afirmar que há em Plantinga um libertarismo teísta em sentido forte. Em outras palavras: a Defesa do Livre Arbítrio, supostamente, reivindicaria uma justificação libertarista (cf. BLACKBURN, 2008, verbete: *free will defense*) e incompatibilista, portanto, metafísica, da noção de livre arbítrio. Está em questão aqui o livre arbítrio *criado*. Ou seja: aquela capacidade de agência livre dado por Deus às suas criaturas.

Porém, Tooley faz objeção justamente a esta tentativa de justificar as crenças teístas em geral, e a crença no Deus do teísmo em particular. Tendo em vista a complexidade filosófica deste tema, em sua crítica, ele esclarece qual noção de Deus tem em mente, ao desenvolver um argumento que tenta invalidar a crença na existência de uma entidade teísta. Deste modo, Tooley distingue duas concepções de entidade divina: a metafísica e a religiosa.

A primeira concepção seria aquela que compreende Deus enquanto *entidade puramente metafísica*, objeto das investigações abstratas, que a caracterizaria como motor imóvel, causa primeira, ser necessário e ato puro; ou enquanto *realidade inefável* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.93-94), em relação a qual o conceito nada poderia dizer. Já a segunda, seria aquela pertinente às atitudes religiosas e esperanças humanas.

Tooley sugere, para efeito de argumentação, uma definição (cf. PLANTINGA, TOOLEY, 2014, p. 94-96) de Deus enquanto “*objeto apropriado de atitudes religiosas*”. Conforme sua análise, uma entidade divina digna de adoração e das expectativas humanas de que o bem triunfasse sobre os estados de coisas indesejados, deveria ter aquelas propriedades clássicas do teísmo: pessoalidade, onipotência essencial, onisciência essencial, bondade essencial. Ou seja: deveria ser uma entidade com propriedades maximais.

O conceito de Deus [...] é já em si uma complexa questão filosófica. Em geral, na tradição monoteísta do judaísmo, cristianismo e islamismo, Deus é compreendido como um ser incorpóreo, criador e mantenedor do universo físico, onipotente, onisciente, onipresente, eterno, maximamente bom, maximamente livre, digno de culto e adoração e que se manifesta aos homens em ocasiões especiais (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.298-299).

No entanto, Tooley diferencia a “divindade do teísmo” da divindade das religiões abraâmicas (cf. BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p. 95): islamismo, judaísmo e cristianismo. Tal distinção decorreria do fato de as divindades das religiões históricas não corresponderem àquela clássica entidade divina, cujas propriedades (onipotência, onisciência e perfeição moral), supostamente, não se coadunariam com um mundo repleto de males. Em outras palavras: haveria incoerência entre a concepção de Deus do teísmo, sendo improvável sua existência, conforme pensa Tooley, como veremos mais à frente.

3.1.2 O critério de justificação epistêmica de crenças

Uma das áreas promissoras da filosofia contemporânea é a epistemologia, que dentre outras questões, trata dos critérios epistemológicos de justificação de uma crença. Ou seja: busca-se respostas às seguintes interrogações: o que faz uma crença ser conhecimento? Como podemos saber se uma determinada crença é verdadeira e epistemologicamente justificada? Aqui, faz-se necessário esclarecer em que sentido estamos utilizando o termo *crença*. Em termos clássicos, a crença é definida como uma espécie específica de estado mental, que é caracterizado por conteúdo proposicional, verificabilidade de seu valor de verdade e, por fim,

justificação racional (cf. BOGHOSSIAN, 2012, p.15). Temos aqui a definição tripartite de conhecimento. Esta é a questão fundamental circunscrita à epistemologia, que canonicamente é formalizada como se segue

S sabe que *p* se e só se:

- 1) *p* é verdadeira,
- 2) *S* acredita que *p*; e
- 3) *S* está justificado em acreditar que *p*.

Entretanto, esta concepção tradicional do conhecimento foi questionada por epistemólogos contemporâneos. Gettier foi um destes críticos. Para ele, as três condições reivindicadas (*crença verdadeira justificada*) seriam insuficientes para que uma determinada crença *p* de um agente epistêmico *S* fosse conhecimento (cf. GETTIER, 1963). Conforme Gettier, apenas tais condições não abrangeriam todas as condições, não somente *necessárias*, mas também *suficientes*, para o conhecimento. Assim, esta referida insuficiência epistemológica se daria em razão, por exemplo, de uma pessoa acreditar justificadamente numa certa proposição *P* falsa. Por outro lado, o sujeito epistêmico estaria justificado em acreditar numa proposição *Q*, sendo esta proposição deduzido da proposição *P*.

Irei começar por chamar a atenção sobre dois aspectos. Em primeiro lugar, se tomarmos “justificado” no sentido em que *S* está justificado em acreditar que *P* constitui uma condição necessária para que *S* saiba que *P*, então é possível que uma pessoa esteja justificada em acreditar numa proposição que é de facto falsa. Em segundo lugar, para toda a proposição *P*, se *S* está justificado em acreditar que *P* e *P* implica *Q* e *S* deduz *Q* de *P* e aceita *Q* como resultado desta dedução, então *S* está justificado em acreditar que *Q* (GETTIER, 1963).

Como vimos no segundo capítulo, a proposta libertarista de Plantinga é uma abordagem lógico-epistêmica. Em outras palavras: visa considerar a razoabilidade epistêmica das crenças teístas, em contraposição às objeções, que se apresentam como seus anuladores epistemológicos. Conforme este filósofo, o conceito mais adequado para descrever crenças epistêmicas seria o de *garantia*, que consiste naquilo que “distingue o conhecimento da mera crença verdadeira” (PLANTINGA, 1993a, p.19). Isto é: os estados mentais, com seus respectivos conteúdos proposicionais, seriam epistemicamente *garantidos*, enquanto conhecimento. Portanto, define-se garantia como a propriedade que alça a crença verdadeira ao status de conhecimento (cf. MIRANDA, Prefácio. *In*: PLANTINGA, 2016, p.13-15), desde que o sujeito epistêmico tenha suas faculdades cognitivas funcionando adequadamente.

A meu ver, uma crença tem garantia se for produzida por faculdades cognitivas funcionando adequadamente (sujeito a nenhum mau funcionamento) em um ambiente cognitivo adequado para essas faculdades, de acordo com um plano de design que dirigido com sucesso à verdade (PLANTINGA, 1993b, prefácio, p.viii, ix - tradução nossa)³⁶.

Portanto, para Plantinga, a justificação seria insuficiente para constituir conhecimento, sendo preciso uma garantia epistêmica. Ou seja: a justificação epistêmica não satisfaria as condições necessárias e suficientes do conhecer. O conhecimento requereria o acréscimo de mais uma condição garantidora. No capítulo 4 abordaremos com mais detalhes a noção de garantia plantinganiana.

3.1.3 Justificação evidencialista: a posição epistemológica de Tooley

Em contrapartida, Tooley sustenta uma outra posição epistemológica. De acordo com sua perspectiva, o que torna uma crença verdadeira conhecimento é, na contramão do que defende Plantinga, a crença justificada epistemicamente. Deste modo, a filosofia, que possui a epistemologia como uma de suas disciplinas, teria como objetivos, dentre outras atribuições, a análise conceitual e a verificação acerca da justificação de crenças fundamentais (cf. TOOLEY, 2021c). Além do que, a possibilidade de justificação de uma crença dependeria da *probabilidade epistêmica* da proposição em questão. Mas o que seria a probabilidade epistêmica? Ela teria a ver com a lógica probabilística de uma proposição que “descrevem os nossos estados ‘de base’ – isto é, aqueles estados em virtude dos quais várias crenças estão justificadas não de forma não inferencial” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 99).

Sendo assim, Tooley dá três motivos (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 98-100) que problematizam a posição plantinganiana que propõe a garantia epistêmica das crenças teísta em geral, e da crença na existência de uma entidade divina em particular. O primeiro motivo, seria o fato de a probabilidade epistêmica determinar o nível do assentimento apropriado a uma dada proposição. Esta abordagem probabilística, pois, excluiria aspectos que não fossem epistemológicos. Portanto, a gradação de anuência epistemológica, em relação ao pensamento enunciado por uma declaração significativa, estabeleceria a racionalidade de ações atinentes aos contextos analisados. O segundo motivo, é que a noção de garantia, conforme sustentada por Plantinga, tendo em vista sua natureza limitada, não

³⁶“As I see it, a belief has warrant if it is produced by cognitive faculties functioning properly (subject to no malfunctioning) in a cognitive environment congenial for those faculties, according to a design plan successfully aimed at truth” (PLANTINGA, 1993b, prefácio, p.viii, ix).

asseguraria aquelas crenças epistemicamente justificadas. Ou seja: se, por um lado, as crenças garantidas estejam justificadas; por outro, as crenças justificadas epistemologicamente não estariam necessariamente garantidas. Finalmente, o terceiro motivo que descredibilizaria o uso do conceito de garantia epistêmica é que esse conceito seria incapaz de escapar às controvérsias e complexidades em torno do que seria a concepção mais adequada de conhecimento. Foram os contraexemplos gettierianos à concepção clássica de conhecimento que abriu o debate em torno desta questão, produzindo uma multiplicidade de propostas epistemológicas controvertidas.

Deste modo, a posição tooleyana, que tenta impugnar a razoabilidade da crença na existência de Deus, amparar-se-ia numa perspectiva lógico-probabilística. Conforme esta perspectiva, nenhuma probabilidade epistêmica haveria, que justifique a crença na existência de uma entidade divina, conforme a concepção teísta.

Formularei a minha discussão usando a noção de probabilidade epistêmica e tentarei mostrar, então, que a probabilidade epistêmica de haver um ser onipotente e onisciente que, dados certos padrões morais, é moralmente perfeito é muito baixo e, conseqüentemente, que a crença de que tal ser não existe, a menos que haja considerações em sentido contrário, está epistemicamente justificada, e em grau elevado (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.100).

3.2 O PROBLEMA DO MAL REFORMULADO PROBABILISTICAMENTE

Tendo em vista tudo o que foi tratado até aqui, torna-se necessário examinar mais detalhadamente a proposta tooleyana de reformulação do argumento do mal. Como já vimos, o argumento do livre arbítrio libertário plantingiano seria uma tentativa de dar conta do argumento incompatibilista do mal. Filosoficamente, seriam duas as formas de argumentos que tratam do problema da relação: os argumentos compatibilistas, que visam demonstrar não haver nenhuma inconsistência lógica entre a noção clássica de Deus, e os argumentos incompatibilistas, que, por sua vez, procuram demonstrar exatamente o contrário. Portanto, Plantinga e Tooley estão em posições diametralmente opostas no que diz respeito à relação entre o Deus teísta e o mal. Assim, ambos são, respectivamente, proponentes do compatibilismo e do incompatibilismo.

De acordo com a proposta tooleyana não haveria justificação epistêmica para a crença na existência de Deus, em vista da questão epistêmica colocada pela presença do mal na experiência humana, daí sua posição incompatibilista. Posto isto, uma adequada formulação

do argumento do mal demonstraria a improbabilidade da crença teísta (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.122). Tal formulação teria como base um dado concreto: os males encontrados no mundo. Portanto, ter-se-ia, deste modo, uma releitura do argumento indiciário do mal, conforme veremos mais à frente. Mas como Tooley conceitua o mal? Para ele, o mal seria “estados de coisas intrinsecamente indesejáveis no mundo, que torna *prima facie* irracional acreditar em Deus” (TOOLEY, 1991, p.116 - tradução nossa).³⁷

Aqui torna-se relevante distinguir duas abordagens principais ao problema do mal, das quais surgiram diversas versões de argumentos em torno desta questão. Ambas as abordagens procuram tratar de tensões internas ao discurso teísta. A primeira abordagem denomina-se *dedutiva*. Nela buscar-se-ia demonstrar haver a incompatibilidade entre a crença clássica numa entidade divina e a ocorrência de males no mundo. Ou seja: acusar-se-ia o teísmo de sustentar crenças contraditórias, posto que se, de fato, houvesse uma entidade divina com as propriedades de bondade, onipotência e onisciência, necessariamente não haveria de existir o mal. Por outro lado, há a abordagem *indutiva*. Conforme uma das versões desta forma argumentativa de lidar com a questão, poder-se-ia até negar que haja contradição entre a crença em Deus e a crença na existência do mal; porém, o número e quantidade de males que ocorrem no mundo tornariam improvável e irracional a crença teísta. Ou seja: a realidade do mal construiria uma *evidência* em objeção à existência de Deus.

Os proponentes deste tipo de formulação sustentam que o mal pode até ser compatível em princípio com a existência de Deus, mas que torna esta muito pouco provável. Em outras palavras, mesmo que não seja impossível admitir-se tanto a existência de Deus e do mal, a probabilidade do teísmo diante deste fato seria extremamente baixa. Assim, a irracionalidade do teísta estaria no fato de sustentar uma crença que tem pouca probabilidade de ser verdadeira (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.302-304).

Em seu artigo *The Problem of Evil*, Tooley apresenta três versões indutivas do argumento evidencial do mal. Primeira: a abordagem indutiva direta. Nessa forma de argumento do mal, defende-se a improbabilidade da existência de Deus, sem usar o recurso de uma determinada hipótese competidora; o foco é apenas a simples impugnação do teísmo. Assim, a forma fundamental de refutar o teísmo consistiria em realizar um procedimento indutivo de generalização, que resultasse da passagem de uma premissa às propriedades morais de um dado estado de coisas. E deste ponto, chegar-se-ia à conclusão do possível valor moral desse estado de coisas. Sinteticamente, Rowe exemplifica este procedimento nos seguintes termos: “Nenhum bom estado de coisas que conheçamos é tal que a obtenção de um

³⁷“*Intrinsically undesirable states of the world that make it prima facie unreasonable to believe that God exists*” (TOOLEY, 1991, p.116).

ser onipotente e onisciente justificaria moralmente esse ser permitindo E1 ou E2” (apud TOOLEY, 2021a - tradução nossa)³⁸. Nesta premissa “E1” representaria um animal que morre com grande e prolongado sofrimento num incêndio florestal, e “E2” representaria uma jovem violentamente estuprada, espancada e morta. Segunda: a abordagem indutiva indireta. Aqui tem-se uma abordagem distinta da indutiva direta. Seu propósito básico consiste em identificar uma proposição incoerente com o sistema de crenças teístas. Tal proposição seria trabalhada argumentativamente, tendo em vista estados de coisas indesejados, que serviriam de validadores da suposição que nega o teísmo. Terceira: a abordagem probabilística (*bayesiana*). Nesta abordagem aplica-se uma versão do *teorema de bayes* ao problema do mal, tendo em vista elaborar um argumento de estilo bayesiano contra a existência de Deus. O *bayesianismo* é uma teoria de justificação epistêmica através da qual “a veracidade de uma proposição é uma questão de grau de probabilidade” (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.107). Deste modo, a teoria bayesiana é aplicada à epistemologia de crenças religiosas, como ferramenta interpretativa do raciocínio indutivo presente na verificação de uma tese através de um conjunto de *proposições factuais*.

Para Tooley, um bom exemplo desse último tipo de argumento seria aquele desenvolvido por Paul Daprér, baseado na *função biológica do prazer e da dor* (TOOLEY, 2019, p. 46-47 - tradução nossa)³⁹. Apesar do seu estilo probabilístico, ainda seria um *tipo de argumento indutivo indireto do mal*. Esse raciocínio teria como fundamento duas teses possíveis. A primeira, denominada *Hipótese da Indiferença (HI)*, negaria que *a natureza e condição dos seres sencientes teriam como fonte pessoas não-humanas*; a segunda, que podemos denominar de *Hipótese Teísta (HT)*, e é expressa pela letra ‘T’, seria a proposição de que *Deus existe*. Por fim, ter-se-ia em mente um conjunto de três proposições cuja conjunção seria representada pela letra ‘O’. Tais proposições fariam a afirmação do fato de que humanos e animais experimentam dor e prazer conhecidamente úteis e inúteis: (O1) agentes morais experimentam dor e prazer biologicamente úteis; (O2) seres sencientes, que não são agentes morais, experimentam dor e prazer biologicamente úteis e (O3) seres sencientes, que não são agentes morais, experimentam dor e prazer biologicamente inúteis. Posto isto, Daprér conclui que seria mais provável O, tendo em vista HI, do que O, tendo em vista HT.

³⁸“No good state of affairs that we know of is such that an omnipotent, omniscient being’s obtaining it would morally justify that being’s permitting E1 or E2” (TOOLEY, 2021a).

³⁹“Biological Function of Pleasure and Pain” (TOOLEY, 2019, p. 46-47).

No entanto, da perspectiva tooleyana, seriam necessárias algumas correções na proposta indiciária do argumento do mal, para que fosse possível propor uma formulação sólida deste argumento. Uma de suas críticas diz respeito ao fato de que a formulação indiciária mais conhecida, proposta por William Rowe, não seria adequada, enquanto justificção da crença de que a ocorrência do mal no mundo refutaria a crença na existência do Deus teísta (cf. PLANITNGA; TOOLEY, 2014, p. 143).

Deste modo, a revisão do argumento do mal de Tooley seria indiciária em sua abordagem. Ou seja: sua proposta circunscrever-se-ia à perspectiva do *indiciarismo*. Conforme Rowe, o indiciarismo é a posição que sustenta que uma crença somente possuiria justificção racional se e somente se houvessem indícios que a confirmassem (cf. ROWE, 2011, p.108). Assim sendo, a racionalidade de uma crença estaria intrinsecamente ligada às evidências corroborativas suficientes para a aceitação da crença em questão. Deste modo, a atitude de reivindicar a razoabilidade da crença teísta deveria cumprir o critério de exigência indicial. Conseqüentemente, este pressuposto indiciarista colocaria para o sujeito cognoscente o dever de revisar ou rejeitar suas crenças, que porventura fossem colocadas em questão, em razão da ausência de indícios apropriados. Em outras palavras: na ausência de indícios confirmatórios ou na presença de indícios refutativos, a crença sustentada deveria ser ou revista ou rejeitada. No caso de rejeição haveria a *revisão de crenças*.

Diz-se que uma proposição é irrevisível (ou infalível) se, e só se, nada houver que nos pudesse levar a rejeitá-la ou revê-la. A expressão «revisão de crenças» é habitualmente usada no sentido de rejeição com base em indícios que refutem a crença em causa (BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.15).

3.2.1 Novo argumento tooleyano do mal

Portanto, Tooley, ao expor as limitações dos argumentos indiciários do mal, propostos até então, deixa claro que eles não conseguiram atender as exigências do critério de indícios epistemológicos; e que, portanto, não conseguiriam refutar a crença na existência de Deus. Daí, como já mencionada, a razão da necessária reformulação do argumento. Por isso, o novo argumento deveria sustentar uma tese mais modesta contra a crença teísta.

Por consequência, parece-me que o argumento do mal precisa ser formulado de uma maneira diferente – a saber, não como um argumento dedutivo a favor de uma tese forte, como a de que é logicamente impossível que Deus e o mal existam, ou que existam Deus e certa quantidade de mal, ou certos tipos de mal, mas antes como um argumento indutivo (ou indiciário ou probabilístico) a favor da tese mais modesta de que há males efetivamente

existentes no mundo que tornam improvável – na verdade, muito improvável – que Deus exista (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.125).

Fundamentalmente, Tooley tem como ponto de partida ou pressuposto, de sua posição, a perspectiva ateuista (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.111). Tal posição alicerça-se sobre o fato de algumas das posições argumentativas analisadas serem ineficazes (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.108) no contexto do debate contemporâneo em torno do argumento do mal. Em outras palavras: tais argumentos apriorísticos seriam insuficientes para expor a inconsistência da crença na “verdade da proposição de que Deus existe”. Ao longo da história desse debate surgiram determinadas formas de argumentos contra a crença na existência de Deus. Essas formas argumentativas podem ser classificadas em dois grupos: 1) O grupo dos argumentos *a priori* e 2) O grupo dos argumentos *a posteriori*. Conforme a concepção tooleyana, os argumentos *a priori*, não obstante possuírem certa força argumentativa, falharam em razão de não serem aplicáveis ao conceito clássico de Deus. Por sua vez, dentre os argumentos *a posteriori* estariam os mais fortes argumentos contra a crença na proposição de que Deus existe. A eficácia desses últimos estaria no fato de as evidências epistemológicas contemporâneas sobre o mundo nos levarem a concluir a verdade do materialismo (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 92-101).

Portanto, três seriam as modalidades de argumentos *a priori* do mal (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.101-110) sendo os dois primeiros caracterizados pela insuficiência refutativa acima mencionada. Todos eles teriam como característica essencial a *afirmação de incompatibilidade* entre a noção de Deus teísta e a realidade do mal. O primeiro tipo desses argumentos advogaria que as crenças teístas seriam destituídas de valor de verdade. Ou seja: não poderíamos atribuir nem verdade, nem falsidade às crenças teístas; em outras palavras, haveria uma ausência de “significado cognitivo”. O segundo tipo, partiria da demonstração da existência de contradição implícita no conceito de Deus, com o objetivo de contestar a crença teísta. Dito de outro modo: tais argumentos defendem a impossibilidade lógica do teísmo. Por fim, o terceiro tipo de argumento, assumiria modestamente como conclusão que, em termos probabilísticos e apriorísticos, seria mais provável a inexistência de Deus do que sua existência. Para Tooley, esse último tipo de argumento estabeleceria o ateísmo como fundamento, o que julgava imprescindível à nova formulação de um argumento do mal.

Voltemo-nos agora para um gênero muito diferente de argumento *a priori*, a saber, um argumento que, em vez de visar mostrar que o conceito de Deus é implicitamente impossível, visa estabelecer a conclusão bem mais modesta de que o ateísmo é a posição de partida – isto é, que na ausência de qualquer

base positiva ou indício a favor de crença na existência de Deus é razoável sustentar que Deus não existe e não é razoável acreditar em Deus (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.111).

De modo especial, Tooley faz uma análise crítica de um conjunto de argumentos apriorísticos favoráveis à *impossibilidade lógica do teísmo* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.102-110). Portanto, o objetivo desses argumentos seria demonstrar a incoerência do teísmo. Porém, conforme esta análise, tais argumentos falharam em termos de aplicabilidade bem-sucedida ao conceito de Deus em questão. No entanto, reconhecia a contribuição que essas formas argumentativas deram ao debate, e, sucintamente, oferece cinco exemplos desses argumentos, que giram em torno dos problemas acerca das propriedades divinas.

Em primeiro lugar: viria o argumento que tenta demonstrar a incompatibilidade entre a propriedade da onisciência e da imutabilidade. De acordo com este argumento, a afirmação da onisciência exigiria que o ser divino sofresse mudanças. No entanto, a despeito da solidez argumentativa, tal raciocínio seria apenas empregável na objeção à noção metafísica de Deus. Em segundo lugar: tem-se o argumento que trata do *problema de um agente divino intemporal*. Tradicionalmente sustentar-se-ia ser Deus eterno e, por conseguinte, encontrar-se-ia *fora do tempo*. Por outro lado, seria o criador de tudo, além de agir no tempo histórico. Ora, parece termos aqui uma flagrante incompatibilidade entre propriedades antitéticas: causalidade e intemporalidade. A razão disso estaria na existência da relação intrínseca entre a causalidade e o tempo, conseqüentemente, sendo impossível que algo intemporal estabelecesse *relações causais* no tempo. Assim sendo, o argumento nega ser possível que um ser seja simultaneamente atemporal e um agente, uma vez que: *o tempo pressupõe a mudança*. Contudo, uma forte objeção a esse argumento que é o do *tempo sem mudança*. Em terceiro lugar: há o argumento que trata da relação entre o indeterminismo e duas propriedades divinas da onisciência e da perfeição moral. Aqui, dado o conhecimento que atualmente temos da realidade, dois problemas se colocariam como refutadores das propriedades divinas supracitadas: a impossibilidade de o ente divino conhecer antecipadamente a ocorrência de um certo evento no mundo, e a ação que será futuramente realizada por um agente livre. No entanto, para Tooley, ambos problemas levantados não seriam sólidos; tendo em vista que a afirmação da *impossibilidade lógica da presciência* de eventos físicos e ações humanas, não significaria dizer que Deus não possuiria a propriedade de onisciência. Em quarto lugar: temos o argumento dos paradoxos da onipotência. Um ente onipotente seria aquele capaz de *efetivar qualquer estado de coisas logicamente possível*. Assim, esse argumento defenderia que tal propriedade seria intrinsecamente autocontraditória,

posto que daria condições do mencionado ser onipotente fazer algo que ele mesmo seria incapaz de fazer. Por exemplo: criar uma pedra que ninguém, inclusive ele mesmo, não pudesse levantá-la. De acordo com a perspectiva tooleyana, esse argumento também não seria sólido; uma vez que para tal entidade onipotente criar uma pedra que ninguém, inclusive ela, fosse incapaz de levantá-la, exigiria que tal ente eliminasse uma propriedade que lhe caracterizaria: a onipotência. Finalmente, temos o quinto argumento que trata da *impossibilidade de uma pessoa logicamente necessária*. Conforme este raciocínio, haveria uma incoerência entre o conceito de um Deus onisciente, onipotente e moralmente perfeito e a afirmação de ser ele *logicamente necessário*. Entretanto, para Tooley, esse argumento, embora esteja correto em sua tese principal: a de que o conceito tradicional entraria em contradição com a tese de que Deus seria, também, logicamente necessário; não seria bem-sucedido. E a razão de tal fracasso estaria em demonstrar que a conjunção entre tal conceito clássico de Deus com a afirmação dele como ser *logicamente necessário*, apresentaria um sério problema para o teísmo.

3.2.2 Características e forma do novo argumento

Para Tooley, portanto, torna-se necessário um outro tipo de argumento, que evitando os lapsos dos argumentos anteriores, seja bem-sucedido em derrotar as crenças teístas. Porém, quais características distintivas teriam o novo argumento do mal formulado por Tooley? Para ele um argumento bem-sucedido do mal deveria possuir em sua formulação três características: a *indutiva*, a *concreta*, a *deontológica* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.125-134). Contudo, a última não seria imprescindível, podendo ser substituída por uma formulação subjetiva.

Vejamos sucintamente o teor de cada uma destas características. Primeiro: a formulação *indutiva* teria como finalidade estruturar a argumentação buscando verificar a *probabilidade* da crença na existência de Deus, tendo em vista a ocorrência de certos fatos maléficis na realidade. Portanto, tal formulação giraria em torno de como a efetividade de determinados casos de males tornaria improvável o teísmo. Segundo: a formulação *concreta* do argumento do mal se contrapõe à formulação puramente abstrata. Nesta, seriam fornecidas informações escassas dos males presentes no mundo; naquela, pelo contrário, seriam descritos detalhadamente males específicos. Terceiro: a formulação deontológica, ao invés de ocupar-se de estados de coisas indesejáveis, ocupar-se-ia de conceitos de correção ou incorreção das ações. Além disso, trabalharia com *propriedades corretoras ou incorretoras*, que estabelecem

quais ações devem ou não ser realizadas em situações semelhantes por uma certa entidade divina.

Outro aspecto característico da proposta de Tooley diz respeito à abordagem probabilística. Segundo ele, seria mais promissor aquele argumento que se concentrasse, não simplesmente no problema da incompatibilidade lógica, mas na improbabilidade lógica da tese teísta, chegando à seguinte conclusão: *há males efetivamente existentes no mundo que tornam improvável - na verdade, muito improvável - que Deus exista* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.125). Portanto, ele propõe uma versão *probabilística* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.164 e 181) do argumento do mal, sendo esta característica fundamental da argumentação.

A teoria da probabilidade trouxe uma grande contribuição para o debate de temas da filosofia em geral, e da filosofia analítica da religião em particular. Declaradamente, a proposta tooleyana de um *novo argumento evidencial do mal* demonstra sua aplicabilidade numa abordagem cujo objetivo é alcançar a “racionalidade da crença construída em termos probabilísticos” (HARRISON; CHANDLER, 2012, p.4). Conforme a perspectiva de Tooley, a abordagem adequada do argumento do mal requererá uma lógica específica, por ele considerada *objetivamente correta: a lógica indutiva ao estilo de Carnap*.

Mas o que vem a ser esta modalidade de lógica indutiva? O próprio Carnap no livro *Logical Foundation of Probability* [Fundamentos lógicos de probabilidade] a define. De acordo com a concepção carnapiana, haveria uma relação intrínseca entre indução e probabilidade, de tal forma que o raciocínio indutivo seria um *raciocínio em termos de probabilidade*. Em outras palavras: a lógica indutiva, enquanto princípios do raciocínio indutivo, seria, na verdade, *a lógica da probabilidade*. Assim, “o conceito de probabilidade no qual a lógica indutiva deve se basear é uma relação lógica entre duas afirmações ou proposições; é o grau de confirmação de uma hipótese (ou conclusão) com base em alguma evidência dada (ou premissas)” (CARNAP, 1963, preface: v)⁴⁰. Deste modo, a probabilidade carnapiana, de caráter fundamentalmente lógico, corresponderia à *força da confirmação* ou ao *peso da evidência* quanto à racionalidade de uma hipótese. Assim sendo, a probabilidade que Carnap tinha em mente era a probabilidade epistêmica.

Tooley começa a desenvolver a forma lógica do seu argumento evidencial do mal, a partir da análise de um único caso de estado de coisa indesejado no mundo. Este momento do

⁴⁰ “The concept of probability on which inductive logic is to be based is a logical relation between two statements or propositions; it is the degree of confirmation of a hypothesis (or conclusion) on the basis of some given evidence (or premises)” (CARNAP, 1963, preface: v).

argumento concentra-se na ocorrência de um evento histórico catastrófico específico num tempo t , em relação ao qual se esperaria uma ação impeditiva de Deus. O evento histórico escolhido é o terremoto de Lisboa. Dá-se início a argumentação estabelecendo uma proposição cuja implicação lógica seja a seguinte: “Caso um estado de coisas E exista no momento t , sendo moralmente incorreto, no cômputo geral, permitir que E exista, isso *implica logicamente* que Deus não existe no momento t ” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.144). Levando em conta esta proposição, Tooley estrutura dedutivamente a argumentação em vinte e um passos, dentre os quais nove são premissas fundamentais. Deste modo, o êxito do argumento dependerá da *aceitabilidade* dessas premissas. Dado a importância destas premissas, enquanto fornecedoras de um certo grau de suporte para a conclusão, explicitamos sucintamente todas elas:

A premissa (1) é uma afirmação modal, pois traz um operador modal de necessidade. Nela há a apresentação da tese geral de que “uma pessoa onipotente, onisciente e moralmente perfeita nunca executaria uma ação moralmente incorreta”. A premissa (5) é também uma afirmação modal. Ela sustenta ser *logicamente necessário* que: uma vez que ocorreu o terremoto de Lisboa, e que, neste momento, existia uma pessoa onipotente, onisciente e perfeitamente boa, tal pessoa divina escolheu não impedir o terremoto. A premissa (7) apresenta analiticamente uma demonstração condicional da definição de Deus do teísmo como verdade necessária: “se P , é Deus no momento t , então P é onipotente, onisciente e moralmente perfeito nesse momento”. A premissa (12) traz uma tese moral que tenta demonstrar a incorreção e gravidade da *propriedade de escolher não impedir* um acontecimento catastrófico. A premissa (13) sustenta uma tese histórica baseada em fortes indícios: “o terremoto de Lisboa matou cinquenta mil pessoas comuns”. Assim, pode-se deduzir logicamente a premissa *deontológica* (15), que defende a tese de que a ação de escolher não impedir o terremoto de Lisboa tem uma propriedade conhecida que a torna altamente incorreta, sem, contudo, haver uma propriedade conhecida corretora que a contraponha. Neste ponto do argumento é introduzida a premissa (16), que é a *premissa probabilística crucial*. Tal premissa encontra-se no cerne da argumentação, e trata da probabilidade lógica de propriedades incorretoras da ação incorreta conhecida (*de não impedir o terremoto de Lisboa*). Na sequência, a premissa (17) apresenta uma *tese deontológica* que trata dos conceitos de características corretoras e incorretoras associados ao conceito de ação incorreta. Por fim, a premissa (18) é uma proposição da *teoria da probabilidade lógica*, que possibilita chegar, primeiro, no passo (19), à conclusão acerca do

estatuto moral de uma ação de escolher não impedir o terremoto de Lisboa; e, segundo, no passo (21), à conclusão da *improbabilidade lógica* da existência de Deus.

3.3 CRÍTICA À DEFESA PLANTINGIANA DO LIVRE-ARBÍTRIO

3.3.1 É a defesa plantingiana do livre arbítrio plausível?

Na argumentação de sua defesa contra a objeção ateísta Plantinga pressupõe a concepção de livre arbítrio libertário, como forma de contrapor-se ao argumento do mal. Uma das críticas feitas a esse projeto libertarista é a de que a concepção libertarista não justificaria a ocorrência do mal em sentido amplo. Consequentemente, não seria uma boa defesa da proposição de que a crença em Deus não é incompatível com a presença do mal no mundo. Um exemplo desse tipo de objeção é a crítica tooleyana ao argumento libertário.

Num primeiro momento, em sua análise crítica do argumento libertarista de Plantinga ao argumento do mal, Tooley escreveu o ensaio intitulado *Alvin Plantinga and argument of evil*. Ao examinar o argumento conhecido como uma Defesa do Livre Arbítrio, Tooley afirma que o empreendimento fracassou em alcançar o objetivo de fazer objeção ao argumento do mal, o qual se propunha ser um anulador epistemológico das crenças teístas. Portanto, haveria “excelentes razões para sustentar que a existência de Deus se torna improvável pelos males que realmente existem” (TOOLEY, 1980, p.360 - tradução nossa).⁴¹ A razão desse insucesso argumentativo decorreria, conforme Tooley, do equívoco de Plantinga de ter concentrado sua argumentação na versão inapropriada do argumento do mal: na versão lógica, ao invés de na versão probabilística. Por conseguinte, esse equívoco resultou em erros de interpretação de algumas das propostas dos proponentes dos argumentos do mal.

Além disso, há alguns importantes aspectos da objeção de Tooley. Primeiro, há o problema da suposta vaguidade conceitual na argumentação plantingiana. Ele afirma haver pouca clareza no estabelecimento do conceito que se encontra no cerne da Defesa do Livre Arbítrio, ou seja: o conceito de liberdade. Assim, analisando a definição de liberdade que Plantinga propõe, diz que tal definição apenas apresenta uma condição necessária à uma ação livre: *uma ação é livre apenas se não for determinada causalmente*. Contudo, tal definição não excluiria a possibilidade de uma dada ação “sujeita a leis estatísticas, sem ser causalmente determinada”. Para Tooley tal noção libertária nada falou de qual seria a condição suficiente

⁴¹“Excellent reasons for holding that the existence of God is rendered improbable by the evils which actually exist” (TOOLEY, 1980, p.360).

para uma ação livre. Deste modo, essa lacuna tornaria o argumento libertário passível de objeção proveniente de versões probabilísticas do mal.

Em primeiro lugar, então, Plantinga é frequentemente muito vago, e precisamente em lugares onde a clareza máxima é necessária. Um exemplo disso é seu relato sobre a liberdade. Discutindo este conceito central, Plantinga diz: 'Se uma pessoa *S* é livre com respeito a uma dada ação, então ela é livre para realizar aquela ação e livre para se abster; nenhuma lei causal e nenhuma condição antecedente determinam que ele executará a ação ou não'. Isso parece apresentar apenas uma condição necessária para que uma ação seja livre: ela é gratuita apenas se não for determinado causalmente. E acho que é claro que, no contexto atual, é preciso mais do que isso. Uma razão é que algo pode estar sujeito a leis estatísticas sem ser determinado causalmente em qualquer ocasião. Portanto, pode haver leis estatísticas que 'inclinam' fortemente os humanos a escolherem fazer o que é certo. Se o defensor da defesa do livre-arbítrio não desenvolver seu conceito de liberdade, pelo menos de forma a descartá-la, ele terá dificuldade com certas versões do argumento do mal que se concentram na quantidade de mal no mundo (TOOLEY, 1980, p.363 - tradução nossa)⁴².

Um segundo aspecto, além do referido problema em torno do conceito plantinganiano de liberdade, estaria relacionado ao significado conferido a *condicionais subjuntivas*, nas quais o conseqüente refere-se à ação livre de um dado agente *S* (cf. TOOLEY, 1980, p.364-365). As condicionais subjuntivas estão relacionadas a semântica dos mundos possíveis, e representam possibilidades contrafactuais objetivas, e que têm a seguinte forma “*Se p, então q*”. Essa forma condicional é constituída por duas proposições, sendo a primeira a *antecedente* e, a segunda, a *consequente*. Da perspectiva de Plantinga, elas estão relacionadas a descrição de ação livre por ele proposta: “Se uma pessoa *S* é livre com respeito a uma dada ação, então ela é livre para realizar aquela ação e livre para se abster” (PLANTINGA, 2012, p.46). Ou seja: os seres humanos seriam às vezes significativamente livres em seu agir, sendo a liberdade definida em termos de escolhas de alternativas. Contudo, para Tooley, tendo em vista que “um agente *x* só faria livremente *A*”, caso houvesse a possibilidade de escolhas alternativas, da condicional: “Se *p* fosse o caso, então *x* teria feito livremente *A*”. Disso poder-se-ia acarretar a seguinte condicional

⁴² “In the first place, then, Plantinga is often very vague, and precisely at places Where maximum clarity is required. One example of this is his account of his freedom. Discussing this central concept, Plantinga says: ‘If a person *S* free with respect to a given action, then he is free to perform that action and free to refrain; no causal laws and antecedent conditions determine either that he will perform the action, or that he will not’. (pp. 165-166) This seems to advance only a necessary condition of an action’s being free: it is free only if it is not causally determined. And I think it is clear that, in the present context, one needs more than this. One reason is that something may be subject to statistical laws without being causally determined on any given occasion. Thus there might be statistical laws that strongly ‘inclined’ humans to choose to do what is right. If the advocate of the free-will defense does not develop his concept of freedom at least in such a way as to rule this out, he is going to have difficulty with certain versions of the argument from evil which focus upon the amount of evil in the world” (TOOLEY, 1980, p.363).

“Se p fosse o caso, então x poderia ter se absterido de fazer A ”

Que, por sua vez, implicaria em

“Não é o caso que se p fosse o caso, então x teria feito A ”

Consequentemente, chegar-se-ia à conclusão de que as condicionais, que têm esta forma: “se p fosse o caso, então x poderia ter se absterido de fazer A ”, seriam falsas, caso fosse adotada a concepção de liberdade de Plantinga; invalidando, por conseguinte, sua noção libertária de ação livre, que embasa seu argumento do livre arbítrio.

Um exemplo que Plantinga apresenta para corroborar sua noção de ação livre é o do suborno, que ele a considera uma “ação moralmente significativo” (PLANTINGA, 2012, p.63-66). Supõe-se um prefeito de uma cidade, que ao opor-se a um projeto de uma nova autoestrada, recebe a proposta de aprovar o projeto em troca de uma grande quantia em dinheiro. Diante de uma tentativa de suborno uma agente S teria duas alternativas: aceitar ou negar o suborno. Portanto, apenas uma das alternativas, tendo sido um certo estado de coisas atualizado, seria verdadeira, supõe Plantinga. Para ilustrar tal suposição Plantinga propõe as seguintes condicionais

(1) “Se Curley tivesse recebido uma oferta de \$ 20.000, ele teria aceitado o suborno”

(2) “Se Curley tivesse recebido uma oferta de \$ 20.000, ele teria rejeitado o suborno”

(TOOLEY, 1980, p. 364)

Na condicional (1) Curley *aceita* o suborno, já na (2) ele *rejeita*. Para Plantinga, diante desta circunstância, haveria uma resposta correta, embora não se soubesse de antemão qual ação Curley tomaria. Ou seja: supõe-se que apenas uma das possibilidades de ação seria verdadeira: ou a (1) ou a (2).

Contudo, Tooley, não se dando por convencido com tal suposição de Plantinga acerca do valor de verdade das condicionais (1) e (2), propõe a disjunção de ambas, que apenas será verdadeira se elas foram ambas falsas. A disjunção teria a seguinte forma

“(*) Se Curley tivesse recebido uma oferta de \$ 20.000, ele poderia ter aceitado o suborno, ou ele pode ter rejeitado”.

Um terceiro aspecto levantado por Tooley contra o argumento de Plantinga diz respeito a tese que sustenta haver estados de coisas que Deus não poderia atualizar, a despeito de sua onipotência (cf. TOOLEY, 1980, p.365-366). Esses estados de coisas seriam aqueles nos quais incluíssem a determinação de ações livres dos agentes humanos. Assim: primeiro, haveria um mundo possível W “onde Deus atualiza fortemente uma totalidade de estados de coisas”, incluindo a concretização da possibilidade de agente S aceitar livremente o suborno. Segundo, haveria um outro mundo possível W^* , no qual Deus atualizaria as mesmas circunstâncias históricas, mas agora concretizar-se-ia o agente humano S rejeitando o suborno. Haveria, portanto, até então, duas possibilidades não concretizadas historicamente. Porém, quando *Deus atualiza fortemente T* (ou seja: uma totalidade de estados de coisas, circunstâncias históricas onde o suborno é possível), e o *agente humano livremente atualiza uma das alternativas*, nem mesmo Deus poderia atualizar o mesmo estado de coisas, contendo a alternativa oposta.

Contudo, para Tooley, tal argumento seria falacioso. Conforme sua perspectiva, quanto à expressão “Deus atualizou T ”, duas interpretações seriam possíveis: primeiro, Deus atualizou T fortemente” e, segundo, “Deus atualizou T forte ou apenas fracamente”. Assim sendo, uma vez que Plantinga compreendera a frase, conforme a primeira interpretação, a possibilidade de Deus atualizar o mundo possível W^* , com a escolha da alternativa oposta, seria excluída. Mas nada impõe que neste caso a interpretação a ser adotada seja a primeira. Se a segunda interpretação for adotada (“Deus atualizou T forte ou apenas fracamente”), então “embora Deus possa atualizar T fortemente, ele também pode atualizar T fracamente sem atualizá-lo fortemente”. Logo, não se segue de que se Deus atualizasse T fortemente, e o agente humano S tivesse aceitado o suborno, Deus não poderia atualizar W^* , no qual o agente S , ao contrário, rejeitasse o suborno.

3.3.2 A problemática da noção de livre arbítrio libertário

Tooley considerava problemática a noção particular de livre arbítrio, utilizada pelos teístas, como forma de justificação da tese de que o mal moral seria logicamente necessário⁴³.

⁴³ É importante ter em mente que para Plantinga o mal moral não seria logicamente necessário. Sua Defesa do Livre Arbítrio apenas sustenta que posto que Deus criara agentes dotados de liberdade libertária, tornou-se possível a emergência de estados de coisas indesejadas (mal) no mundo. Ou seja: a consequência da concessão do bem superior da liberdade seria a ocorrência de males, não decorrentes de uma necessidade lógica, mas do exercício inadequado da liberdade. A questão aqui não seria lógica, mas ontológico, já que diz respeito a potencialidade da agência humana atualizar um certo tipo de estado de coisas contingentes, desejáveis (bens morais) ou indesejáveis (males morais). Ao tratar da questão da agência de uma perspectiva naturalista, Bishop

Para os proponentes da Defesa do Livre Arbítrio libertário, a livre agência das criaturas forneceria um contraexemplo refutativo a premissa básica do argumento do mal, que tenta impugnar a crença teísta: “se Deus é moralmente perfeito, então Deus deseja eliminar todo o mal” (TOOLEY, 2021a – tradução nossa)⁴⁴.

Conforme o argumento teísta, os estados de coisas indesejáveis seriam superados pela existência de bens superiores, por exemplo, a própria liberdade. Posto que os seres humanos foram dotados de liberdade, tal bem seria incompatível com o determinismo e, conseqüentemente, seria impossível até mesmo para Deus fazer com que um agente *S* escolhesse livremente agir certo. Assim, para os teístas libertários o melhor mundo seria aquele onde houvesse pessoas dotadas de livre arbítrio libertário e, por conseguinte, a possibilidade do mal moral.

Mas como Tooley compreende esta noção *sui generis* de livre arbítrio? Num primeiro momento, ele considera irrelevante (cf. TOOLEY, 2019, p. 5-6) esta maneira de propor um contra-argumento, denominado Defesa do Livre Arbítrio, em resposta a tese ateísta da incompatibilidade entre as crenças teístas e os estados de coisas indesejáveis. Como vimos anteriormente, para Tooley, os proponentes do argumento libertário acabam por desviar-se do problema fundamental, que tem em vista a “natureza intrínseca dos males em questão”. Por isso, apesar de sustentar que a Defesa do Livre Arbítrio merece discussão, propõe que objetor do libertarismo deveria concentrar-se em neutralizar tal posição, por exemplo, estabelecendo um contra-argumento, a partir da distinção entre os males morais e os males naturais. Este foi, portanto, o procedimento argumentativo que Tooley procurou realizar ao fazer objeção ao projeto de Plantinga.

Para Tooley, o recurso argumentativo, que apela à noção do livre arbítrio libertário, não se sustentaria, tendo em vista que ser uma noção filosoficamente problemática. O debate filosófico em torno deste tema, para além dos estudos científicos, continua à procura de uma conclusão satisfatória. Isto porque “um problema com o apelo ao livre arbítrio libertário é que nenhuma explicação satisfatória do conceito de livre arbítrio libertário ainda está disponível” (TOOLEY, 2021a -tradução nossa)⁴⁵. Ou seja: faltaria a noção de livre arbítrio libertário uma teoria ou hipótese com poder explicativo. Porém, ainda que para efeito de argumentação (cf. TOOLEY, 2011a, p. 159–86) se aceitasse tal noção de livre arbítrio, o argumento do mal

afirma que: “O problema da agência natural é um problema ontológico — um problema sobre a existência de ações poder ser ou não admitida dentro de uma ontologia científica natural” (*apud* CRAIG; MORELAND, 2005, p.333).

⁴⁴ “If God is morally perfect, then God has the desire to eliminate all evil” (TOOLEY, 2021a).

⁴⁵ “One problem with an appeal to libertarian free will is that no satisfactory account of the concept of libertarian free will is yet available” (TOOLEY, 2021a).

continuará válido, pelo menos por três razões. Primeiro: o fato de um agente humano *S* ter a capacidade de agir livremente, não excluiria o dever de se impedir que esta liberdade fosse usada inadequadamente; ou seja: para a realização de algo mal. Segundo: da importância do livre arbítrio, não se seguiria que a possibilidade de realizar ações maléficas fosse algo intrinsecamente bom. Terceiro: uma diversidade de males decorreria de “processos naturais”, conseqüentemente, não provindo do exercício da liberdade humana. Portanto, da perspectiva tooleyana, continuaria a existir fortes objeções ao argumento do livre arbítrio libertário, pois: “mesmo que a dificuldade relativa à natureza do livre arbítrio libertário seja posta de lado, ainda existem objeções muito fortes à abordagem do livre arbítrio” (TOOLEY, 2021a - tradução nossa).⁴⁶

3.3.3 Liberdade e inexistência de mentes imateriais

Conforme a perspectiva de Tooley, seria impossível dar conta de determinados problemas éticos sem a contribuição da filosofia da mente (TOOLEY, 2011b, p. 338). Para que se pudesse alcançar um “conjunto satisfatório de princípios morais básicos” seriam de fundamental importância, por exemplo, tratar do debate em torno da relação entre consciência e ações morais. O valor de tal relação encontrar-se-ia no fato de a noção de consciência depender da concepção filosófica que se tenha da mente. E são muitas as concepções da natureza da mente. Em termos gerais, podemos dividi-las em dois tipos: as noções naturalistas de mente ou consciência e as noções dualistas. Os libertaristas teístas tenderiam a defender o segundo tipo.

Por isso, Tooley afirma que o defensor do livre arbítrio libertário, caso queira desenvolver um argumento bem-sucedido, teria que enfrentar o problema da natureza da mente. Isto porque o libertarista geralmente defende a existência de mentes imateriais, na contramão dos que advogam uma posição naturalista em relação à consciência.

Assim, aquele que assumir a abordagem libertarista teria que enfrentar a objeção natural-materialista acerca dos estados mentais do agente humano. A razão desta necessidade contra-argumentativa está no fato de a concepção libertarista reivindicar a tese do agente causal, que seria, conforme seus críticos, inconciliável com a noção de mente, enquanto fenômeno meramente natural. Portanto, de acordo com Tooley, caberia ao libertarista propor uma teoria da ação que fosse compatível com a concepção naturalista da mente.

⁴⁶“Even if the difficulty concerning the nature of libertarian free will is set aside, there are still very strong objections to the free-will approach” (TOOLEY, 2021a).

Dada a conclusão de que os humanos não têm mentes imateriais, qualquer apelo à ideia de livre arbítrio libertário precisa mostrar que qualquer análise oferecida - envolvendo, por exemplo, a ideia de causalidade do agente - é compatível com a mente sendo uma substância material (TOOLEY, 2019, p.17 - tradução nossa).⁴⁷

Porém, para Tooley, tal noção de causalidade, conhecida por *causalidade do agente*, que garantiria ações livres significativas, não possuiria nenhuma comprovação definitiva. Pelo contrário, a concepção materialista da mente teria um caráter conclusivo, a julgar pelas evidências empíricas. Essas evidências poriam em questão o valor da liberdade, enquanto relação entre estados mentais não causados e comportamentos significativos.

Se, no entanto, alguém adota tal abordagem, então parece que tudo o que se tem quando uma ação é feita livremente, no sentido libertário, é que existe algum estado mental não causado do agente que causalmente dá origem ao comportamento relevante, e porque a liberdade, assim compreendida, deve ser considerada valiosa, está longe de ser claro (TOOLEY, 2021a - tradução nossa).⁴⁸

Deste modo, Tooley elabora um argumento empírico (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.117-121) com o qual tenta demonstrar a improbabilidade da existência de mentes imateriais. Caso essa improbabilidade seja comprovada, primeiro, seguir-se-á ser também improvável a existência de Deus, e, segundo: ter-se-á implicações para o debate acerca da liberdade humana. Assim, a partir de um levantamento de casos de lesões cerebrais, que tornaram “impossível a presença de quaisquer estados conscientes”, sustenta que haveria razões suficientes para pressupor que as capacidades psicológicas humanas, ao invés de encontrarem-se numa mente imaterial, teriam como origem “estruturas neurológicas complexas”. Caso contrário, uma pessoa, por exemplo, ao retornar de um período de inconsciência provocado por uma determinada lesão cerebral, definitiva ou temporária, seria capaz de dizer no que pensara durante o intervalo de tempo no qual ficara desacordada.

Portanto, a conclusão natural a que se chega do fato de as lesões cerebrais poderem ter como resultado a inconsciência é que as capacidades para pensamento, sensação e experiência, em vez de residirem numa mente imaterial, têm, em vez disso, bases categoriais que repousam em circuitos neurais complexos (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.118).

⁴⁷"Given the conclusion that humans do not have immaterial minds, any appeal to the idea of libertarian free will needs to show that any analysis offered – involving, for example, the idea of agent causation – is compatible with the mind's being a material substance" (TOOLEY, 2019, p.17).

⁴⁸"If, however, one adopts such an approach, then it seems that all that one has when an action is freely done, in the libertarian sense, is that there is some uncaused mental state of the agent that causally gives rise to the relevant behavior, and why freedom, thus understood, should be thought valuable, is far from clear" (TOOLEY, 2021a).

Portanto, Tooley subscreve que os estados cerebrais complexos provavelmente seriam *causalmente necessários* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.120), tanto para estados mais simples de consciência quanto para aqueles mais sofisticados: os pensamentos. Conseqüentemente, haveria importantes evidências empíricas apontando para *leis causais* que regeriam a relação entre os “estados de coisas neurológicos complexos” e os estados mentais sofisticados. Deste modo, supondo que esta *causalidade necessária* seja verdadeira e seja estendida a todos os pensamentos, crenças, preferências e estados de consciência, seguir-se-ia ser duvidosa a existência de mentes imateriais. E isso seria um problema para os proponentes do livre arbítrio libertário, os quais defenderiam, como vimos, a posição de que a liberdade dependeria da existência de estados de mente não causais; os quais, por sua vez, seriam propriedade de um eu substancial e livre.

Podemos afirmar que a posição tooleyana se aproximaria da concepção materialista causal da natureza da mente de Armstrong. Em sua obra *A Materialist Theory of the Mind*, ele defende a tese de que a mente seria idêntica ao cérebro, enquanto sistema nervoso central (cf. GOLDMAN, 1969, p.812). Em outras palavras: os estados mentais seriam estados físico-químicos do cérebro. A esta teoria reducionista da mente deu-se o nome de *materialismo dos estados centrais* (*central-states materialism*). Contudo, ao contrário do materialismo behaviorista, que sustentaria serem os processos mentais apenas meros atos externos, fazendo da mente apenas “o corpo em ação”, Armstrong propunha uma espécie de natureza interna dos estados mentais. Assim, haveria uma relação de causalidade entre tais estados mentais e os comportamentos. Por conseguinte, haveria uma distinção entre o comportamento propriamente dito e a causa interna do comportamento.

No entanto, Tooley demonstraria mudar de posição, não mais defendendo que os estados mentais e os processos psicológicos fossem meramente idênticos aos processos cerebrais. Tal posição reducionista afirmaria inexistir propriedades fenomênicas irreduzíveis; todas as propriedades da mente humana seriam, portanto, redutíveis a entidades, propriedades e relações físicas. Além disso, também outros filósofos divergem dessa posição, uma vez que reconhecem existir na experiência humana propriedades fenomênicas ou qualitativas, como cores, cheiros, sabores etc. Portanto, essas propriedades não poderiam ser reduzidas a fenômenos meramente físicos, embora *dependeriam* “causalmente de processos e estruturas puramente físicas, neurológicas”.

Se esta [...] perspectiva estiver correta, há um *sentido* em que a mente humana pode ser idêntica ao cérebro, mas, nesse caso, o cérebro inclui capacidades – como dar origem a experiências com propriedades

fenomênicas, assim como a pensamentos e sentimentos – que não podem ser reduzidos aos elementos da física (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.120 - destaque nosso].

Em vista disso, Tooley parece defender a noção de *superveniência* em relação ao problema da mente humana, contrapondo-se a tese de que exista mentes imateriais. Alguns filósofos da mente aceitam como bem-sucedida aquela concepção de superveniência caracterizada por uma neutralidade no que se refere à redução. A razão dessa aceitação estaria na possibilidade que ela abriria de distinguir os estados fenomênicos dos estados físicos, sem a necessidade de defender a existência de duas entidades ontologicamente independentes. Assim, uma noção neutra de superveniência criaria as condições para se “sustentar que estados mentais, mesmo que não sejam redutíveis a estados físicos, são, no entanto, ontologicamente dependentes deste último” (TOOLEY, 1999, p.viii).

Podemos, assim, definir a noção de superveniência como a relação (cf. KIM, 1993, p.139-140) de dependência ou causalidade entre um certo conjunto de *propriedades de base* com outro conjunto de *propriedades supervenientes*. Contudo, estas não seriam *redutíveis* àquelas. Por exemplo, as propriedades físicas de base (processos cerebrais etc.), também conhecidas por *propriedades subvenientes*, estariam de algum modo, intrínseca e indiscernivelmente, ligadas às propriedades fenomênicas ou qualitativas.

Em suma: as propriedades subjetivas seriam propriedades irredutíveis do cérebro, que interagiriam causalmente com o mundo físico. A este tipo de teoria da mente dar-se-ia o nome de *interacionismo*, que seria, na verdade, um tipo de dualismo fraco, distinto, portanto, do dualismo de substância.

Parece-me dizer que há propriedades, como eu digo, que estão além e acima daquelas que os físicos reconhecem. Agora, isso causa problemas reais, porque se essas propriedades têm efeito causal [...], se elas fazem a diferença para o nosso comportamento, então parece que temos que bater em torno do material fundamentalista da física, [...] e os físicos em geral não vão estar muito feliz com tal [...] Discordo de materialistas e pessoas que são fisicalistas em filosofia. Eu acho que há estes - este material extra. Há consciência, que é muito misterioso. Eu acho que a consciência existe e que envolve conhecimento direto ou consciência direta com essas propriedades que não são razoáveis para a física (TOOLEY, 2021b - tradução nossa)⁴⁹.

⁴⁹“It seems to me, to tell one that there are properties, as I say, which are over and above the ones that physicists recognize. Now, this causes real problems because if those properties have causal oomph [...], If they make a difference to our behavior then it looks like we have to bump around the fundamentalist stuff of physics, [...] and physicists on the whole are not going to be too happy with such [...] I disagree with materialists and people who are physicalists in philosophy. I think there are these – this extra stuff. There’s consciousness,

Contudo, o interacionismo seria visto como uma posição problemática pela maioria dos físicos, uma vez que violaria as leis da física, especialmente, o princípio do fechamento físico causal (cf. ROBINSON, 2020). O motivo dessa violação estaria no fato de, dado o caráter determinístico das leis físicas, haveria a impossibilidade de sobredeterminação causal mental-física. Ou seja: no mundo físico não haveria espaço para agência de eventos não-físicos. O próprio Tooley reconhece o caráter problemático dessa concepção, não obstante a adote. No entanto, tem a esperança de que no futuro a ciência descubra a origem e dinâmica da causalidade entre o mental e o físico.

De qualquer forma, o recurso à já mencionada noção filosófica da superveniência seria uma forma de escapar da solução dualista do problema mente/corpo, sem desconsiderar os elementos qualitativos da experiência humana. Como exposto em seu artigo *Causation and supervenience*, Tooley levanta a questão da dificuldade intrínseca à relação entre os estados cerebrais e dessas propriedades qualitativas da experiência humana. E ao tratar do problema da causalidade, conclui que as posições que defendem a “redução fiscalista da causalidade” parecem problemáticas.

Uma terceira dificuldade diz respeito à relação entre os estados cerebrais e as propriedades das experiências, ou entre pensamentos e decisões e ação subsequente. Assim, muitos filósofos sustentam que as propriedades fenomenais qualitativas das experiências não podem ser reduzidas a propriedades fiscalistas não emergentes. Mas, se isso estiver certo, é plausível que alguma quantidade seja conservada quando um evento cerebral dá origem a uma experiência, ou que haja uma transferência de energia e/ou momentum das partículas fundamentais da física para estados de coisas envolvendo qualia? Ou é plausível que, quando um pensamento resulta em comportamento, alguma quantidade conservada tenha sido transmitida do pensamento para o cérebro? Se essas suposições não são plausíveis, então qualquer identificação de causalidade com relações fiscalistas pressupõe a alegação altamente controversa de que a mente não envolve outras propriedades além daquelas que são redutíveis às propriedades e relações que entram nas teorias da física. [...] Em vista dos pontos acima, as perspectivas de uma redução fiscalista da causalidade não parecem brilhantes (TOOLEY, 2003, p.419 - tradução nossa)⁵⁰.

that's pretty mysterious. I think consciousness exists and that involves direct acquaintance or direct awareness with these properties that are not reasonable to physics” (TOOLEY, 2021b).

⁵⁰“A third difficulty concerns the relation between brain states and the properties of experiences, or between thoughts and decisions and subsequent action. Thus, many philosophers hold that the phenomenal, qualitative properties of experiences cannot be reduced to non-emergent physicalistic properties. But if this is right, is it plausible that some quantity is conserved when a brain event gives rise to an experience, or that there is a transference of energy and/or momentum from the fundamental particles of physics to states of affairs involving qualia? Or is it plausible that when a thought results in behaviour, some conserved quantity was transmitted from the thought to the brain? If these suppositions are not plausible, then any identification of causation with physicalistic relations presupposes the highly controversial claim that the mind involves no properties other than those that are reducible to the properties and relations that enter into theories in physics.

3.3.4 Liberdade e determinismo causal da perspectiva de Tooley

Mas o que Tooley pensa sobre as noções de liberdade e de causalidade? No curso de introdução à ética da Universidade do Colorado, ele coloca a seguinte questão: “estamos justificados em acreditar que somos realmente livres, ou será que todo o comportamento humano é completamente determinado, de modo que ninguém pode fazer outra coisa senão o que de fato faz?”⁵¹. Nessa questão está posto o clássico problema ligado à relação entre a liberdade, a causalidade e o determinismo. Como vimos anteriormente, para Plantinga uma ação humana significativa não poderia ser determinada por uma causa exterior ao próprio agente.

Embora Tooley não veja nenhum problema na alegação libertarista de que uma ação para ser considerada livre não possa ter uma causa externa, não considera essa condição uma *condição suficiente*. Contudo, a ação não poderia ser causada aleatoriamente, o que seria um absurdo. Assim, com o fim de fugir da aleatoriedade, os libertaristas atribuiriam o poder causal ao agente. Mas ainda aqui parece haver problemas quanto à causalidade, mais especificamente, quanto à causação mental. Por esta razão, Tooley enfatiza a importância do conceito de causalidade para se lidar com a questão da liberdade.

Assim, embora o requisito de que, para ser livre no sentido libertário, uma ação não tenha qualquer causa que se encontre fora do agente não seja problemático, esta obviamente não é uma condição suficiente, uma vez que esta condição seria satisfeita se o comportamento em questão fosse causado por eventos aleatórios dentro do agente. Portanto, é preciso acrescentar que o agente é, em certo sentido, a causa da ação. Mas como a causalidade em questão deve ser entendida? Os relatos atuais da metafísica da causalidade tipicamente tratam as causas como estados de coisas. Se, no entanto, alguém adota tal abordagem, então parece que tudo o que se tem quando uma ação é feita livremente, no sentido libertário é que existe algum estado mental não causado do agente que causalmente dá origem ao comportamento relevante (TOOLEY, 2021a)⁵².

[...]. *In view of the above points, the prospects for a physicalistic reduction of causation do not appear bright*” (TOOLEY, 2003, p.419).

⁵¹ “Are we justified in believing that we are really free, or is it perhaps the case that all human behavior is completely determined, so that no one can ever do anything other than what he or she in fact does do?” (disponível em: <https://spot.colorado.edu/~tooley/Lecture2.html>).

⁵² “Thus, while the requirement that, in order to be free in the libertarian sense, an action not have any cause that lies outside the agent is unproblematic, this is obviously not a sufficient condition, since this condition would be satisfied if the behavior in question were caused by random events within the agent. So one needs to add that the agent is, in some sense, the cause of the action. But how is the causation in question to be understood? Present accounts of the metaphysics of causation typically treat causes as states of affairs. If, however, one adopts such an approach, then it seems that all that one has when an action is freely done, in the libertarian sense, is that there is some uncaused mental state of the agent that causally gives rise to the relevant behavior” (TOOLEY, 2021a).

Mas o que seria a causalidade? Pode-se afirmar que a causalidade diz respeito a relação que acontece entre eventos. Nesta relação dar-se-ia a ocorrência de um evento precipitado por outro, sendo o primeiro proveniente do segundo. Em outras palavras: o primeiro seriam um efeito e o segunda a causa na relação. Daí porque tal relação ser chamada de relação causal. Contudo, como vimos, podemos dizer que há três tipos de causalidade ou causação, de acordo com a metafísica da causalidade. Craig as sintetiza da seguinte forma (2018, p.234). A primeira seria a *causação evento-evento*, ou seja: um evento desencadearia outro evento. A segunda seria a *causação agente-evento*, na qual um agente causaria um evento. Aqui se apresenta o problema da causação mental. E, finalmente, a *causação estado-estado*, onde um estado de coisas produziria outro estado de coisas. Tooley afirma que a causação agente-evento que pressupõe estados mentais não causados, mas que, por sua vez, têm poder causal, envolve problemas. Alguns filósofos procuram, através do conceito de agência, propor uma explicação para a causalidade, assumindo que um dado evento apenas seria causado por um agente. No entanto, eles parecem não solucionar entraves que esta posição apresenta, tornando-se passível de objeções.

Uma objeção familiar a esse tipo de relato é que ele tem a consequência inaceitável de que um evento só tem uma causa se houver algum agente que tenha causado o evento ou pudesse tê-lo evitado. Mas se interpretarmos 'fazendo *p*, poderíamos realizar *q*' como significando apenas que 'se fizéssemos *p*, então gerariamos *q*', então não significa que nós, ou qualquer outra pessoa, realmente tenha o poder para fazer *p*, e assim o reino da causalidade pode se estender muito além do alcance real dos agentes (SOSA; TOOLEY, 1993, p.16 - Tradução nossa).⁵³

Assim, além de caracterizar a causalidade como algo mais abrangente do que o poder causal de um agente, coloca-se aqui o problema da questionável possibilidade da relação lógica entre “existências distintas”. Esse problema estaria relacionado “a existência de conexões lógicas entre estados de coisas que são distintos no sentido muito forte de ocupar diferentes localizações espaço-temporais” (TOOLEY, 2021d)⁵⁴.

Podemos, assim, sintetizar a posição de Tooley quanto ao problema do livre arbítrio em alguns pontos:

⁵³“One familiar objection to this type of account is that it has the unacceptable consequence that an event has a cause only if there is some agent who either brought about the event or could have prevented it. But if we interpret 'by doing *p* we could bring about *q*' as meaning only that 'if we were to do *p*, we would thus bring about *q*', then it does not imply that we, or anyone else, actually has the power to do *p*, and so the reign of causation can extend far beyond the actual reach of agents” (SOSA; TOOLEY, 1993, p.16).

⁵⁴“The existence of logical connections between states of affairs that are distinct in the very strong sense of occupying different spatiotemporal locations” (TOOLEY, 2021d).

1. No que diz respeito a liberdade humana, a causalidade não implicaria em determinação. O fato de uma ação livre ser *causada* não significa dizer que é necessariamente *determinada*. Tooley sustentou essa posição ao fazer objeção a condição de indeterminação externa da ação humana defendida por Plantinga. No entanto, a concepção tooleyana considera a noção do livre arbítrio libertária filosoficamente implausível, posto que não haveria uma teoria explicativa aceitável a seu favor.

2. O livre arbítrio não seria uma condição necessária à personalidade humana. Certamente que uma das notas características da pessoa seria a capacidade de ação, ou seja, a agência. Contudo, essa agência humana não exigiria o livre arbítrio. Goodman afirma que, de acordo com a concepção de pessoa de Tooley, se o “determinismo universal” fosse verdadeiro, não haveria nenhuma possibilidade de o ser humano possuir livre arbítrio, num sentido libertário (cf. GOODMAN, 2005). Contudo, Tooley apenas suponha essa implicação para fins de argumentação. De qualquer forma, para ele o que caracterizaria a pessoa não seria a posse do livre arbítrio, mas a autoconsciência. Aqui algumas questões importantes se colocam: como uma pessoa enquanto capaz de ação poderia agir livremente se não houvesse a possibilidade de executar ou deixar de executar uma certa ação? Em outras palavras: como um agente seria livre caso não tivesse livre arbítrio? Como é possível atribuir responsabilidade moral ao agente que não fosse dotado da capacidade de escolher livremente?

4 DEFESA DO LIBERTARIANISMO POSSÍVEL DE PLANTINGA

Este capítulo será uma tentativa de defender a seguinte hipótese: a concepção libertista de Alvin Plantinga é filosoficamente plausível para o estabelecimento de um discurso moral acerca da liberdade da ação. Sendo assim, o argumento tooleyano não teria invalidado a Defesa do Livre Arbítrio, no que ela se propôs no contexto do debate sobre a coerência do teísmo. Primeiro: tentarei apresentar a posição plantinganiana quanto à epistemologia da crença em Deus, enquanto criador de agentes humanos dotados de livre arbítrio libertário. O tratamento da crença em Deus é fundamental nesta pesquisa, uma vez que Deus seria a condição de possibilidade do livre arbítrio libertário. Segundo: esclarecerei o conceito de liberdade de Plantinga, a partir da análise de alguns dos seus aspectos. Terceiro: tentarei demonstrar que a noção de liberdade libertária de Plantinga não implica em aleatoriedade no que diz respeito à origem das ações humanas.

4.1 POSIÇÃO EPISTEMOLÓGICA DE PLANTINGA SOBRE A CRENÇA EM DEUS

4.1.1 Uma posição externalista

Respectivamente, as posições epistemológicas de Plantinga e Tooley são diametralmente opostas. Ambos se situam em pontos antitéticos do debate sobre a epistemologia das crenças. Plantinga sustenta uma concepção externalista e Tooley, uma concepção internalista. Tal diferença de abordagem epistemológica é de grande valor, especialmente, no que diz respeito a crença em Deus. Neste ponto apresentaremos sinteticamente o que vem a ser o externalismo e o internalismo epistemológicos.

Conforme a epistemologia contemporânea, o externalista compreende o conhecimento de modo distinto do internalista. A posição padrão clássica de conhecimento diz que o conhecimento resultaria de crenças verdadeiras justificadas. Portanto, haveria três condições epistemológicas necessárias para o conhecimento: a crença, enquanto estado mental, a veracidade dessa crença, enquanto valor de verdade; e a justificação epistemológica. Assim, o problema da justificação epistemológica seria tratado de um *ponto de vista subjetivo* (cf. O'BRIEN, 2013, p.172-174). Ou seja: a crença do sujeito cognoscente deveria ser validada racionalmente, a partir de provas. Eis aqui o internalismo epistemológico, ligado ao

fundacionalismo tradicional, que defende que o conhecimento resulta de crenças verdadeiras justificadas, a partir de outras crenças que lhes servem de base.

Contudo, o externalista põem em questão a suficiência destas condições epistêmicas do internalismo. A perspectiva externalista requer a avaliação objetiva do processo de conhecimento. Deste ponto de vista, o propósito da verificação de crenças seria concentrar-se “na questão objectiva de averiguar se o nosso pensamento é fiável”. Assim, a noção de fiabilidade epistêmica diria respeito à verificação probabilística de crenças verdadeiras que geram conhecimento. Deste modo, haveria para alguns externalistas uma reivindicação por processos ou métodos fiáveis, que possibilitassem a aquisição de crenças verdadeiras e, por conseguinte, do conhecimento.

Portanto, a justificação não dependeria do processo de reflexão do indivíduo cuja crença está em questão, mas de aspectos que lhes seriam externos. Não obstante Plantinga seja externalista, ele julga a fiabilidade epistêmica insuficiente para o conhecimento: “Um externalista poderia admitir que a fiabilidade não é, só por si, suficiente para o conhecimento, e que é preciso dizer algo mais acerca do que a distingue da crença verdadeira. Esta é a posição adoptada por Plantinga” (O’BRIEN, 2013, p.188).

4.1.2 Crítica internalista

Como já foi mencionado, a perspectiva epistemológica de Plantinga é externalista. Conforme sua posição, haveria a necessidade epistemológica de que o conhecimento verdadeiro fosse garantido *também* fiabilisticamente. Aqui é necessário ter em mente que externalistas e internalistas usam a noção de fiabilidade, embora que de formas distintas. Em outras palavras: para Plantinga, uma crença seria reconhecidamente conhecimento, se houvesse uma *garantia epistêmica*, que estabelecesse claramente a distinção entre conhecimento e crença verdadeira, acrescentando mais uma condição necessária ao conhecimento. A razão desta exigência epistêmica estaria no fato de uma crença poder ser verdadeira por uma mera coincidência. Contudo, o conhecimento requereria validação epistêmica e mecanismos funcionando adequadamente. Esta garantia teria como fonte algo externo ao agente cognitivo, não dependendo de sua reflexão o endosso epistemológico das crenças. Ou seja: enquanto a justificação externalista seria não-inferencial, a internalista seria inferencial. Veremos mais à frente a noção plantingiana de garantia epistêmica.

Como vimos anteriormente, para Plantinga, a noção de fiabilidade epistêmica não seria uma condição suficiente para o conhecimento. Mas por quê? Conforme O’Brien, uma

das razões estaria no fato de existirem crenças verdadeiras adquiridas por processos fiáveis, tendo, contudo, a sorte (cf. O'BRIEN, 2013, p.188) um papel fundamental nessa aquisição epistêmica. No entanto, essas crenças não implicariam conhecimento, uma vez que não seria possível conhecer através da mera sorte. Suponhamos que um indivíduo ao assistir a transmissão do sorteio da loteria, embora não tenha jogado, acerte antecipadamente todas as bolas numeradas. Todos à sua volta ficam surpresos com o fato de que ele acertou os números. Contudo, seus acertos foram aleatórios; logo, não constituindo conhecimento.

Porém, O'Brien, ao expor os limites da abordagem externalista, contesta a tese básica dessa posição epistemológica. Ele questiona: será mesmo que uma crença acidentalmente verdadeira não pode constituir conhecimento? Plantinga teria razão ao dizer que “o conhecimento não pode ser uma questão de sorte”? Para O'Brien, outro problema é que o externalismo infringiria a ligação existente entre conhecimento e “ação racionalmente motivada” (O'BRIEN, 2013, p.186-187).

Deste modo, os críticos afirmam que o externalista assumiria uma posição que não implicaria na orientação racional da ação, assim, desconsiderando que nossas ações decorreriam daquilo que conhecemos. Em outra palavra: desconsiderando a instância interna. Tal desconsideração resultaria do fato de o externalista requerer que o agente cognoscente tenha validação epistêmica proveniente de uma *instância externa* ao seu processo cognitivo. Essa instância garantiria o caráter epistemológico de certas crenças verdadeiras. Ou seja: essas crenças constituiriam conhecimento.

Tooley afirma que a abordagem externalista de Plantinga do conhecimento não foi bem-sucedida. Isto porque não foi capaz de impugnar as posições epistemológicas rivais, tanto externalistas quanto internalistas.

As abordagens do conceito de conhecimento ou são internalistas, defendendo que uma pessoa que sabe uma proposição tem de ter acesso a estados de coisas, incluindo outras crenças justificadas, que sirvam de justificção de crença, ou são externalistas, negando que o acesso aos estados de coisas justificativos seja necessário para o conhecimento. A abordagem de Plantinga é externalista. Para defende-la, portanto, precisa mostrar que as abordagens externalistas alternativas, assim como as internalistas, não são sólidas. Penso que ele não fez qualquer uma dessas coisas (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.223).

A partir dessa afirmação, Tooley defende que o procedimento epistemológico plantinganiano, que usa a noção de garantia, com o qual ele tenta defender de forma indireta o teísmo, seria insatisfatório. A razão disso estaria no fato de não distinguir adequadamente dois aspectos que compõem seu argumento. Quais seriam esses aspectos? O primeiro, diria

respeito ao critério de justificação de uma crença; o segundo, corresponderia ao tipo de *acréscimo* necessário a uma crença verdadeira justificada, gerando uma analítica do conhecimento, que não fosse anulada pelas objeções de Gettier. Por outro lado, o argumento epistemológico de Plantinga seria *contraintuitivo* em suas consequências por duas razões. Uma seria que sua posição epistemológica de garantia e conhecimento faria com que indivíduos gerados meramente por processos naturais “não poderia ter *qualquer conhecimento*”. A outra seria que suas objeções à posição internista não seriam sólidas. Melhor dizendo: seu argumento não demonstraria que “a justificação não é uma questão interna, mas antes que o conhecimento exige o gênero correto de conexão entre o que justifica a crença verdadeira e o que faz a crença verdadeira” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.224).

4.1.3 O problema da justificação epistemológica

Plantinga ao propor aquilo que ele denominou garantia epistêmica, faz críticas às abordagens epistemológicas tradicionais. Para ele tanto o evidencialismo, o fundacionalismo e o deontologismo clássico seriam insuficientes enquanto teoria epistemológica.

4.1.3.1 Evidencialismo clássico

O evidencialismo está relacionado à *justificação* na perspectiva epistemológica conhecida como funcionalista clássica. Podemos dizer que a justificação epistemológica seria a validação inferencial de uma determinada crença. Neste ponto trataremos do que seria o evidencialismo clássico, tendo em vista o debate entre Tooley e Plantinga, no que diz respeito às crenças teístas.

Em termos gerais, o evidencialismo defende que recai sobre o agente cognitivo o dever de munir-se de evidências que fundamentem suas crenças. Aplicando a noção evidencialista ao problema da razoabilidade das crenças cristãs ou do teísmo, Plantinga define o evidencialismo como: “A perspectiva de que a crença em Deus só é racionalmente justificável ou aceitável se houver *boas evidências* a seu favor, em que boas evidências seriam argumentos baseados em outras proposições que conhecemos” (PLANTINGA, 2018a, p.94). Aqui está o que ele chama de “evidencialismo com respeito à crença em Deus”. Uma das dificuldades dessa posição epistemológica diz respeito ao problema da regressão infinita. Ou seja: as proposições utilizadas como evidências para dar suporte a outras proposições exigiriam também evidências *ad infinitum*.

Tooley posiciona-se entre aqueles filósofos que defendem o evidencialismo como a melhor análise do conhecimento. Para ele, uma proposição para que seja verdadeira requer estar amparada por indícios positivos a seu favor. Caso contrário, deve ser considerada “provavelmente falsa” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.117), uma vez que não estaria inferencialmente justificada. Essa é a abordagem epistemológica que ele aplica à crença na existência de Deus, numa tentativa de impugná-la. Conforme sua compreensão, decorreria disso a conclusão de que o ateísmo seria a melhor posição de partida (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.111), haja vista não haver indícios comprobatórios da crença na existência de Deus. Essa conclusão lhe pareceria uma “conclusão bem mais modesta”, embora seja absolutamente controversa, como veremos mais adiante.

Assim, na concepção tooleyana não haveria razoabilidade, nem em crer em Deus, nem tampouco em suspender a crença em torno deste debate. A razão disso seria a “ausência de indícios positivos em favor da existência de Deus”.

Aqui é importante colocar algumas questões fundamentais quanto à justificação racional, que requer a apresentação de indícios positivos em favor de uma determinada crença: é possível estender tal exigência epistemológica de indícios às crenças em geral? Todos os agentes cognoscitivos devem necessariamente fornecer as evidências nas quais amparam suas crenças? É possível sempre dar as razões fundamentais de nossas crenças verdadeiras? Todas as afirmações podem ser comprovadas através de indícios proposicionais?

Plantinga afirma que a exigência evidencialista, que estabelece a necessidade de fundamentar uma proposição ou crença em evidências, teve seu início com Locke. Ele seria a fonte da tradição evidencialista. De acordo com Locke uma crença apenas deveria ser aceita como verdadeira se passasse numa espécie de um teste epistemológico. O teste consistiria em verificar se a crença seria provável, tendo por alicerce proposições aceitas pelo agente cognoscitivo como verdadeiras. Ou seja: a aceitabilidade de uma crença dependeria apresentação de indícios positivos a seu favor. No caso da crença teísta, por exemplo, mesmo não sendo ela empiricamente comprovável, seria necessário demonstrar proposicionalmente sua *aceitabilidade racional*, de acordo com o evidencialismo clássico lockeano.

A origem - pelo menos, a origem próxima - dessa ideia encontra-se na obra de Locke [...]. Uma crença é aceitável, afirma ele, apenas se for ela mesma certa, ou se for provável (ou seja, mais provável do que improvável) com base em proposições que são certas para mim. A crença cristã, como é claro, não é certa para mim: não é autoevidente, não é incorrigível e não é um produto dos sentidos. Logo, para que ela seja aceitável, tem de ser provável com respeito a proposições desses gêneros. Locke não se pergunta explicitamente, pelo que sei, se tenho de conhecer ou acreditar que a crença é provável deste modo para que seja aceitável para mim; penso que ele

pressupõe que sim. Locke entende a questão da perspectiva da aplicação de um teste: temos contato com certa crença e passamos então a investigar se ela é provável com respeito ao que é certo para nós, a fim de determinarmos se ela é aceitável para nós. Então, só a aceitaremos se virmos ou acreditarmos que ela passa nesse teste (PLANTINGA, 2018a, p.104-105).

Contudo, para Plantinga, deve-se questionar o porquê de se aceitar a relação entre justificção racional e o evidencialismo. No que diz respeito a crença cristã, ele diz não haver razão para se exigir dela argumentos ou evidências proposicionais. Até porque da ausência de indícios positivos em favor da existência de algo, não se segue que este algo não exista, como próprio Tooley, surpreendentemente, parece reconhecer. Tooley afirma que um argumento, que sustente que a existência de algo é improvável, apenas por não ter evidências favoráveis, não seria sólido (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.112). Assim, da perspectiva plantinganiana, um crente estaria justificado mesmo que suas crenças teístas não estivessem alicerçadas proposicionalmente.

Vou concluir que, na verdade, não há razão alguma para pensar que a crença cristã exige argumentos ou evidências proposicionais para que seja justificada. Os cristãos — até ou principalmente os cristãos com uma boa educação, contemporâneos e culturalmente atentos — podem ter justificção, como argumentarei, mesmo que suas crenças não se baseiem em argumentos ou evidências, mesmo que não estejam cientes de quaisquer bons argumentos a favor delas e mesmo que, de fato, não existam tais argumentos (PLANTINGA, 2018a, p.115).

4.1.3.2 Fundacionalismo clássico

Uma questão fundamental em relação a crença teísta e, mais especificamente, à crença cristã, é a questão *de jure*. Tal questão teria sua origem naquilo que é denominado de fundacionalismo clássico (cf. PLANTINGA, 2018a, p. 91), o qual se preocupa com o problema da ligação entre justificção e evidencialismo. Portanto, a questão *de jure* teria como objeto de preocupação a possibilidade da justificção da crença teísta.

Mas como podemos definir o fundacionalismo clássico? Plantinga define como aquela posição que defende que uma crença verdadeira se sustentaria sobre outras crenças evidenciais. Em outras palavras: “A noção crucial aqui é a de acreditar em uma proposição com base nas evidências fornecidas por outras” (PLANTINGA, 2018a, p.105). Assim, o conhecimento teria uma “estrutura noética apropriada”, envolvendo o agente cognoscente, crenças e proposições. Portanto, uma versão abrangente de fundacionalismo clássico estabeleceria as características de uma crença epistemologicamente aceitável.

Uma crença é aceitável para uma pessoa se (e somente se) for apropriadamente básica (ou seja, autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos dessa pessoa), ou se ela tiver essa crença evidencialmente, com base nas evidências fornecidas por proposições que sejam aceitáveis e que a sustentem dedutiva, indutiva ou abduktivamente (PLANTINGA, 2018a, p.107).

Contudo, para Plantinga tal posição epistemológica associada ao *evidencialismo* enfrentaria problemas insuperáveis. Embora ela tenha uma aceitação hegemônica ao longo da história, alguns filósofos contemporâneos divergiram dela. Deste modo, para Plantinga, um dos problemas do fundacionalismo clássico, do qual Tooley é representante, seria a *incoerência autorreferente* (cf. PLANTINGA, 2018a, p.115). A razão dessa incoerência estaria no fato de o fundacionalista estipular um padrão de crença justificada que ele mesmo não seguiria. Ou seja: a própria tese fundacionalista de justificação epistêmica não cumpriria os requisitos do fundacionalismo clássico.

Os fundacionalistas clássicos sustentariam, conforme a imagem clássica de justificação, duas condições epistêmicas alternativas. Tais condições seriam necessárias para que um agente cognoscitivo cumprisse seu dever epistêmico. Em outras palavras: satisfazer essas condições epistemológicas seria prova de que o indivíduo estaria sendo racional. Assim, um sujeito cognoscente *S* estaria justificado em acreditar que *p* se somente se *ou*

- (1) *p* é apropriadamente básica para *S*, ou seja, autoevidente, incorrigível ou lockianamente evidente aos sentidos de *S*, *ou*
- (2) *S* acredita em *p* com base evidencial em proposições que são apropriadamente básicas e que sustentam evidencialmente *p* de modo dedutivo, indutivo ou abduutivo (PLANTINGA, 2018a, p.116).

Para Plantinga, no entanto, a imagem clássica de justificação de crenças não seria, segundo o próprio critério fundacionalista, *apropriadamente básica*, como exige que as demais crenças o sejam. Mas onde estaria, mais especificamente, o problema quanto à sua incoerência autorreferente? Estaria no fato de o próprio fundacionalista ser incapaz de fornecer os exigidos *bons argumentos lógicos* em prol da teoria clássica de justificação. Mas também em razão da impossibilidade de formular as “proposições apropriadamente básicas que sustentem a (IC)”⁵⁵ (PLANTINGA, 2018a, p.117). Logo, se as teses do fundacionalismo tradicional - conjugadas à imagem clássica de justificação - fossem verdadeiras, grande parte de nossas crenças seria irracional, conforme Plantinga sustenta em *Reason and belief in God*.

Devemos observar primeiro que se esta tese, e a tese fundacionalista correlativa de que uma proposição é racionalmente aceitável apenas se

⁵⁵ Refere-se à expressão “imagem clássica de Justificação” utilizada por Plantinga.

decorre ou é provável com respeito ao que é propriamente básico - se essas afirmações são verdadeiras, então enormes quantidades do que todos nós, na verdade, acreditamos são irracionais. Uma lição crucial a ser aprendida com o desenvolvimento da filosofia moderna – de Descartes a Hume - é exatamente esta: em relação a proposições que são evidentes e incorrigíveis, a maioria das crenças que formam o estoque da vida cotidiana comum não são prováveis - de qualquer forma, não há razão para pensar que sejam prováveis (PLANTINGA, 1983, p.59 - tradução nossa)⁵⁶.

Contudo, deve-se evitar concluir que Plantinga não concorde com a necessidade de um agente cognoscente cumprir o dever epistêmico. Pelo contrário, para ele, haveria sim deveres epistêmicos legítimos. Porém, sua objeção seria ao dever epistêmico de adequar as crenças à imagem clássica de justificação (cf. PLANTINGA, 2018a, p.120). Deste modo, Plantinga propõe uma *nova versão de fundacionalismo*, por duas razões. Primeiro: o fundacionalismo clássico, conforme vimos, enfrentaria problemas insuperáveis (cf. PLANTINGA, 2018a, p.91); segundo: a imagem clássica de justificação seria falsa, por conseguinte, ambos (FC⁵⁷ e ICJ) deveriam ser rejeitados. Para ele não seria correto aplicar essas concepções epistemológicas às crenças teístas, assim como não é aplicada às muitas outras crenças cotidianas. Isto porque, uma variedade importante de nossas crenças não estaria justificada nesses moldes clássicos de justificação (cf. PLANTINGA, 2018a, p.119-121). Alguns exemplos dessas crenças não proposicionalmente justificadas seriam: a de que existem objetos externos como árvores e a de que existem pessoas distintas de mim.

Podemos afirmar que o fundacionalismo plantinganiano é, *com as devidas modificações*, semelhante ao fundacionalismo aristotélico. Por exemplo: Aristóteles nos *Analíticos Posteriores* sustentava que nem todo conhecimento seria *demonstrável* (ARISTÓTELES, *Analíticos posteriores*, I.3, 5-20, in *Órganon*). Para ele, existiriam dois grupos de pensadores divergentes quanto às condições do conhecimento. O primeiro sustentaria que, em razão da impossibilidade de se “conhecer as premissas primárias” de um argumento sobre algo, não haveria conhecimento. A causa deste ceticismo epistemológico seria que, uma vez não sendo possível conhecer as proposições básicas, também não seria possível verificar a veracidade das inferências delas provenientes. O segundo grupo defenderia que o conhecimento só ocorreria se fosse garantido por demonstração.

⁵⁶“We should note first that if this thesis, and the correlative foundationalist thesis that a proposition is rationally acceptable only if it follows from or is probable with respect to what is properly basic —if these claims are true, then enormous quantities of what we all in fact believe are irrational. One crucial lesson to be learned from the development of modern philosophy —Descartes through Hume, roughly —is just this: relative to propositions that are self evident and incorrigible, most of the beliefs that form the stock in trade of ordinary everyday life are not probable —at any rate there is no reason to think they are probable” (PLANTINGA, 1983, p.59).

⁵⁷ FC refere-se ao fundacionalismo clássico e ICJ, a imagem clássica de justificação.

Consequentemente, para esses pensadores tal garantia demonstrativa do conhecimento seria possível. Porém, na concepção aristotélica ambas concepções epistemológicas seriam equivocadas, pois “nem todo conhecimento é de natureza demonstrativa. O conhecimento das premissas imediatas não é demonstrativo”.

Plantinga, portanto, não negou por completo o fundacionalismo, como outros filósofos. Sua objeção à versão clássica de fundacionalismo apenas se concentrava no caráter restritivo daquelas crenças que receberiam o status epistêmico de crenças básicas. Ao elaborar uma teoria da *crença garantida*, Plantinga propõe que a crença em Deus pertenceria “aos fundamentos da nossa estrutura noética humana” (HOITENGA, 2000, p. 220-221 - tradução nossa)⁵⁸. Assim fazendo, teria elevado a crença teísta ao mesmo patamar epistemológico das demais crenças aceitas como básicas. Ora, o fato de uma crença ser epistemologicamente básica, faz com que não seja necessária uma demonstração evidencial em seu favor. Assim sendo, a crença em Deus, conforme Plantinga, seria básica nestes termos.

Contudo, ao analisar criticamente a posição tooleyana acerca da crença em Deus, Plantinga não propõe que o teísmo seja sua posição de partida (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.196-197). Assim o faz em contrapartida ao posicionamento de Tooley. Para este, posto que probabilisticamente a existência de Deus seja muito pequena, a *posição racional* ou *correta* quanto à esta questão seria o ateísmo. Essa conclusão estaria amparada na ausência de indícios. No entanto, Plantinga ao divergir dessa conclusão, defende que na verdade em termos argumentativos haveria *boas razões* em favor, tanto do ateísmo quanto do teísmo, como posições de partida (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.201). Ou seja: assumir que a posição correta, quanto à verdade da existência de Deus, seja o ateísmo, seria um equívoco. Mas por quê? Porque não teríamos as condições cognitivas necessárias para chegarmos as probabilidades intrínsecas em torno das crenças teístas.

Outro problema estaria relacionado com a teoria da justificação. Uma vez que a justificação proposta por Tooley baseia-se em indícios, seria possível que uma determinada crença fosse falsa (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.207), mesmo satisfazendo essa exigência relacionada à responsabilidade epistêmica. Consequentemente, poderíamos concluir que uma crença, ainda que justificada, não garantiria sua veracidade.

Podemos dizer que há, pelo menos mais dois problemas no argumento de Tooley, com o qual faz objeção à Defesa do Livre Arbítrio plantinganiano. O primeiro seria o uso da lógica probabilística na argumentação, associado à justificação epistemológica de crenças. Plantinga

⁵⁸“His startling proposal is that belief in God belongs in the foundations of our human noetic structure” (HOITENGA, 2000, p. 220-221).

afirma que “não é sensato ligar a justificação à probabilidade lógica do modo como Tooley o faz”. A razão desta fraqueza metodológica estaria no caráter não confiável desta forma de abordagem. Por esse meio, qualquer proposição seria inadequadamente justificada, mesmo quando as crenças envolvidas fossem falsas, uma vez que ao serem adicionados novos predicados às probabilidades, elas sofrem mudança. Por esta razão, filósofos contemporâneos advertem quanto ao caráter problemático deste método.

Há muitos problemas que são bem conhecidos desde a publicação de *Fundamentos Lógicos da Probabilidade* de Carnap em 1951. Em particular, as probabilidades são relativas à linguagem usada na descrição - adicionar mais predicados muda as probabilidades, um fato que o próprio Carnap entendeu muito bem. Existem outras abordagens para aprender com a experiência que não sofrem desse defeito (McGrew, *apud* CRAIG, 2013)⁵⁹

Além do mais, conforme a análise de Plantinga, Tooley não esclarece adequadamente uma outra noção de probabilidade que estaria ligada a seu argumento: a probabilidade epistêmica. Numa tentativa fracassada de definir esse tipo de probabilidade afirma ser a “probabilidade lógica relativa à totalidade dos nossos indícios” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.187). Portanto, acaba que para explicar um tipo de probabilidade (epistêmica), recorre a outro tipo de probabilidade (lógica), caindo assim num movimento circular. Tal procedimento acabaria por não esclarecer a questão fundamental da justificação. Nas palavras de Plantinga: “Se eu não souber o que é a justificação, não me ajuda em nada dizer que é a probabilidade lógica com respeito às proposições que temos justificação não inferencial para aceitar” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.188). Por esta razão, ambas as concepções de probabilidades, a epistêmica e a lógica, no argumento de Tooley, seriam confusas. Logo, a busca de Tooley de explicar a probabilidade epistêmica e a justificação, lançado mão da probabilidade lógica estaria eivada de problemas (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 191).

O segundo seria o caráter circular de seu argumento, uma vez que tem como ponto de partida aquilo o ateuista deveria demonstrar ao tentar defender a improbabilidade da existência de Deus. Na tentativa de invalidar o argumento de Defesa do Livre arbítrio em favor da crença em Deus proposto por Plantinga, Tooley estabelece como ponto de partida a tese contrária à posição de seu interlocutor no debate. A posição de Plantinga seria a de que as variedades dos males no mundo não impugnariam a crença na existência de Deus. Em outras

⁵⁹“Has many problems that have been well known since the publication of Carnap’s *Logical Foundations of Probability* in 1951. In particular, the probabilities are relative to the language used in the description – adding more predicates changes the probabilities, a fact that Carnap himself understood very well” (McGrew, *apud* CRAIG, 2013. Disponível em: <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/calculating-the-probability-of-gods-existence>).

palavras: não haveria incompatibilidade lógica entre a existência de Deus e a presença do mal. Ou seja: Plantinga estaria a favor do teísmo, embora não o colocasse como ponto de partida de seu argumento, ao contrário do que faz Tooley. Deste modo, ao afirmar o ateísmo como a posição racional ou correta em torno do debate sobre a questão de Deus, Tooley estaria, em alguma medida, incorrendo em circularidade argumentativa. O argumento circular seria aquele que tem por pressuposto aquilo que deveria ser provado argumentativamente. Assim, uma vez que sua abordagem probabilística do argumento do mal não foi bem-sucedida, a colocação do ateísmo como ponto de partida da argumentação contra o libertarianismo de Plantinga resultaria num equívoco. Assim sendo, permaneceria válida a tentativa da Defesa do Livre Arbítrio de demonstrar a compatibilidade entre a crença na existência de Deus e a existência de estados de coisas maus.

4.1.3.3 Garantia epistêmica

Vimos anteriormente que Plantinga propõe uma teoria epistemológica externalista cuja noção principal é a de garantia. Tal teoria tem como objeto de preocupação a questão da natureza do conhecimento, mais especificamente, de que característica epistemológica distingue o conhecimento da mera crença verdadeira. Podemos colocar a questão nos seguintes termos: que propriedade epistemológica faz com que nossas crenças constituam conhecimento? Essa questão é de fundamental importância para o debate travado entre Tooley e Plantinga sobre qual seria o status epistemológico das crenças teístas.

Tooley tem uma posição internalista, que reivindica a justificação epistêmica das crenças. Para ele uma crença somente seria racional caso houvesse indícios positivos a seu favor, isto é, uma crença racional deveria ser inferencialmente justificada, a partir de evidências. Por esta razão, afirmar categoricamente que as crenças teístas não seriam crenças epistemologicamente justificáveis e, conseqüentemente, não seriam razoáveis. (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.111-112). Deste modo, a posição teórica mais adequada seria a do ateísmo, tendo em vista ser ele “a posição epistemicamente racional”, e a crença em Deus “provavelmente falsa” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.117).

Ao propor a noção de garantia, enquanto característica do conhecimento, Plantinga também tinha em mente, além das questões epistemológicas genéricas, o problema levantado pelas objeções contra as crenças do teísmo em geral e contra as crenças cristãs em particular. Essas objeções defendiam ser tais crenças irracionais, uma vez que não são suportadas por “argumentos ou evidências proposicionais” (PLANTINGA, 2018, p.157), ao modo do evidencialismo e do fundacionalismo clássicos. Tais objeções evidencialistas representariam um tipo específico de racionalismo, cujas exigências epistêmicas excluiriam um conjunto considerável de crenças, para as quais não possuímos justificação nesses moldes. Ou seja: se seguíssemos o argumento evidencialista, até onde ele possa nos levar, teríamos de admitir que crenças fundamentais cotidianas deveriam ser encaradas como irracionais. Tal conclusão parece ser implausível, uma vez que sua implicação em termos epistemológicos tem um alto custo.

Plantinga distingue as objeções ateológicas em dois tipos: (1) as objeções *de facto*, cujo alvo é a veracidade das crenças teístas e (2) as objeções *de jure*, cujo alvo é a *razoabilidade delas* (cf. PLANTINGA, 2018.p.18-20). O primeiro, se concentraria na negação da veracidade das crenças do teísmo, através de argumentos anuladores; como por exemplo, o argumento do mal. Ou seja: as objeções *de facto* objetivam demonstrar a falsidade do teísmo. O segundo, teria como foco demonstrar o status não epistemológico das crenças teístas. Em outros termos: independentemente de as crenças teístas serem verdadeiras ou falsas, elas não são epistemologicamente justificáveis. Portanto, as objeções *de jure* têm como fim demonstrar que as crenças teístas são uma das três coisas: (1) são racionalmente injustificáveis ou (2) são irracionais ou (3) carecem de garantia. Aqui, conforme a análise plantinganiana, estão as três objeções *de jure* fundamentais, que estão intrinsecamente relacionadas à noção de garantia epistêmica que propõe os ateístas⁶⁰. Antes de avançarmos na exposição da teoria plantinganiana de garantia epistêmica, convém exemplificar o aspecto problemático de duas posturas epistemológicas que municiam argumentos ateístas. Plantinga faz críticas a essas ambas posturas: o verificacionismo e o coerentismo baysiano. No caso do verificacionismo, o problema estaria no “critério verificacionista de sentido”, estabelecido pelos positivistas lógicos, cuja finalidade seria verificar o significado dos enunciados. Assim, um enunciado apenas teria significado cognitivo se pudesse ser verificado empiricamente (cf. PLANTINGA, 2018, p.33). Consequentemente, o discurso ou a linguagem religiosa, que faz referência a Deus não faria sentido, uma vez que infringiria o critério verificacionista, o que demonstraria seu esvaziamento cognitivo.

Contudo, para Plantinga, ninguém teria conseguido propor uma versão plausível do critério de verificabilidade (cf. 1967, p.167). As muitas tentativas de elaborar uma versão adequada acabaram por se mostrar malsucedidas. O insucesso teria sido tal que: ou se mostravam tão restritas que eliminaram declarações genuinamente significativas, ou se apresentaram tão amplas que incluíram todas as declarações (cf. 1967, p.163). Assim, uma “epistemologia verificacionista” já não seria hegemonicamente aceitável.

⁶⁰Plantinga dedica três de suas obras a este tema da garantia epistêmica, as quais constituem uma trilogia sobre a temática epistemológica: *Warrant: the current debate* (1993); *Warrant and proper function* (1993) e *Warrant christian beliefs* (2000).

Conforme Martin (cf. 2010, p.460), seriam pelo menos três as críticas-padrão feitas por filósofos ao critério de verificabilidade. A primeira crítica aponta para o caráter arbitrário da análise positivista do sentido das declarações. Não haveria justificação racional para a teoria verificacionista, não sendo legítimo utilizá-la para eliminação da linguagem religiosa ou metafísica; a segunda, procura demonstrar ser a teoria verificacionista auto-referencialmente contraditória. Finalmente, a terceira, enfatiza a incapacidade dos positivistas lógicos de elaborarem uma versão adequada do critério de verificabilidade. Tal versão deveria eliminar as declarações cognitivamente vazias de significado; sem, contudo, eliminar ao mesmo tempo, as declarações científicas, como foi o caso.

Quanto ao coerentismo bayesiano, Plantinga afirma não dar conta do problema da garantia epistêmica (cf. 1993b, p.vii). O coerentismo epistemológico sustenta que uma crença apenas seria coerente se e somente se ela estiver inserida, coerentemente, num sistema de crenças. Porém, a exigência de coerência epistemológica deveria abranger a totalidade do sistema de crenças do agente cognoscitivo. Ou seja: uma crença para ser justificada epistemicamente deveria caracterizar-se pela consistência lógica com todas as crenças integradas num conjunto. Consequentemente, não poderia haver contradição entre essas crenças. Além disso, as crenças coerentes deveriam estar numa estreita conexão inferencial, de tal maneira que uma possa ser inferida das outras (cf. O'BRIEN, 2013, p.154-155; 157-158). Tal postura coerentista recebeu um importante auxílio da epistemologia bayesiana, que contribuiu significativamente para a resolução de problemas epistemológicos. Essa contribuição proveio da aplicação do cálculo de probabilidade “para representar graus de crença (certezas) e para lidar com questões de mudança de crença, confirmação, evidência, justificação e coerência” (HARTMANN; SPRENGER, 2010, p.609, tradução nossa).⁶¹

⁶¹ “*Bayesian epistemology addresses epistemological problems with the help of the mathematical theory of probability. It turns out that the probability calculus is especially suited to represent degrees of belief (credences) and to deal with questions of belief change, confirmation, evidence, justification, and coherence.* (Hartmann; Sprenger, 2010, p.609 – grifo nosso).

Entretanto, a teoria epistemológica baysiana e coerentista teria problemas importantes. Para Plantinga, o baysianismo propõe uma concepção de racionalidade idealista, que ao mesmo tempo se aproxima e se distancia dos agentes cognoscitivos humanos reais. Se aproxima, porque tem em mente um tipo de agente racional que forma crenças, raciocina, aprender semelhantemente a nós, humanos reais. Mas se distancia, porque as restrições epistemológicas impostas pelo baysianismo não corresponderiam às condições de nossa racionalidade. Por isso, aqueles de nós que infringissem as restrições baysianas não seriam necessariamente irracionais, tendo em vista seu caráter inalcançável. Dado este seu caráter idealista, tais exigências epistemológicas apenas nos poderiam servir de estímulo (1993b, p.viii). Associado a isso, há outros dois problemas enfrentado pelo coerentismo: o isolamento epistemológico, caracterizado pela mera concentração na coerência entre as crenças que compõem nosso sistema de crenças à revelia dos dados da realidade, e a pluralidade de sistemas de crenças, que inadequadamente faz com que haja vários conjuntos de crenças alternativos acerca de um aspecto da realidade, simultaneamente verdadeiros. Estaria aqui, portanto, um dos problemas do internalismo epistemológico (O'BRIEN, 2013, p.160-164).

Deste modo, a partir de um exame crítico das várias propostas contemporâneas de justificação epistêmica, Plantinga afirma faltar um elemento fundamental que caracterizaria o conhecimento. A questão central que norteou sua investigação filosófica foi: qual é a propriedade quantitativa que é suficiente para diferenciar uma mera crença verdadeira de do conhecimento? O coerentismo, o racionalismo, o evidencialismo (justificação), bem como o confiabilismo, ao serem passados em revista, não teriam se mostrado suficientes; enquanto teorias epistemológicas. Em todas essas teorias, na verdade, uma crença verdadeira não passaria ao status de conhecimento, uma vez que seriam verdadeiras “apenas acidentalmente”. Algum outro elemento se faria necessário acrescentar à uma crença, para que houvesse a transição de crença para conhecimento. Conseqüentemente, esse elemento ausente nas versões epistemológicas de justificação seria a garantia (warrant), segundo Plantinga.

Quais, então, seriam as condições que uma crença deve satisfazer para que seja conhecimento? Inicialmente Plantinga propõe três condições (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.20-24), mas após vários debates em torno de sua versão de garantia epistêmica, ele acrescenta mais uma condição. Vejamos, inicialmente, as três primeiras, que também não seriam suficientes. A primeira condição seria *o funcionamento apropriado das faculdades cognitivas*. Aqui o problema em análise é o da necessidade de o aparato cognitivo humano não estar acometido de alguma disfunção que comprometa o processo de formação de crenças. Assim, associado a esse aspecto funcional, estaria conectada uma espécie de projeto, que estabeleceria as especificações de operação cognitiva, denominado *plano de desígnio*. A segunda, consistiria na exigência de as faculdades cognitivas estarem num *ambiente cognitivo apropriado*. Tal ambiente teria as condições necessárias à adequada produção de crenças verdadeiras. Contudo, uma crença pode ser formada por faculdades cognitivas, funcionando apropriadamente e em um ambiente adequado, e ainda assim carecer de garantia epistêmica. Portanto, a terceira condição seria a estrutura da mente humana ter como propósito a produção bem-sucedida de crenças verdadeiras (cf. PLANTINGA, 2018, p.174-175).

No entanto, após intenso debate crítico em torno desta versão de garantia, como vimos em página anterior, Plantinga julgou necessário reformular sua teoria epistemológica (cf. PLANTINGA, 2018, p.176-181). Com essa reformulação, mais uma condição foi acrescentada a noção de garantia epistêmica: a *condição de resolução*. Este acréscimo decorreu da convicção de que as três condições apresentadas como constituintes da garantia, demonstraria que uma dada crença possuiria um certo grau de garantia, mas não o grau necessário e máximo para transformá-la em conhecimento. neste caso haveria uma ausência de resolução, em razão de condições ambientais induzirem o agente cognoscitivo a formular crenças falsas. Assim sendo, este engano epistemológico decorreria do fato de 1) as faculdades cognitivas humanas serem limitadas e 2) de haver uma tendência constitutiva da mente humana de enganar-se epistemicamente. Por isso, além das três condições acima expostas, o grau máximo de garantia de uma crença, requereria que as condições microambientais possibilitassem o exercício adequado das capacidades cognitivas. Plantinga chama essas condições de *miniambiente cognitivo*, que consiste nos aspectos ambientais imediatos ao momento em que os poderes cognitivos estão sendo exercitados, como: iluminação, distância, estado físico dos órgãos dos sentidos etc.

No que diz respeito às crenças teístas, a epistemologia plantinganiana sustenta serem elas apropriadamente básicas e garantidas epistemicamente. Deste modo, o teísta estaria justificado em sustentar, por exemplo, a proposição *Deus existe* de modo básico. Para Plantinga, uma crença seria, portanto, básica, quando não carecesse de justificação evidencial ou proposicional, em contrapartida ao que sustentam os evidencialistas. Para estes, uma crença (proposição) apenas seria básica se fossem simultaneamente autoevidente e incorrigível. Por conseguinte, para eles a proposição *Deus existe* não estaria no rol das crenças dessa natureza epistemológica (MORELAND; CRAIG, p.206).

Na prática, se tal postura epistemológica fosse levada a sério, não apenas as crenças teístas e cristãs seriam classificadas como irracionais, mas também as demais crenças que não são justificadas proposicionalmente. Como exemplo de tais crenças apropriadamente básicas e garantidas, temos: as perceptivas, as de memória e as *a priori*, dentre outras. A partir desses exemplos, Plantinga enfatiza que a maioria das nossas crenças seria desse tipo caracterizado pela basicidade epistêmica. “A maior parte das nossas crenças que têm aval o têm deste modo básico; só em uma área muitíssimo pequena de nossa vida o aval que uma crença tem para nós deriva do fato de ela ser aceita com base evidencial em outras crenças” (PLANTINGA, 2018, p.194-195). Por esta razão, o teísta estaria exercendo seu direito epistêmico de sustentar sua crença em Deus de maneira apropriadamente básica; o que seria uma forma peculiar de *justificação* não proposicional, mas com garantia epistêmica⁶². Ou seja: as crenças do teísmo seriam racionais, quando sustentadas dentro dos parâmetros da noção plantinganiana de garantia epistêmica. Desta forma, sustentá-la não seria um ato de irresponsabilidade e de quebra dos deveres epistêmicos requeridos de um agente cognoscitivo.

Contudo, deve-se ter em mente que para Plantinga a elaboração de argumentos a favor do teísmo tem sua relevância. Ele mesmo é autor de alguns dos argumentos teístas mais sofisticados da contemporaneidade. Tais argumentos em tese poderiam ser elaborados de tal forma a ter garantia epistêmica e de maneira apropriadamente básica, desempenhando um papel central na vida intelectual e espiritual do crente teísta (2018, p.196). Deste modo, os argumentos teístas rigorosos cumpririam uma função indispensável na aquisição da inteligência coerente das crenças do teísmo.

⁶²Da perspectiva do teísmo plantinganiano, seria perfeitamente possível que uma pessoa *simples*, por exemplo, tenha uma experiência religiosa de configuração teísta, sem necessariamente ser capaz de a justificar racionalmente, fornecendo indícios requeridos pelo evidencialista. Apesar disso, suas crenças decorrentes desta experiência não seriam irracionais.

Para corroborar com sua posição, Plantinga, em seu artigo *Theism and justification*, enfatiza que um número considerável de filósofos contemporâneos tem defendido a tese de que as crenças teístas são racionais, sem, contudo, requererem “evidência ou argumento proposicional” (1987, p.425)⁶³, e que há a possibilidade de serem apropriadamente básicas. Além disso, ao tratar do processo cognitivo humano, da perspectiva teísta, Plantinga coloca que uma vez que a existência de Deus seja verdadeira, conseqüentemente, seria possível sustentar que esta entidade divina projetou agentes cognitivos humanos dotados das capacidades cognitivas aptas a formular crenças verdadeiras e a compreender racionalmente a realidade (cf. 1987, p.405).

Deus, portanto, nos criou com faculdades cognitivas projetadas para nos permitir alcançar crenças verdadeiras com respeito a uma ampla variedade de proposições – proposições sobre nosso ambiente imediato, sobre nossas próprias vidas interiores, sobre os pensamentos e experiências de outras pessoas, sobre nosso universo em geral, sobre o certo e o errado, sobre todo o reino das entidades abstratas – números, propriedades, proposições, estados de coisas, mundos possíveis e semelhantes, sobre a modalidade - o que é necessário e possível - e sobre ele mesmo (PLANTINGA, 1987, p.405, tradução nossa)⁶⁴.

4.2 O TEÍSMO E A NOÇÃO DE LIBERDADE LIBERTÁRIA EM PLANTINGA

4.2.1 Alguns aspectos centrais da defesa do livre arbítrio

A proposta da Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga teve por objetivo demonstrar que não haveria incompatibilidade entre o teísmo e a existência do mal. Assim sendo, seu pressuposto fundamental era a liberdade humana como faculdade criada e como causa dos males morais. Por esta razão, três concepções estão relacionadas em seu argumento do livre arbítrio: a de Deus, a de liberdade e a do mal. Embora Plantinga não tenha desenvolvido uma teoria filosófica da liberdade robusta, podemos encontrar elementos de uma concepção de liberdade libertária compatível com algumas das mais sofisticadas teorias libertárias contemporâneas.

⁶³ "Over the last few years several philosophers have been arguing that rational belief in God does not require propositional evidence or argument, that it can be properly basic" (PLANTINGA, 1987, 425).

⁶⁴ "God has therefore created us with cognitive faculties designed to enable us to achieve true beliefs with respect to a wide variety of propositions-propositions about our immediate environment, about our own interior lives, about the thoughts and experiences of other persons, about our universe at large, about right and wrong, about the whole realm of abstracta-numbers, properties, propositions, states of affairs, possible worlds and their like, about modality-what is necessary and possible-and about himself" (PLANTINGA, 1987, p.405).

É necessário esclarecer alguns aspectos da concepção libertarista de Plantinga, com o fim de evitar a distorção do seu argumento. Primeiro: a concepção de livre arbítrio, por ele usada, é aquela conhecida como livre arbítrio teísta, uma vez que tem Deus como origem. Sendo Deus o criador dos agentes cognoscentes, ele lhes concedeu a faculdade de fazer escolhas livremente. Isto significaria dizer que é de fundamental importância a relação entre a noção de Deus e de livre arbítrio no argumento libertarianista. Não por acaso Plantinga elabora um argumento do livre arbítrio com o objetivo de demonstrar que o mal não seria um derrotador da crença teísta em geral e da crença cristã em particular. Mas o que seria um derrotador doxástico? Seria um anulador de crenças formadas por um agente cognoscitivo. Como vimos no segundo capítulo, um anulador invalidaria uma determinada crença, ou enfraquecendo-a ou falsificando-a. Assim, quando um agente cognoscitivo, ao formar uma crença, encontra-se com um anulador doxástico, será epistemicamente obrigado a rejeitá-la, sob o risco de ser considerado irracional. Uma das razões de Plantinga negar que “o conhecimento da extensão, duração e distribuição do sofrimento e do mal” seja um derrotador da crença teísta, estaria vinculada à relação entre o derrotador e a estrutura noética da pessoa. Por estrutura noética compreende-se a totalidade de crenças formadas por alguém e as relações entre elas. Tendo em vista esta estrutura noética, aquilo que fosse considerado como um derrotador de uma crença por um indivíduo *A*, poderia não ser para um indivíduo *B*.

Segundo: no argumento plantinganiano parece não haver uma clara distinção entre livre arbítrio e liberdade. Podemos ver, por exemplo, em sua obra *Deus, liberdade e o mal* que ele utiliza intercambiavelmente as expressões: *liberdade* (freedom), e *livre arbítrio* (free will) (cf. PLANTINGA, 2012, p.46). Por isso, ele afirma que o fundamental em sua Defesa do Livre Arbítrio estaria na ideia de uma pessoa ser livre no que diz respeito à uma ação. Portanto, ao que parece Plantinga compreende livre arbítrio, enquanto a capacidade de executar ou de não executar uma certa ação. Ou seja: o objeto de sua preocupação é a liberdade no sentido específico de escolha livre e ação livre.

Terceiro: a proposta libertarianista de Plantinga, enquanto argumento em favor do teísmo, seria uma proposta em termos de *possibilidade*. Deve-se compreender que sua Defesa do Livre Arbítrio foi em resposta a um argumento abstrato do mal, como visto no primeiro capítulo. O problema do mal foi apresentado dentro de um arcabouço *lógico*, cujo fim seria demonstrar definitivamente a *incompatibilidade lógica* entre a noção de Deus e a existência de estados de coisas maus.

Portanto, o ponto levantado pelo objetor antiteísta era o da contradição. Para ele não faria sentido tentar justificar, por exemplo, o mal moral, por meio de uma defesa da liberdade

humana. Pois fosse Deus, de fato, onipotente e perfeitamente bom, ele teria criado agentes *livres* que, no entanto, *apenas* escolheriam executar ações moralmente boas. Por conseguinte, não poderia “haver impossibilidade lógica em escolher livremente o bem em todas as ocasiões” (PLANTINGA, 2012, p.49), conforme afirmou Mackie, contraditor de Plantinga. Deste modo, seria correto concluir não proceder a crítica de Tooley de que a Defesa do Livre Arbítrio plantinganiana seria por demais abstrata, para tratar de um assunto sobremodo concreto como é o do mal. Isto porque: o argumento do livre arbítrio seria uma resposta a um argumento de caráter abstrato, enquanto formulação do problema *lógico* do mal. Plantinga responde à objeção adequadamente no mesmo âmbito argumentativo de seu objetor. E assim ele propõe a *possível explicação* de que: em sendo *possível* que os seres humanos fossem dotados de liberdade libertária, seria insustentável a tese antiteísta de que uma vez que Deus fosse onipotente e perfeitamente bondoso, seria capaz de atualizar *qualquer* mundo que quisesse, e, obrigatoriamente, preferiria atualizar um mundo destituído de males (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p.653-654).

Para Plantinga, pois, a tentativa tooleyana de propor um argumento probabilístico, que fosse capaz de refutar o teísmo, não teria se mostrado bem-sucedida (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.206). Antes de dizer o porquê deste insucesso, vejamos o teor do argumento tooleyano, no que diz respeito ao tipo de ação seria metaeticamente mais adequado a Deus diante do mal (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.114-117). A argumentação de Tooley, ao partir de uma abordagem concreta, e recorrendo a um exemplo específico de mal (o terremoto de Lisboa), procuraria demonstrar probabilisticamente que a *ação* divina de não impossibilitar tão grave mal, teria como *propriedade* uma incorreção inaceitável. Ou seja: a partir de uma teoria metaética, Tooley propõe um argumento que classificaria as possíveis *propriedades* corretoras ou incorretoras da ação, *no cômputo geral*. Assim, partindo dessa teoria procura demonstrar a natureza *motivadora* do conhecimento moral. Dito de outro modo: seria possível saber se uma certa ação é moralmente incorreta ou não. Essas propriedades metaéticas seriam propriedades de segunda ordem, isto é, seriam propriedades de propriedades. Por um lado: aquelas caracterizadas como *corretoras* motivariam o agente necessariamente a realizá-las. Por outro lado: aquelas outras denominadas *incorretoras* o inclinaria necessariamente a não as realizar. Disso se segue que o conhecimento moral estaria intrinsecamente vinculado à motivação.

Aplicando esta teoria metaética a Deus, tendo em vista o exemplo do terremoto de Lisboa, seria de se esperar que Deus impedisse esse mal. Essa expectativa decorreria do fato de que, sendo o conhecimento moral “necessariamente motivador”, um Deus onisciente e

absolutamente bom estaria sempre disposto a fazer continuamente o bem e, ao mesmo tempo, deveria garantir que o mal jamais se fizesse presente no mundo. A conclusão pretenciosa do argumento metaético de Tooley é que o fato de um suposto Deus não ter agido, impedindo o terremoto de Lisboa, faria com que o ateísmo fosse “a posição epistemicamente racional”. E isto porque: a natureza *incorretora* da ação de não *impedir* o mal demonstra que tal agente divino (onisciente e perfeitamente bom) jamais poderia se omitir, nestas circunstâncias. Portanto, estaria colocada a *improbabilidade lógica* da existência de Deus, em virtude do mal.

Como Plantinga responde a este argumento metaético que tenta demonstrar a improbabilidade lógica da existência de Deus? Para ele, haveria um elemento de *incoerência* num dos aspectos fundamentais do argumento metaético proposto por Tooley (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 204-206). Como vimos, Tooley parte de uma concepção teórica metaética de propriedades corretoras e incorretoras. Essas propriedades, respectivamente, determinariam o quanto uma ação seria correta ou incorreta. Por exemplo: a ação divina de não impedir o terremoto de Lisboa. Assim, através dessa teoria, procura aferir, a partir de “probabilidade lógica intrínseca”, o *status ou peso moral* das propriedades corretoras e incorretoras. Para tal, em sua argumentação, estabelece uma premissa crucial, que é a premissa (16), como vimos no capítulo 3. Essa premissa afirma que para toda ação, seria maior a probabilidade lógica de o conjunto das qualidades incorretoras da ação ter mais *peso moral* do que o conjunto das propriedades corretoras. Essa afirmação seria legítima mesmo existindo propriedades corretoras que desconhecemos; e seria assim por, pelo menos, duas razões. Primeiro: a ação em questão (não impedir o terremoto de Lisboa) possuiria uma propriedade incorretora que nós conhecemos. Segundo: a não existência de propriedades corretoras que compensem a propriedade incorretora conhecida da ação. Qual então o problema desse argumento?

Para Plantinga, primeiro, da aplicação desta concepção metaética das propriedades corretoras e incorretoras ao problema da relação entre o teísmo e o mal, não resultaria na refutação da crença teísta. Isto é: não *se segue* dessa aplicação que a ação divina de não impedir o terremoto de Lisboa seja *moralmente incorreta*. Assim, alguém que tenha por justificada a crença em Deus, não aceitará tal implicação lógica. Segundo: o fato de haver a possibilidade de existirem propriedades corretoras da ação em questão, as quais desconhecemos, deveria nos conduzir a não ter por certa essa conclusão probabilística. Pois uma vez que é *possível* que assim não seja, tal possibilidade deveria nos impedir de assumir uma postura epistemologicamente dogmática. Mais que isso: a mais adequada *atitude epistêmica* para quem não crê, conforme Plantinga, seria o *agnosticismo* quanto à

probabilidade lógica intrínseca do peso moral das propriedades corretoras e incorretoras. Terceiro: o próprio Tooley reconhece que não possuímos conhecimento moral suficiente para responder a questões probabilísticas fundamentais acerca das propriedades corretoras e incorretoras. Por todas essas razões, Plantinga conclui: “isso significa que o argumento do mal de Tooley não é bem-sucedido. Não consegue mostrar que [...] a probabilidade lógica de D , dada a ocorrência do terremoto de Lisboa, é inferior a um meio”. Podemos dizer, portanto, que permanece o argumento da Defesa do Livre Arbítrio plantinganiano face à esta tentativa de refutação.

4.2.2 Questão básica do argumento libertarista de Plantinga

No raciocínio dialético, que é um importante método de raciocínio, uma das formas de revisar uma proposição é a *restrição* (cf. MARTINICH, 2002, p.185-186). Através dela atenuamos a força de uma proposição, tornando-a mais compatível com a realidade. Por exemplo, ao invés de dizer: “Todas as ações humanas são livres”, convém sustentar: “Algumas ações humanas são livres”. Podemos, então, dizer que ao restringir uma proposição, tornamo-la epistemologicamente mais aceitável, uma vez que evitamos generalizações indevidas, que desconsideram a complexidade do problema em questão. Devemos ter em mente que a Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga pressupõe uma noção *restritiva* de liberdade.

Assim, uma maneira de formular um argumento favorável à noção *restritiva* de liberdade seria através do *silogismo hipotético*. Este tipo de argumento é formal e “intuitivamente válido”, que apresenta enunciados condicionais. Essa regra de inferência pode ser estruturalmente descrita como “raciocínio em cadeia” (DESIDÉRIO, 2019, p.83). Tal raciocínio é composto por duas premissas e uma conclusão, e em sua forma lógica se apresenta assim:

Premissa: $P \rightarrow Q$

Premissa: $Q \rightarrow R$

Conclusão: $P \rightarrow R$

Percebe-se que entre as três diferentes variáveis enunciativas [P , Q , R] se estabelece implicação em cadeia, por transitividade condicional. Isto é: P implica Q , Q implica R , conseqüentemente, P implica R . Podemos apresentar a expressão canônica de um raciocínio por silogismo hipotético, em favor da noção restritiva de liberdade, assim:

Se nem toda ação humana é causalmente determinada,

Então algumas ações humanas são significativamente livres.

Se algumas ações humanas são significativamente livres,

Então o ser humano é responsável por algumas de suas ações.

 Se nem toda ação humana é causalmente determinada,

Então o ser humano é responsável por algumas de suas ações.

Vemos, então, a partir deste silogismo hipotético, dois aspectos essenciais do argumento libertarista plantinganiano: 1) a restrição da tese da liberdade libertária a apenas algumas ações, e 2) a implicação ética das ações humanas livres, que torna o agente moralmente responsável pelos estados de coisas desejáveis ou indesejáveis.

Seria correto, portanto, dizer que o argumento libertarista não propõe uma teoria filosófica da ação abrangente. Seu propósito está em sugerir, especialmente, uma explicação *possível* do porquê do mal moral, em resposta à objeção ateísta, pressupondo a possibilidade de uma *liberdade significativa*. Contudo, do proponente do argumento libertário, não se requereria a atribuição de causalidade libertária para todos os estados de coisas maléficos. De acordo com a *forma mentis* de Plantinga, apenas seria suficiente que a possibilidade do livre arbítrio fosse considerada causa dos males morais. Portanto, sua ênfase estaria na *possibilidade lógica ampla* de um estado de coisas, em que a ação livre de agentes morais criasse as condições para a ocorrência de males no mundo.

O defensor do livre arbítrio não precisa reivindicar nem acreditar que todo o mal no mundo é, na verdade, resultado do uso indevido do livre arbítrio por parte das criaturas de Deus; tudo o que ele precisa alegar é que este estado de coisas é possível no sentido amplamente lógico (PLANTINGA *In*: TOMBERLIN; VAN INWAGEN, 1985, p. 42).

Deste modo, fica claro que o que Plantinga pretendia guardar seria a possibilidade da liberdade humana de agir moralmente. Assim, a relevância de sua Defesa do Livre Arbítrio estaria na afirmação de que a pessoa seria *possivelmente* livre no que concerne as ações *moralmente significativas*. Em outras palavras: o pressuposto libertário da argumentação da defesa plantinganiana, de algum modo, estaria circunscrito, em seu funcionamento, ao problema da responsabilidade moral dos agentes criados por Deus. Consequentemente, a livre ação humana seria a origem dos males e sofrimentos no mundo. Corroborando com a posição plantinganiana, cuja preocupação é a relação entre liberdade e responsabilidade moral,

Mortimer Adler aponta para o caráter abrangente do debate que há entre deterministas e libertários, tendo em vista suas importantes implicações éticas. Com isso quer dizer que tal discussão estaria para além de um problema acadêmico.

A controvérsia entre os determinista e defensores do livre arbítrio vai além da mera negação ou afirmação da liberdade. Ela se preocupa com questões tais como se a responsabilidade moral, o louvor e a culpa, a justiça das premiações e punições, dependem ou não da liberdade de escolha (ADLER, 2021, p.166).

Aqui torna-se necessário retomar a questão de como Plantinga define o que viria a ser uma ação livre, uma vez que sua posição é incompatibilista quanto a este debate. O que está em questão é o problema de como seria possível uma pessoa ser livre caso as teses do determinismo ontológico, bem como do determinismo compatibilista, estejam certas. (cf. BACKMANN, 2013, p.11). Para Plantinga, seria uma condição para a liberdade a ausência de causação externa. Assim, sua definição de liberdade teria três elementos importantes: a possibilidade de realização ou não realização do ato, a não-determinação de condições anteriores e a não-determinação de leis causais.

Como vimos, Tooley discorda dessa definição de liberdade. Para ele seria possível uma pessoa estar sujeita às leis estatísticas sem, contudo, ser *causalmente determinada*. Assim, a reivindicação plantinganiana apenas apresentaria a condição necessária à liberdade: a ausência de determinação causal. No entanto, tal tese não seria bem-sucedida tendo em vista o debate atual em torno desta questão. Deste modo, haveria uma falta de rigor, conforme Tooley, como vimos no capítulo 3. Mais precisamente ele afirma haver certa vaguidade na concepção de liberdade plantinganiana. Mas como Plantinga responde a essa crítica? Em resposta, Plantinga procura demonstrar não haver nenhuma falta de rigor em sua argumentação. Sua resposta neste quesito é simples e pontual: tudo o que seria preciso para validar seu argumento era a apresentação de apenas uma *condição necessária* da não-determinação causal para uma ação genuinamente livre. Assim sendo, não seria preciso também apresentar uma condição suficiente para a liberdade (cf. PLANTINGA, 1982, p.71).

Assim, fica claro que o que Plantinga teria como objetivo invalidar seria os tipos de determinismo que defendem serem os agentes humanos causalmente determinados: o determinismo causal ou ontológico, mas também a versão branda (soft) de determinismo, que tenta compatibilizar a liberdade e o determinismo. O determinismo ontológico foi bastante defendido na tradição filosófica. Para esta concepção da realidade, que compreendia as noções de *determinismo* e *causalidade* (ou necessidade) como intrinsecamente ligadas, os únicos futuros possíveis seriam aqueles resultantes da estrutura causal da realidade (cf.

ZAGZEBSKI, *In*: TALIAFERRO; DRAPER, QUINN, 2010, p.476). Em outras palavras: os eventos futuros decorreriam necessariamente dos eventos passados, de tal maneira que apenas existiria um único futuro possível. Tal tipo de concepção determinística, em sendo verdadeira, tornaria improvável que os agentes humanos fossem capazes de atividades criativas e ações *significativamente* livres. É de notar que a abordagem de Plantinga no argumento do livre arbítrio é incompatibilista, posto que sustente ser inconciliáveis determinismo causal e liberdade.

Plantinga levanta este problema da relação entre determinismo e liberdade fazendo a seguinte pergunta: “É realmente possível que todas as ações de uma pessoa estejam causalmente determinadas e que ao mesmo tempo algumas dessas ações sejam livres? Como poderia ser assim?” (PLANTINGA, 2012, p.48). Para ele, a objeção compatibilista ao libertarismo, ao defender que determinismo e liberdade são eventos conciliáveis, mostrar-se-ia *implausível*. Sua implausibilidade estaria no fato de afirmar que todas as ações humanas estariam causalmente determinadas ao mesmo tempo em que seriam ações livres. O que fica patente aqui é que deterministas e libertaristas têm noções diferentes de liberdade. Ou seja: ao mencionarem o termo liberdade não estariam referindo-se a mesma coisa.

Neste ponto é de fundamental importância esclarecer a concepção compatibilista no que diz respeito ao problema do determinismo e da liberdade. O compatibilista tem uma noção de liberdade singular, a qual diverge do libertarianismo quanto à natureza da liberdade. De acordo com Craig (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p.336), podemos dividir os compatibilistas em dois grupos representativos. O primeiro seria o grupo dos compatibilistas clássicos; o segundo, o dos compatibilistas contemporâneos. A distinção existente entre esses ambos grupos é fundamental para a compreensão da noção de Plantinga de liberdade libertária. Este cuidado de compreender como ele concebe o problema da liberdade e do determinismo é essencial; pois, por não oferecer uma teoria da liberdade completa, alguns aspectos de seu argumento do livre arbítrio podem parecer confusos.

Vejamos o que distingue os compatibilistas clássicos dos compatibilistas contemporâneos. Um dos aspectos importantes do fenômeno da ação humana está relacionado à sua natureza: há as *ações mentais*, por exemplo, as operações que ocorrem quando realizamos uma conta de multiplicar; e há as *ações corporais*, por exemplo, o movimento que fazemos ao levantar um alteres na academia. Ambas ações são distintas. Assim, os compatibilistas clássicos sustentariam que a única liberdade factual seria aquela relacionada à ação corporal. Deste modo, uma pessoa seria livre a partir da seguinte condição necessária: agir em conformidade com seus “desejos e preferências na ausência de constrangimento

externo”. Porém, os compatibilistas atuais identificam problemas nessa concepção de liberdade. Para eles, a condição para as ações livres estabelecida pelos compatibilistas clássicos não seria nem *suficiente* nem *necessária* à espécie de liberdade requerida por um “agente responsável”. Suponhamos que uma pessoa tenha um grave transtorno psiquiátrico, como a esquizofrenia. Em momentos de crise, ela age movida por seus desejos e preferências, sem, contudo, tal ação ser realizada livremente. Portanto, a condição para ação livre proposta pelos compatibilistas clássicos não seria *suficiente*, porque uma pessoa pode agir movida por seus desejos e preferências sem, no entanto, fazê-lo livremente. Mas também não seria *necessária*, porque uma pessoa pode agir contra seus desejos e preferências, e, todavia, fazê-lo por um ato de sua própria vontade. Por exemplo: João sai para comer com seus colegas. Todos eles querem comer pizza. Mas João, por uma questão de saúde, *decide* não a comer, apesar de gostar muito de massa. Por isso, os compatibilistas contemporâneos defendem a denominada *liberdade da vontade*, em contraposição à *liberdade da ação* (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p. 337).

Uma das áreas de concordância entre alguns compatibilistas e os libertaristas tem a ver com o que convencionou-se chamar de *condição de capacidade* (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p.338-339). Para que haja possibilidade de agência humana livre e responsável seria indispensável a presença da capacidade de escolher agir de forma distinta da maneira como, de fato, se agiu. Craig coloca essa *livre escolha* nestes termos: “Uma escolha livre, então, é aquela em que uma pessoa pode agir ou, ao menos, pode desejar agir de outra forma”. Contudo, embora compatibilistas e libertarista admitam a condição de capacidade de escolha livre, eles divergem quanto à sua natureza. Para os libertaristas essa capacidade seria *categórica*; para os compatibilistas, seria *hipotética*. Mas onde estaria a diferença entre ambas as capacidades de escolher livremente? Por um lado: na *capacidade hipotética* a agência seria unilateral, e a escolha decorreria do *querer* e das condições externas de um tempo *t*. Portanto, nossas escolhas seriam determinadas, impedindo que houvesse a possibilidade de se *abster* da escolha que foi tomada. Por exemplo: Marcos vai a uma papelaria comprar canetas. Ao escolher as canetas, percebe que há duas marcas tradicionais, e escolhe uma delas, tendo em vista as melhores características do produto. Sua escolha originou-se do seu querer predominante (“preferência mais forte”). Entre a marca *A* e marca *B* *quis* escolher *A*. Em outras palavras: sua decisão se deu em razão de uma “percepção condicional de *poder*” específica. Deste modo, para ele escolher *B*, teria que se apresentar uma outra *condição*. Portanto, a estimativa da capacidade de fazer outra escolha seria meramente *hipotética*, pois a *escolha alternativa* seria, simplesmente, impossível.

Por outro lado: a *capacidade categórica*, defendida pelos libertários, seria bilateral. Esta bilateralidade da agência corresponderia à capacidade de *realizar* e de *deixar de realizar* uma determinada ação. O que estaria em jogo aqui? A real possibilidade de o agente ter tomado a decisão *categórica* de não fazer o que ele fez, a despeito dos condicionamentos e do seu caráter. Isto é: haveria a possibilidade real, tanto de *realização* quanto de *abstenção* de um certo ato. Para o libertarista “o caráter, os desejos, as crenças podem influenciar fortemente nossas escolhas sem as coagir”. Percebemos, pois, a reivindicação desta *capacidade categórica* de ação no argumento libertário de Plantinga.

Se uma pessoa for livre com respeito a uma dada ação, então, tem a liberdade de realizá-la ou não; nenhuma das condições anteriores e/ou leis causais determinam que ela realizará ou não a ação. Ela tem poder, no momento em questão, para realizar a ação, e tem poder para não a realizar (PLANTINGA, 2012, p. 46).

4.2.3 Mundo indeterminista e liberdade libertária

Com efeito, a concepção incompatibilista de Plantinga teria como consequência uma compreensão *indeterminista* da realidade. Há atualmente um grande debate entre os filósofos contemporâneos a esse respeito, especialmente, no que concerne as questões relacionadas a Deus e a liberdade humana. Ao tratar dessa noção indeterminista, associada ao teísmo e à Defesa do Livre Arbítrio libertário, Tooley faz menção ao argumento que tenta demonstrar a incompatibilidade entre Deus (onisciente, onipotente e perfeitamente bom) e um mundo indeterminista (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.104-105). O cerne da questão, em geral, estaria na “impossibilidade lógica da presciência das ações livres” das criaturas. No entanto, Tooley considera este argumento frágil, porque esforços já teriam sido feitos na tentativa de demonstrar que o conhecimento divino dos atos humanos livres seria *logicamente possível* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.109-110). Embora tais esforços filosóficos, também, não lhes parecessem *sólidos*.

Em seu artigo *Freedom and Foreknowledge* (cf. TOOLEY, 2000, p. 223) Tooley procura comprovar a impossibilidade da presciência divina das ações livres de suas criaturas. Seu argumento é uma resposta ao dilema da liberdade e da presciência. A tese que ele sustenta a esse respeito é a de que a liberdade humana, compreendida da perspectiva incompatibilista ou libertaria, seria logicamente incompatível com o conhecimento divino antecipado das ações humanas livres. Seu argumento em sustentação dessa tese estrutura-se sobre três premissas. Primeiro: “O futuro não é real”. Segundo: “É logicamente impossível para

qualquer um ter conhecimento de estados de coisas futuros”, pois esses estados de coisas ainda não existem. Terceiro: só é logicamente possível conhecer estados de coisas futuros apenas se eles forem determinados causalmente. Para esclarecer sua posição Tooley utiliza-se da concepção aristotélica de tempo (cf. TOOLEY, 2000, p.212-213). Aristóteles compreendia que o passado seria algo acidentalmente necessário, uma vez que já não teríamos acesso a ele. Por outro lado: o futuro não passaria de mera possibilidade, sendo a nós possível determiná-lo, através de nossas ações; o que não seria possível em relação ao passado. Portanto, Tooley defende uma posição teórica do tempo denominada de *possibilismo* (cf. FAYE, 2021) ou “versão da teoria do tempo do futuro inexistente”. Nessa concepção ontológica do tempo apenas proposições relativas ao passado e ao presente teriam valor de verdade.

Em contrapartida, a forma como Plantinga lida com o dilema da liberdade e da presciência é bastante distinta. Para ele, a afirmação de que liberdade humana e presciência divina não seriam logicamente compatíveis, derivaria de mera *confusão* (cf. PLANTINGA, 2012, p.86-94). Tal modo confuso de compreender veria problemas na propriedade da onisciência divina. Porque a pessoa onisciente seria capaz de conhecer o que ocorreu (passado), o que estaria ocorrendo (presente) e, o mais problemático, o que ocorrerá (futuro). Porém, para os críticos haveria contradição em propor a onisciência divina e a liberdade humana como realidades coexistentes. Porque, conseqüentemente, Deus conheceria *de antemão* as ações humanas *livres*. Tem-se aqui a tese antiteísta ou antilibertária: “A crença de que Deus é essencialmente onisciente é inconsistente com a liberdade humana”. Tal tese foi revisada por Nelson Pike, em termos de propriedades *essenciais*, com os seguintes pressupostos: um objeto *X* tem uma “propriedade *P* essencialmente se *X* tem *P* em todos os mundos possíveis em que *X* existe”; “É impossível que *X* exista, sem que possua *P*”. Deus é *essencialmente* onisciente em todos os mundos possíveis e “Se Deus é onisciente, então é ilimitado em conhecimento, conhecendo todas as proposições verdadeiras, não acreditando em proposições falsas”.

Pike levanta o problema da natureza do conhecimento divino associado à questão da impossibilidade da ação voluntária humana. Tal impossibilidade seria uma consequência do fato de Deus ser onisciente. Em seu artigo *Divine Omniscience and Voluntary Action*, ele retoma e reformula a tese, que Boécio defendeu provisoriamente, de que se Deus tivesse conhecimento dos futuros contingentes, conseqüentemente, os seres humanos não teriam liberdade. Ou seja: a onisciência enquanto propriedade essencial de Deus tornaria impossível as ações humanas voluntárias (1965, p.27). Tem-se aqui a defesa da incompatibilidade entre a presciência divina e a liberdade humana.

Assim, esta concepção de onisciência clássica defenderia ser o conhecimento divino estruturalmente proposicional. Em outras palavras: o conhecimento de Deus seria um conhecimento de crenças necessariamente verdadeiras. Essa estrutura epistemológica do conhecimento divino teria as seguintes suposições: (1) "A conhece *X*' é verdadeira", "A acredita que *X*' é verdadeira" e "*X*' é verdadeiro". Substituindo a variável *A* por Deus temos: "Deus conhece *X*' é verdadeiro", "Deus acredita que *X*' é verdadeiro" e "*X*' é verdadeiro". Podemos, então, interpretar *X* como uma proposição verdadeira sobre um futuro contingente, que Deus, por ser essencialmente onisciente a conhece; sendo, por conseguinte, este conhecimento constituído de crenças verdadeiras (PIKE, 1965, p.28). A premissa aqui defendida seria a de que "A conhece *X*' implicaria 'A acredita em *X*'".

Assim, do fato de o conhecimento divino ser constituído de crenças verdadeiras se segue necessariamente que haveria um elemento de necessitação em relação ao futuro previsto. Este caráter proposicional do conhecimento de Deus exigiria a determinação das ações humanas: os seres humanos não seriam livres, pois suas ações seriam determinadas. Caso as criaturas humanas fossem livres, elas seriam capazes de tornar falsas as crenças verdadeiras divinas; o que seria um absurdo.

Por esta razão, Pike afirma que haveria uma "armadilha na doutrina da onisciência divina. Que conhecer envolve acreditar (verdadeiramente) é certamente uma visão filosófica tentadora (veja os muitos filósofos contemporâneos que a afirmaram)" (1965, p.46 – tradução nossa)⁶⁵.

Entretanto, o fato de a concepção de onisciência divina evocada por Pike atribuir conhecimento proposicional a Deus, daria origem a um importante debate. Esse debate gira em torno do problema da atribuição de crenças a Deus. Importantes questões se imporiam: o conhecimento divino seria constituído por crenças? Em Deus crença e conhecimento seriam coisas relacionadas e necessariamente conectadas? O ato divino de conhecer estaria relacionado a representações mentais internas, como se dá no sujeito cognoscente humano? O conhecimento de Deus seria, portanto, indireto, uma vez que requereria tais representações? O fato de o conhecimento divino ter uma natureza proposicional não o transformaria em conhecimento falível?

Em torno da concepção de onisciência de Pike, dois filósofos posicionaram-se teoricamente quanto ao problema da possibilidade da atribuição de crença a Deus. Ambos

⁶⁵"*Pitfall in the doctrine of divine omniscience. That knowing involves believing (truly) is surely a tempting philosophical view (witness the many contemporary philosophers who have affirmed it)* (PIKE, 1965, p.46).

responderam distintamente à questão de se Deus teria crenças. Alston respondeu negativamente à possibilidade de Deus conhecer a partir de crenças em seu texto *Does God have beliefs?* (cf. 1986, pp. 287-306). Por sua vez, Hasker defendeu que Deus teria crenças em seu artigo *Yes, God have a beliefs!* (cf. 1988, pp. 385-394). Para Alston, a razão de vários filósofos contemporâneos definirem onisciência em termos de crenças e, conseqüentemente, atribuir crenças a Deus, decorreria do conceito de conhecimento, em voga no século XX. Tal conceito sustentava ser o conhecimento “crença verdadeira justificada”. Portanto, “a questão de saber se Deus tem crenças se resume à questão de saber se as crenças são constituintes do conhecimento divino.” (ALSTON, 1983. P.287, Tradução nossa)⁶⁶.

Mas qual a natureza da crença? Por que não seria concebível as crenças serem parte constitutiva da estrutura cognitiva divina? Qual o problema? Conforme Alston, o tipo proposicional de conhecimento seria característico unicamente dos agentes cognoscitivos humanos. Uma crença seria um estado psicológico relacionado a sentenças declarativas acerca da realidade. Por outras palavras: uma crença seria um estado proposicional da mente podendo ser expressa linguisticamente. Sendo assim, no agente cognoscitivo humano o ato de conhecer a realidade requereria um componente de “representação mental interna”. Ou seja: o conhecimento dependeria de que o agente cognoscitivo acreditasse em algo que correspondesse ao objeto da realidade. Isto é: no humano o conhecimento se daria indiretamente, posto que, dada sua limitação cognitiva o agente cognoscitivo humano seria incapaz de apreender completa e diretamente o real propriamente dito. Deste modo, o caráter proposicional do conhecimento humano seria uma consequência da limitação cognitiva.

Por esta razão, no que se refere ao agente cognitivo humano, nem sempre uma crença corresponde aos fatos ou à realidade. Isso ocorre quando ela não atende a determinadas condições epistemológicas. Do que, então, se depreende que nem toda crença constitui-se conhecimento. O que significa dizer que: no que concerne ao ser humano, crença não constitui necessariamente conhecimento. Deste modo, para Alston, a prática de atribuir crenças a Deus seria um equívoco teórico, cujas implicações demonstrariam inconsistência, no que diz respeito a coerência do teísmo. Essas implicações estariam relacionadas a pelo menos dois aspectos fundamentais em torno da onisciência. O primeiro, seria o problema da incompatibilidade entre presciência divina das ações humanas e liberdade humana. Assim, o reconhecimento da propriedade de onisciência divina implicaria no conhecimento infalível de proposições verdadeiras sobre futuros contingentes. Em outros termos: as crenças de Deus,

⁶⁶ “The issue as to whether God has beliefs boils down to the question of whether beliefs are constituents of divine knowledge” (ALSTON, 1986, p.287).

quanto às proposições contingentes do futuro, não poderiam ser falsas, o que demonstraria terem elas um caráter determinístico. Por este motivo, haveria uma incompatibilidade absoluta entre a onisciência divina e a liberdade humana, como veremos mais a frente ser a posição de Pike.

O segundo aspecto, seria o problema da incompatibilidade entre a onisciência divina e a imutabilidade. O cerne desse problema seria que, sendo Deus uma entidade atemporal e simultaneamente onisciente, seu conhecimento da realidade exigiria que tivesse acesso às proposições indexicais. Proposições deste tipo são aquelas que dizem respeito à realidade concreta, a qual é caracterizada pela mutabilidade. Então, para que Deus conhecesse os fatos temporais seria necessário que Ele tivesse um tipo de conhecimento cuja natureza mudasse momento a momento. Ora, como seria possível uma entidade onisciente, imutável e atemporal ter seu conhecimento constituído por proposições temporais, ou seja, proposições que caracterizam uma espécie de conhecimento mutável? Portanto, para Alston, o modelo de conhecimento proposicional, constituído por crenças e atribuído a Deus, levaria a afirmação auto-referencialmente contraditória da imutabilidade e mutabilidade divinas.

Em vista disto, Alston propõe uma espécie superior de conhecimento para atribuir a Deus. Para ele, apenas um conhecimento intuitivo e não proposicional faria jus à natureza divina. Uma vez que Deus seja caracterizado pela simplicidade, conforme Tomas de Aquino, seu conhecimento não poderia ser constituído por fragmentos proposicionais acerca da realidade. O conhecimento divino, portanto, não poderia ser feito de partes, nem muito menos de representações internas mentais, as quais seriam substitutos das coisas mesmas. Pelo contrário: o conhecimento divino se formaria da intuição direta e completa de toda a realidade, posto que a totalidade do real estaria presente à mente de Deus, tendo em vista a natureza ilimitada de sua inteligência. Ou seja: Deus conheceria completamente a realidade sem necessitar da mediação de proposições, crenças e representações. Seu ato de conhecer se daria, pois, por intermédio de uma “intuição indiferenciada”, o que significa dizer que Deus conhece diretamente a essência de toda a realidade.

Hasker, em contraposição, diverge de Alston, afirmando que Deus tem crenças. Sua objeção ao argumento alstoniano começou por tentar demonstrar que a intenção de descartar das crenças, enquanto constituintes do conhecimento divino, não foi bem-sucedido. Alston jogou necessário afirmar que a atribuição de crenças a Deus era uma prática ilegítima, com o fim de se evitar os problemas em torno da onisciência divina, como vimos. No entanto, neste afã, ele acabou por, ao invés de contestar a noção de crenças divinas, reforça-las, uma vez

chega a aceitar que Deus possua alguma espécie de disposições, ainda que não aquelas caracterizadas como crenças.

Um outro aspecto da objeção de Hasker, diz respeito a solução alstoniana para o problema da incompatibilidade entre a onisciência divina e a imutabilidade e atemporalidade também divinas. A forma que Alston usa para evitar o conflito inaceitável entre onisciência e atemporalidade, é que Deus, através de uma intuição ilimitada, teria todas as coisas temporais literalmente em sua presença. Porém, do mesmo modo que seria inconcebível Deus, enquanto entidade atemporal, conhecer as coisas temporais através da experiência da sucessão temporal; também seria inconcebível que as coisas temporais se fizessem presentes na eternidade. Ou seja: não poderia haver sequência temporal no âmbito da eternidade.

Um dado importante levantado por Hasker é o que os medievais pensavam sobre essa questão. Para eles, o fato de Deus não ser capaz de “consciência direta” das coisas temporais era uma perfeição, posto que era uma consequência da propriedade atemporal divina, que não poderia experimentar sequência temporal. Sendo assim, “qualquer tipo de contato cognitivo direto entre Deus e a realidade temporal contingente era profundamente suspeito” (1988, p.390, tradução nossa)⁶⁷. A partir disso, Hasker propõe um tipo modificado de conhecimento intuitivo, que integra as crenças como elementos constitutivos do modo de conhecer divino. Alston e Hasker, portanto, personificam duas posições teóricas representativas, em torno do problema da atribuição de crenças a Deus; demonstrando assim que este tema envolve bastante polêmica filosófica.

Plantinga, por sua vez, diverge da crítica alstoniana à atribuição de crenças a Deus. Porém, ele faz algumas considerações importantes em torno deste assunto em seu artigo *Divine knowledge* (1993, pp.40-65). Primeiro: embora possamos supor algo a esse respeito, não sabemos como opera o conhecimento de Deus. Segundo: quando utilizamos termos da epistemologia humana para nos referirmos a Deus, o fazemos *analogamente*, portanto, tal referência não pode ser tomada por absoluta. Terceiro: o fato de o agente cognoscitivo humano ter sido criado a imagem e semelhança divinas, faz-nos presumir que provavelmente reflita algo do modo divino de conhecer. Tal modo de conhecer se caracterizaria pela capacidade de ter crenças verdadeiras e, por conseguinte, conhecimento. Quarto: ainda que haja semelhanças quanto à forma de conhecer entre Deus e os seres humanos, deve-se ter em mente que há diferenças epistemológicas substanciais. Por exemplo: o conhecimento divino

⁶⁷“Any sort of direct cognitivecontact between God and contingent, temporal reality was deeply suspect” (HASKER, 1988, p.390).

não depende de nenhum tipo de cadeia causal (as leis da natureza), como depende o conhecimento humano. Quinto: o conhecimento divino é a condição de possibilidade do conhecimento humano: nosso conhecimento depende do conhecimento dele.

Mas como Plantinga concebe a formação de crenças divinas, por ele pressuposta? Quais as razões que sustentam este seu pressuposto sobre o modo de conhecimento divino? Uma primeira razão seria o fato de Deus ser uma entidade inteligente, além de ser um agente. Sua ação, cujos motivos são as intenções e objetivos, depende de sua inteligência. Assim, como Ser inteligente, Deus teria o grau máximo de conhecimento, o que o faria possuir crenças, se bem que de natureza distintas das crenças humanas. Uma segunda razão estaria na propriedade divina de ser essencialmente onisciente. Essa propriedade o faria capaz de acreditar e conhecer toda verdade, sendo dotado do “tipo de compreensão de conceitos, propriedades e proposições necessárias para sustentar crenças; e como ele acredita em toda proposição verdadeira, ele tem uma compreensão de todas as propriedades e proposições” (1993, p.50, tradução nossa)⁶⁸. Aqui um ponto fundamental está na diferença existente entre Deus e os seres humanos no modo de processar proposições. No agente cognoscitivo humano o processo epistemológico não garante crenças infalíveis. Ou seja: as crenças podem se mostrar falsas. Contrariamente, no caso de Deus, as crenças jamais são falsas; todas suas crenças são necessariamente verdadeiras. Desta perspectiva, a formação de crenças no âmbito do conhecimento divino não comportaria falibilidade.

O próprio Deus está confinado ao círculo das próprias ideias. Tudo o que praticamente podemos dizer acerca das maneiras divinas de formar crenças é que é necessário, no sentido amplamente lógico, que uma proposição *p* seja verdadeira se e somente se Deus acredita em *p*. Claro que Deus sabe disso e sabe, conseqüentemente, que todas as suas crenças são verdadeiras. Contudo (como é natural), só o sabe em virtude de se apoiar nas suas maneiras de formar crenças (PLANTINGA, 2018, p.147).

Porém, embora Plantinga não veja problema na atribuição de crença a Deus feita por Pike, ele diverge do caráter fatalista da concepção de onisciência divina. O modo pikeniano de compreender o conhecimento divino acaba por resultar numa espécie absoluta de fatalismo, cuja tese principal sustenta que o conhecimento prévio divino de proposições do futuro contingente, impõe ao agente humano a determinação de suas ações. Com o fim de expor a crítica plantinganiana ao argumento fatalista de Pike, julgamos de fundamental

⁶⁸“*He therefore has the sort of grasp of concepts, properties, and propositions necessary for holding beliefs; and since he believes every true proposition, he has a grasp of every property and proposition*” (PLANTINGA, 1993, p.50).

importância reproduzir o argumento deste último aqui. Seu argumento tem as seguintes premissas (cf. PLANTINGA, 2012, p.88-89):

- 1 “Deus existia em T1” implica “Se Y fez A em T2, Deus acreditava em T1 que Y faria A em T2”.
- 2 “Deus acreditar que X” implica que “X é verdadeiro”.
3. Ninguém está em poder para, em dado momento, fazer algo cuja descrição seja logicamente contraditória.
4. Ninguém está em poder para, em dado momento, fazer algo que fizesse alguém que tivesse uma dada crença num momento anterior ao momento em questão não ter tal crença no momento anterior ao momento em questão.
5. Ninguém está em poder para, em dado momento, fazer algo que fizesse uma pessoa que existisse num momento anterior do tempo não existir nesse mesmo momento anterior.
6. Se Deus existia em T1 e acreditava em T1 que Jones iria fazer X em T2, então se Jones estava em poder para abster-se de fazer X em T2, então (1) Jones estava em poder para em T2 fazer algo que fizesse Deus ter uma crença falsa em T1 ou (2) Jones estava em poder para em T2 fazer algo que faria Deus não ter tido a crença que teve em T1 ou (3) Jones estava em poder para em T2 fazer algo que teria feito que qualquer pessoa que acreditasse em que Jones faria X em T2 (uma das quais era, por hipótese, Deus) tivesse uma crença falsa e por isso não fosse Deus — isto é, esse Deus (que por hipótese existia em T1) não existia em T1.
7. A alternativa 1 na consequente do item 6 é falsa (de 2 e 3).
8. “A alternativa 2 na consequente do item 6 é falsa (de 4).
9. A alternativa 3 na consequente do item 6 é falsa (de 5).
10. “Logo, se Deus existia em T x e acreditava em T 1 que Jones faria X em T2, então então Jones não estava em poder de em T2 abster-se de fazer X (de 1 e 10).

Cabe aqui um exemplo: suponha-se que num momento do tempo $T1$, há 20 anos, O Deus onisciente *acreditava* que Mário compraria seu carro no momento do tempo $T2$. Ora, se Deus, antecipadamente, formou a *crença* de que assim seria, esta crença é *verdadeira*, pois ele nunca acredita em proposições falsas. Logo, necessariamente, a realidade correspondente a crença divina formado em $T1$ deve acontecer em $T2$. Em outras palavras: Mário deve comprar seu carro em $T2$, conforme o conhecimento prévio de Deus. É aqui em que se encontra o problema da suposta contradição lógica entre as propriedades da onisciência divina e da liberdade humana. Pois uma vez que o mundo é, em tese, indeterminista, e Mário é livre, por exemplo, para não comprar o carro em $T2$; tem-se um impasse. De acordo com o argumento acima apresentado, se Mário, exercitando sua liberdade causalmente *indeterminada*, não comprasse seu carro em $T2$, conforme o conhecimento prévio de Deus, ele estaria, por assim dizer, pondo em questão a existência divina. A razão disso estaria no fato de Mário, ao abster-se livremente de comprar o carro em $T2$, teria agido de modo a fazer Deus ter uma crença

falsa em *TI*. Em outras palavras: a ação livre de Mário apenas demonstraria que, na verdade, Deus não existiria em *TI*.

Primeiro, para Plantinga, a confusão, quanto ao dilema da presciência divina e da liberdade humana, estaria na imprecisão do conceito de onisciência (cf. PLANTINGA, 2012, p.87-88). Essa imprecisão pode, de acordo com Plantinga, ser formulada da seguinte maneira, sendo *X* para um agente humano e *A* para uma ação:

“(49) Se Deus sabe antecipadamente que *X* fará *A*, então *X* terá de fazer *A*”
e
“(50) Se *X* terá de fazer *A*, então *X* não é livre com respeito a abster-se de fazer *A*”

De ambas se concluiria, inadequadamente, que a presciência divina impossibilitaria a liberdade humana. De acordo com Plantinga, tanto a premissa (49) quanto a (50) seriam falsas. A fonte do erro estaria na premissa (49), em razão de sua ambiguidade, posto que daria margem para dois significados. Um correto, outro incorreto. Tal ambiguidade resultaria da confusão feita entre a *necessidade de consequência* e a *necessidade do consequente* (cf. PLANTINGA, 1986, p.237), que são duas formas distintas de necessidade. A primeira exemplificando uma frase necessariamente verdadeira, e, a segunda, uma falsa implicação. A *consequência* diz respeito àquilo que decorre de algo de que depende, sendo, pois, causado por um antecedente. Ela é, portanto, uma *necessidade implicativa* (cf. VAN ASSELT, 2011, p.199), na qual o antecedente e o consequente não precisam ser necessários. Já o *consequente* é a segunda parte lógica de uma frase hipotética, como “se *P*, então *Q*”. Essa distinção é indispensável para se evitar equívocos em torno do problema do debate sobre a onisciência divina e a liberdade humana.

O primeiro significado de (49) está expresso na seguinte fórmula canônica proposta por Plantinga: “(49^a) *Necessariamente* (destaque nosso) se Deus sabe antecipadamente que *X* irá fazer *A*, então de fato *X* fará *A*”. De acordo com Plantinga, essa premissa seria logicamente verdadeira, pois expressa a *necessidade de consequência*, uma vez que o consequente segue necessariamente seu antecedente. Não poderia ser diferente, pois se uma pessoa (divina ou humana) tem conhecimento de que uma proposição *P* é verdadeira, então *P* é verdadeira (cf. PLANTINGA, 2012, p.87). Portanto, (49^a) decorreria de (49).

O segundo significado possível da premissa (49) está exemplificado na seguinte formulação: “(49^b) Se Deus sabe antecipadamente que *X* irá fazer *A*, então é *necessário* (destaque nosso) que *X* faça *A*”. Aqui temos um significado completamente diferente da afirmação (49^a), além de *inválida e falsa*, uma vez que afirma que o mero conhecimento de

uma proposição *P* implicaria que *P* seja necessariamente verdadeira. Contudo, “não se segue que, se Deus sabe que *P*, então *P* é necessariamente verdadeiro”; pois na sua essencialidade não é preciso que tenha as mesmas crenças que tem. O que, na verdade, seria essencial é que ele tenha a propriedade de formar somente crenças verdadeiras, algo muito diferente (cf. PLANTINGA, 2012, p.94). Mas por que não? Porque o conseqüente de uma frase hipotética como “se eu me casar com Breta, então Breta é minha esposa” é possivelmente verdadeiro ou contingentemente verdadeiro. Não se segue que tive necessariamente que casar com Breta. Logo, (49b) não decorre da premissa (49).

Quanto ao argumento de Pike, Plantinga dá uma maior atenção analítica a premissa 6, que ele a desmembrou, tendo em vista sua complexidade, na premissa (51) e suas supostas implicações: “Deus existia em T1 e acreditava que em T1 que Jones faria *A* em T2, e *Y* estava em poder para abster-se de fazer *A* em T2”. Se observarmos, adequadamente, essa premissa (51), veremos que ela, em síntese, representa a posição libertarista de Plantinga, apresentada em termos de *possibilidade*. Pike, através de seu argumento, procura deduzir três outras premissas, as quais servem apenas de artifício argumentativo temporário, para alcançar seu máximo objetivo: demonstrar a falsidade da premissa (51). Em outras palavras: demonstrar a incompatibilidade entre a onisciência divina e a liberdade humana. Vejamos a premissa (51) e as três possíveis implicadas deduzidas por Pike, de acordo com a análise de Plantinga.

(51) “Deus existia em T1 e acreditava em T1 que Jones faria *X* em T2, e Jones estava em poder para abster-se de fazer *X* em T2”.

ou

(52) “Jones estava em poder em T2 para fazer algo que faria Deus ter uma crença falsa em T1”

ou

(53) “Jones estava em poder em T2 para fazer algo que faria Deus não ter tido a crença que teve em T1”

ou

(54) “Jones estava em poder para em T2 fazer algo que faria qualquer pessoa que acreditasse em T1 que Jones faria *X* em T2 (uma das quais era por hipótese Deus) ter uma crença falsa e por isso não ser Deus — isto é, o Deus (que por hipótese existia em T1) não existia em T1”.

Para Plantinga, o argumento de Pike não teria sido bem-sucedido, pois estaria equivocada, especialmente, em relação a premissa (6), que Plantinga reformula com as premissas (51), (52), (53), (54). A partir da análise das premissas ele conclui que as premissas

(52), (53) e (54) não são *acarretadas* pela premissa (51). No argumento de Pike a (51) seria *necessariamente falsa*, caso Deus tenha a propriedade de *onisciência essencial*; pois o agente humano em questão não estaria seu poder de escolher *abster-se*, num momento *T*, de algo que Deus soube que ele faria. Em outras palavras: o agente humano realizaria impreterivelmente a ação prevista antecipadamente por Deus, conseqüentemente, não sendo livre. Um detalhe quanto à natureza da premissa (51), que dissemos ser aceita por Plantinga, é que ela é conciliatória, no que concerne a relação entre a presciência divina e a liberdade humana. Assim, interpretar (51) como implicando a tese de que o agente humano teria o poder de criar *estado de coisas contraditórios*, demonstrando que Deus formou crenças falsas, isso seria incorreto.

Portanto, a premissa (51) não implicaria, de maneira alguma: (1) que o agente humano seria capaz de demonstrar por uma ação num momento T1 que Deus formou crença falsa em T2 (cf. PLANTINGA, 2012, p.92). Isso não seria plausível, pois Deus possuiria em sua *essencialidade* a propriedade de apenas formar crenças verdadeiras. (2) que o agente humano seria capaz de criar estados de coisas contraditórios por meio de sua ação, por exemplo, fazer Deus não ter crido na crença que formou num dado momento T2; (3) que o agente humano seria capaz de agir num momento futuro previsto de tal maneira que demonstrasse que Deus não seria onisciente, conseqüentemente, Deus (cf. PLANTINGA, 2012, p.93).

Logo, as premissas (52), (53) e (54) seriam todas falsas, como inclusive o próprio Pike defende. Porém, ele não consegue demonstrar, conforme a análise de Plantinga, que a premissa (51) seria também falsa. Ou seja: ele não teria conseguido demonstrar que a presciência divina e a liberdade humana são logicamente incompatíveis.

Um aspecto importante dentro desta questão é a noção plantinganiana de pessoa humana. Plantinga denomina essa noção de *pessoa possível* (*possible person*) (c f. PLANTINGA, 1966, p. 104-108). Tais pessoas teriam *propriedades indeterminadas* como: liberdade de fazer o que fosse errado; liberdade para performar A e liberdade para abster-se de performar A. Essas propriedades lhes seriam um bem. Dentro desta perspectiva, ele estabelece uma distinção que tornaria mais clara que tipo de pessoa Deus poderia instanciar no mundo real. De um lado, teríamos a “pessoa total possível” dotada das propriedades indeterminadas acima citadas. Do outro lado, teríamos a “pessoa perfeita possível”, dotada da liberdade de fazer o que é certo; liberdade de fazer o que é errado. Porém, ela “nunca faz livremente o que é errado”. Esta última definição de pessoa é, geralmente, reivindicada pelo objetores de Plantinga. Pike é um deles. Pois, de acordo com sua perspectiva, Deus, se fosse o que o teísmo afirma ser, poderia *instanciar* pessoas com a propriedade determinada de executar

livremente apenas ações corretas. De maneira que, a afirmação de que uma pessoa possui a propriedade de fazer o que está errado seria inconsistente com a crença na existência de Deus.

Podemos, então dizer, que no projeto libertário de Plantinga encontramos uma concepção de liberdade em sentido *forte*, mas que não incorre numa perspectiva ingênua de ação livre. Seu *incompatibilismo*, quanto ao problema da relação entre determinismo e liberdade, alicerça-se sobre a tese de que a agência humana não seria *causalmente determinada*, embora experimente *limites*. Assim, as *leis causais* e as *condições antecedentes* limitariam, mas não *determinariam* a ação livre realizada num tempo *t* por um agente *S*. Além do que, a própria existência das leis causais, como a gravidade, confirmaria, e não negaria, a liberdade humana. Portanto, para Plantinga, a liberdade humana não seria *irrestrita*. Tendo em conta que os dados da realidade são claros em nos mostrar que não somos livres para fazer qualquer coisa.

A liberdade de tais criaturas será, sem dúvida, *limitada* (destaque do autor) por leis causais ou condições antecedentes. Elas não serão livres para fazer qualquer coisa; mesmo que eu seja livre, não sou livre para correr uma milha em dois minutos. Claro que minha liberdade é também reforçada pelas leis causais; é somente em virtude de tais leis que sou livre para construir uma casa ou caminhar na superfície da terra. Mas, se sou livre com respeito a uma ação *A*, então leis causais e condições antecedentes não determina que eu escolha *A* nem que eu me abstenha *A* (PLANTINGA, 1974, p.171 - tradução nossa)⁶⁹.

Vemos, então, que Plantinga faz uma distinção entre limitação e determinação. Na determinação não haveria possibilidades alternativas para o agente humano. Uma vez que seus atos seriam determinados pelos eventos passados, seu futuro teria, irremediavelmente, uma só direção. Por sua vez, na limitação a agência sofreria restrições sem, contudo, perder a capacidade de escolher livremente. Portanto, a Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga não seria uma defesa da existência de agentes humanos *incondicionados*. Em outras palavras: o *indeterminismo* do projeto plantinganiano contrasta com a crítica que Hume faz aos libertaristas, ao afirmar que *liberdade* e *acaso* são sinônimos (cf. HUME, III, ii, 2001, p. 474-480). Da perspectiva humeana, a liberdade libertária (livre arbítrio) reivindicaria uma completa ausência de necessidade. Porém: a necessidade seria “um elemento essencial da causalção” (HUME, III, i, 2001, p. 473). Por isso, para ele, haveria duas concepções de

⁶⁹"The freedom of such creatures will no doubt be limited by causal laws and antecedent conditions. They will not be free to do just anything; even if I am free, I am not free to run a mile in two minutes. Of course my freedom is also enhanced by causal laws; it is only by virtue of such laws that I am free to build a house or walk on the surface of the earth. But if I am free with respect to an action *A*, then causal laws and antecedent conditions determine neither that I take *A* nor that I refrain" (PLANTINGA, 1974, p.171).

liberdade que se deve diferenciar: “A liberdade de *espontaneidade*”, que se recusa ceder à coação externa, mas que obedece à uma necessidade de ação, e “a liberdade de *indiferença*”, que seria “a negação da necessidade e das causas”. Obviamente, Hume, enquanto compatibilista, defendia a primeira concepção, como a única liberdade possível. Neste sentido, haveria uma compatibilidade entre liberdade e necessidade (determinismo). Já a segunda a rechaçava como uma “experiência falsa”, uma vez que implicava em imprevisibilidade.

Contudo, Plantinga afirmava que a concepção de liberdade por ele defendida, não implicaria em imprevisibilidade. Previsibilidade e liberdade: ambas seriam elementos da experiência humana. A presença de uma, portanto, não impediria a presença da outra. Indo mais além: afirmaria que a previsibilidade não implicaria em direção única do futuro. Sendo assim, o agente humano seria capaz de, a despeito dos condicionamentos internos e externos, agir livremente.

A liberdade, concebida deste modo, não deve ser confundida com a imprevisibilidade. Podemos conseguir prever o que faremos numa dada situação, ainda que tenhamos a liberdade, nessa situação, de fazer outra coisa. Se eu o conhecer bem, posso ser capaz de prever que ação irá realizar em resposta a um certo conjunto de condições; não se segue que você não é livre com respeito a tal ação (PLANTINGA, 2012, p.46).

Portanto, ao contrário do que Hume afirma, no *Tratado*, da noção de livre arbítrio, Plantinga atesta que a previsibilidade seria uma condição necessária para a agência humana livre e intencional. A habilidade de prever o que decorrerá de nossas ações intencionais seria imprescindível (cf. PLANTINGA, 2018b, p.242). Por isso, provavelmente, Deus teria estabelecido as “regularidades básicas”, com o fim de possibilitar “a ciência e a ação livre e inteligente para as criaturas” (PLANTINGA, 2018b, p.106). Deste modo: a liberdade libertária necessitaria de uma estrutura fundamental que garantisse, de alguma maneira, a possibilidade de executarmos, estimativa e previsivelmente, nossas escolhas de modo adequado. Por conseguinte, previsibilidade, liberdade e responsabilidade moral estariam intrinsecamente ligadas. Logo, não haveria, como pensava Hume, uma identificação entre liberdade e acaso (imprevisibilidade, aleatoriedade). Não obstante, para Plantinga, previsibilidade não seria o mesmo que determinismo.

A possibilidade de uma ação livre e inteligente não depende em absoluto da ausência de intervenções divinas; depende, sim, da *regularidade* e da *previsibilidade (destaque do autor)* [...]. A ação livre e inteligente não seria possível em um mundo sem regularidade e previsibilidade [...]. O necessário para a ação livre é que haja regularidade suficiente para que possamos saber

ou conjecturar de modo sensato – pelo menos na maioria das vezes e com probabilidade razoavelmente alta – o que acontecerá se escolhermos determinado procedimento (PLANTINGA, 2018b, p.102-103).

Podemos compreender melhor essa distinção que Plantinga faz entre liberdade determinada e liberdade limitada, por meio da análise crítica à ontologia sartreana da liberdade. Tal análise é feita por ele mesmo, objetivando verificar se há consistência moral na filosofia da liberdade de Sartre. A concepção de liberdade sartreana está circunscrita ao que a filosofia da ação contemporânea nomeia de teoria não-causal do livre arbítrio. É assim chamada porque exige um “não-causalismo”, como vimos no capítulo 2. Percebe que uma das características do existencialismo em geral e da ética sartreana em particular é a abrangência do elemento moral (cf. PLANTINGA, 1958, p.235). Quanto ao pensamento ético de Sartre, Plantinga assevera que haveria uma atenção especial voltada para a condição humana e suas repercussões morais. Embora Sartre rechace a moral absoluta, considera que, a partir de uma análise da “condição humana universal”, pode-se constatar a existência de condutas apropriadas e inapropriadas.

As questões que guiam o estudo plantingiano da teoria da liberdade de Sartre são: quais são os conceitos fundamentais desta ontologia da liberdade? Quais são suas as implicações para a moralidade? Já a partir do título da obra *O Ser e o Nada*, percebe-se o papel basilar desempenhado pelo conceito de *nada* no pensamento ético do francês. Para Sartre, o nada, que é negatividade, estaria intrinsecamente ligado ao ser. Enquanto o nada (o não-ser) apenas se tornaria intramundano, a partir da interrogação ontológica, posto que ao perguntar interrogamos o ser. O homem se relacionaria com o mundo através da negatividade; pois a completude do ser se daria a partir da presença inquiridora da “realidade-humana”. Assim, o *Para-si*, aparição dessa própria realidade, seria o único ser capaz de introduzir o nada (não-ser) no âmbito do real (cf. SARTRE, 2011, p.66). Por isso, Sartre afirma que seria necessário, ao tratar da liberdade, relacioná-la ao problema do nada.

Uma vez que atribuímos à consciência esse poder negativo com relação ao mundo e a si mesmo, uma vez que a nadificação faz parte integrante do posicionamento de um fim, é preciso reconhecer que a condição indispensável e fundamental de toda ação é a liberdade de ser atuante (SARTRE, 2011, p.539-540).

Deste modo, essa liberdade não comportaria restrições, a julgar por sua essencialidade absoluta, que não estaria submissa “qualquer necessidade lógica” (SARTRE, 2011, p.541). Temos aqui o caráter completamente indeterminista da teoria da liberdade sartreana. Por isso, quanto ao problema determinismo/liberdade, Sartre defende haver apenas duas alternativas:

ou o determinismo completo, ou a liberdade absoluta. Não haveria, pois, a mínima possibilidade de compatibilidade entre ambos os aspectos, uma vez que em sua concepção, a consciência seria uma espécie de ponto zero (o nada), sem natureza preestabelecida. O agente humano seria responsável por sua própria realização, por intermédio de uma permanente ação livre.

Assim sendo, não poderia ser a consciência determinada por nenhum “estado de fato”, como a estrutura política ou econômica da sociedade, nem os estados psicológicos. Nem mesmo o passado seria capaz de “motivar por si mesmo qualquer ato” (SARTRE, 2011, p.539). Assim, o homem seria o ser incondicionalmente livre, pois ao interrogar-se a si mesmo nulifica sua própria consciência, dando, deste modo, início aquilo que haverá de tornar-se. Na ontologia da liberdade sartreana, liberdade, escolha, consciência, nadação, seriam sinônimos. Por isso, a pessoa humana seria livre em termos absolutos, o que significaria dizer que não haveria determinismo algum. É o que Sartre conclui ao considerar a questão do determinismo e da liberdade:

Esta discussão mostra que são possíveis duas e somente duas soluções: ou bem o homem é inteiramente determinado (o que é inadmissível, em particular porque uma consciência determinada, ou seja, motivada em exterioridade, converte-se em pura exterioridade ela mesma e deixa de ser consciência), ou bem o homem é *inteiramente livre* (SARTRE, 2011, p.547 – destaque nosso).

Percebe-se, então, a diferença existente entre a concepção de liberdade de Sartre da de Plantinga. O libertarianismo Sartreano é absoluto, não admitindo nem mesmo as limitações concernentes à facticidade, que na compreensão de Plantinga seria “o reino dos fatores que parecem limitar a liberdade” (PLANTINGA, 1958, p.242). Para ele, a maneira como Sartre tenta responder à objeção da facticidade, não seria satisfatória. Ele não teria demonstrado que a liberdade humana não experimenta limites (cf. PLANTINGA, 1958, p. 255). Embora Plantinga não veja problema no fato de o conceito de liberdade sartreano enfatizar a autonomia da escolha, ele faz objeção a seu caráter absoluto, irrestrito. Essa autonomia da escolha é também, feita as devidas modificações, sua posição, como vimos anteriormente. Porém, haveria algumas complicações na teoria sartreana da liberdade. Em termos gerais, Plantinga a percebe como uma teoria inconsistente no que diz respeito as questões éticas.

A conclusão parece ser que a teoria da liberdade de Sartre é bastante inconsistente com a moralidade. Qualquer escolha é tão boa quanto qualquer outra; não há possibilidade de cometer um erro moral. E isso é fatal para a moralidade. Uma *liberdade absoluta*, como um *determinismo completo*,

mina a própria possibilidade da moralidade (PLANTINGA, 1958, p. 250 - destaque nosso - tradução nossa]⁷⁰.

Vê-se, de acordo com Plantinga, o problema da ausência de critério, que possibilitaria distinguir o que seriam condutas moralmente adequadas e inadequadas. Essa ausência de critério prestaria um desserviço ao desenvolvimento ético dos agentes morais. Conseqüentemente, uma concepção de liberdade absoluta seria um contrassenso, uma vez que, ao se apresentar deterministicamente, inviabilizaria um projeto de moralidade. O que desmotivaria o esforço ou a ação moral, dessa maneira, demonstrando haver um elemento de niilismo na ontologia de Sartre.

Fica claro, portanto, que a noção de liberdade plantinganiana procura evitar ser uma mera abstração que desconsidera os dados mais imediatos da realidade e da experiência humana. Daí porque considera fundamental que o filósofo tenha a precaução de evitar uma abordagem subjetivista da realidade, que pode impedi-lo de alcançar o máximo de objetividade no seu esforço filosófico. Plantinga considerou ter sido este equívoco subjetivista o problema de Sartre.

Há um subjetivismo último envolvido na ontologia de Sartre — um subjetivismo que embrutece a noção de verdade e torna o conhecimento impossível. Uma teoria da liberdade absoluta, como, do determinismo absoluto, é auto-referencialmente inconsistente (PLANTINGA, 1958, p.255)⁷¹.

Logo, conquanto Plantinga defenda uma noção de liberdade significativa, ele reconhece as limitações impostas pelos condicionamentos. Em outras palavras: não haveria, em sua defesa do *libre arbitrio*, a reivindicação de liberdade *irrestrita*, como vimos anteriormente.

4.2.4...Mente imaterial e Agência Causal libertária

Podemos dizer que ação humana estaria estritamente relacionada com o fenômeno da consciência. Por isso, uma das afirmações de Tooley é a de que os libertaristas teístas, ainda que conseguissem defender exitosamente a noção do livre arbítrio, restaria, no entanto, lidar com o problema da mente imaterial. Isto porque a possível existência das entidades mentais

⁷⁰"The conclusion seems to be that Sartre's theory of freedom is quite inconsistent with morality. Any choice is as good as any other; there is no possibility of making a moral mistake. And that is fatal to morality. An absolute freedom, like a thoroughgoing determinism, undercuts the very possibility of morality" (PLANTINGA, 1958, p.250).

⁷¹"There is an ultimate subjectivism involved in Sartre's ontology—a subjectivism which stultifies the notion of truth and makes knowledge impossible. A theory of absolute freedom, like one of absolute determinism, is self-referentially inconsistent" (PLANTINGA, 1958, p.255).

seria imprescindível à noção de agência ou liberdade libertária. Em outros termos: a liberdade libertária requeria a existência de um agente substancial em sentido forte.

De fato, a questão da natureza da mente é basilar para o tema da liberdade. Especialmente, quando o debate sobre o livre arbítrio está em questão, envolvendo filósofos de perspectivas tão diferentes, como teístas e naturalistas. Este é o caso de Plantinga e de Tooley. Ambos expõem ao escrutínio filosófico suas posições teóricas, num confronto entre o naturalismo e o teísmo. Sendo essas posições diametralmente opostas, delas resultaria concepções diversas da mente e da agência humana. Ambos filósofos consideram a posição teórica de base de seu interlocutor racionalmente insustentável. No capítulo 3 vimos, em linhas gerais, a crítica tooleyana ao argumento libertarista de Plantinga em favor teísmo. Vimos também como Tooley compreende o problema da natureza da mente, especialmente, no que diz respeito à liberdade.

Para Plantinga, um dos problemas deste debate estaria no fato de os naturalistas, no geral, serem também materialistas, no que concerne à concepção antropológica. Aqui, antes de avançarmos, torna-se necessário esclarecer o que vem a ser o naturalismo, objeto da crítica plantinganiana. A literatura especializada reconhece haver tipos diferentes de naturalismo. Grosso modo, podemos falar de pelo menos dois: o naturalismo filosófico (ou ontológico) e o naturalismo metodológico (ou científico) (cf. PLANTINGA, 2018b, p.156). Ambos não devem ser confundidos, porque guardam diferenças significativas, especialmente, no que diz respeito ao debate sobre a existência ou não de Deus, das entidades abstratas.

Diga-se, pois, que o naturalismo filosófico afirmaria a existência apenas das entidades físicas, negando a das entidades abstratas. Já o naturalismo metodológico, como instrumento de pesquisa científica se restringiria a procurar as respostas dos seus problemas no âmbito da própria natureza, ou seja, da esfera contingente (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p.435). Já Plantinga, distingue o “naturalismo materialista”, do “naturalismo dualista”. O primeiro negando qualquer instância imaterial no humano; e o segundo afirmando a existência de um certo tipo de propriedade irreduzível às propriedades físicas; sem, contudo, defender o dualismo de substância. Isto é: existiriam as propriedades neurofisiológicas, enquanto substrato material, e as propriedades fenomenológicas irreduzíveis, porém *sobrevenientes* em relação àquelas. Sobrevenientes no sentido de as propriedades mentais sobrevirem sobre as propriedades físicas, numa relação de dependência, como vimos ao tratarmos da *superveniência* (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.46 e 67).

De qualquer forma, segundo Plantinga, ambos os tipos de naturalismo não seriam bem-sucedidos por, pelo menos, três motivos (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.32).

Primeiro: a atitude naturalista não reconheceria a concepção de “função apropriada”, enquanto parte constitutivo dos vegetais, animais e seres humanos. A negação de tal propriedade acabaria por invalidar o naturalismo, uma vez que os organismos e, em especial, as mentes humanas careceriam de “funcionamento adequado”, a partir de um plano inteligente. Consequentemente, se o naturalismo fosse verdadeiro, a ausência deste tipo de funcionamento impediria que houvesse, tanto a possibilidade de conhecimento; quanto as condições externas adequadas ou inadequadas das “faculdades sensoriais” ou perceptivas (cf. MORELAND; CRAIG, 2005, p.158).

Deste modo, na concepção plantinganiana, a explicação teísta da função apropriada das referidas faculdades cognitivas seria mais plausível; tendo em vista subtender que os organismos foram projetados com propósitos específicos por uma inteligência criadora. Além disso, as tentativas naturalistas de explicação de tal funcionamento cognitivo seriam insuficientes (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.32 - 44).

Segundo: o naturalismo conduziria ao ceticismo epistemológico, promovendo a desconfiança das nossas faculdades cognitivas. Conforme Plantinga, se, por uma parte, não seria racionalmente necessário acreditar na confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, por outra parte, seria preciso não duvidar radicalmente dela (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.45-68). Isto porque ao se colocar em questão essas faculdades a credibilidade das crenças produzidas por elas seria invalidada, além de o próprio naturalismo colapsar, enquanto atitude doxástica. Logo, a atitude naturalista traria em si mesma um derrotador epistêmico, não só invalidando as crenças particulares, quanto à garantia do seu valor de verdade, mas também a si mesmo; uma vez que seria uma atitude doxástica. Assim, este derrotador doxástico, que faz com que cada uma das crenças do agente epistêmico seja objeto de dúvida radical, decorreria de um “gênero particularmente virulento de ceticismo”.

Terceiro: o naturalismo rechaçaria a possibilidade da formação doxástica, isto é, a formação de crenças (cf. PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.69-87). Para se compreender adequadamente esta questão é necessário lidar com a noção de crença. O que seria uma crença? Qual seria à sua natureza? Vimos no capítulo 3 que uma crença é um estado mental. Esta é a concepção de crença defendida também por Plantinga. Ou seja: a crença não seria um objeto material localizado geograficamente, como são, por exemplo, os neurônios, que constituem o cérebro humano., mas uma entidade mental. São vários os estados mentais que os seres humanos experimentam: crenças, desejos, esperança etc. Esses estados são, portanto, “atitudes proposicionais, atitudes ou posturas que temos perante proposições” (2014, p.69). É de notar que a existência das crenças no aparato cognitivo humano demonstraria que os seres

humanos possuiriam intencionalidade, posto ser a crença é uma atitude intencional. Ora, a intencionalidade seria, conforme alguns filósofos, uma condição necessária para que haja agentes racionais libertários. Em outros termos: a intencionalidade seria a condição sem a qual não haveria nem racionalidade, nem a agência humana, no sentido libertário.

Os seres humanos devem possuir certas características mentais próprias. Elas devem ter *intencionalidade* genuína, ser capazes de ter *pensamentos* e *proposições* em sua mente, ter *consciência* das coisas que afirmam conhecer, bem como dos conteúdos da sua mente (MORELAND; CRAIG, 2005, p.303)

Contudo, de acordo com o argumento plantinganiano, o naturalismo enfrentaria sérios problemas diante deste dado, uma vez que ao ser levado as suas últimas implicações lógicas, reivindicaria uma compreensão materialista da realidade, em especial, da realidade humana. Daí a razão de um número significativo de naturalistas assumir o materialismo, enquanto posição teórica. Plantinga, em seu artigo *Against materialism*, define o materialismo como “a ideia de que os seres humanos são objetos materiais – cérebros, talvez, ou alguma parte do cérebro – sem eus ou almas imateriais” (2006, p.3, tradução nossa)⁷². Em outros termos: a concepção natural-materialista acabaria por *eliminar* aquilo que nos caracterizaria como seres humanos: *as propriedades mentais*. Logo, esta eliminação resultaria na negação das atitudes proposicionais constitutivas da vida mental, as quais seriam irredutíveis às propriedades materiais.

Podemos, pois, dizer que o problema que se coloca para o naturalismo tem dois aspectos. O primeiro seria o explicativo. Conforme Plantinga, não haveria explicação naturalista plausível para a alegação de que as propriedades materiais possuiriam propriedades mentais (crenças, desejos, esperança, medo etc.); uma vez que essas últimas não seriam coisas físicas, mas conteúdos proposicionais. Por exemplo: os neurônios, enquanto entidades físicas, não podem ser identificados com as atitudes proposicionais (crenças).

A dificuldade perante o materialismo é esta: como pode uma coleção de neurônios disparando, um grupo de objetos materiais, ter conteúdo? Como pode isso acontecer? Mas incisivamente, o que é tal acontecimento ter um conteúdo. [...] um único neurônio [...] não é, presumivelmente, uma crença; mas como pode a crença, o conteúdo, surgir da interação física entre entidades materiais como os neurônios? Como pode tal interação física fazer um grupo de neurônios ter conteúdo? [...] o fato é que não conseguimos ver como poderia ter conteúdo (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.72).

⁷²“Materialism is the idea that human beings are material objects - brains, perhaps, or some part of the brain - without immaterial selves or souls” (PLANTINGA, 2006, p.3).

Como vimos no capítulo 3, o próprio Tooley não concorda com os filósofos da mente que defende a identidade entre cérebro e mente, embora ele rechace o dualismo de substância.

O segundo aspecto do problema seria o lógico-implicativo. Se o naturalista seguir seu naturalismo até suas últimas consequências, sua conclusão será a de que não há propriedades imateriais em sentido forte; o que o forçará a negar ou reduzir as propriedades mentais às entidades físicas. Assim, o eliminativismo seria a opção mais adequada àquele que defende o naturalismo. Porém, para Plantinga, esta tentativa de explicar o mental através do físico, pareceria falsa, uma vez que objetos materiais não são dotados da propriedade de pensar. Contudo, Tooley, pelo contrário, defenda que os objetos materiais podem pensar, como também lhes seria possível ter “experiências” (2014, p.75 e 259). Isto seria no mínimo algo controverso, uma vez que “caráter subjetivo da experiência” é o fator distintivo dos seres humanos, constituindo um problema para os que sustentam a existência apenas das propriedades materiais: “O simples fato de a consciência ser constituída pela sensação subjetiva, ou estrutura da experiência em si, já é uma séria dificuldade para os fisicalistas” (MORELAND; CRAIG, 2005, P.296).

Consequentemente, definir o ser humano como um mero objeto material não corresponderia aos dados da experiência, não explicaria os fenômenos mentais ou estados de consciência, como: crenças, pensamentos, desejos, atos de vontade e sensações (cf. DEWEESE; MORELAND, 2011, p.108). Logo, pareceria plausível que a pessoa humana fosse um objeto imaterial ou sujeito substancial, dotado da propriedade de pensar, interagindo estreitamente com seu corpo. Plantinga prefere denominar esta posição de “imaterialismo” ao invés de dualismo; mas, na verdade, não deixa de ser uma versão do dualismo de substância: “Talvez um nome melhor para a visão que pretendo defender seja 'imaterialismo'; a visão de que uma pessoa humana não é um objeto material” (PLANTINGA, 2006, p.3, tradução nossa)⁷³.

Assim, pois, da perspectiva plantinganiana, a vida mental teria duas características: a capacidade de ação pessoal sem intermediação, que garantiria a liberdade libertária do agente causal; e a simplicidade, que resultaria da unidade do eu. Vale dizer, o pensamento não seria o resultado do intercurso de suas partes, e nem necessitaria de “atividade ou funcionamento subjacente”, enquanto atividade basilar e direta do sujeito substancial; não obstante estabeleça relação causal com o corpo. Plantinga formaliza a afirmação de que o pensamento seria uma

⁷³“Perhaps a better name for the view I mean to defend is 'immaterialism'; the view that a human person is not a material object (PLANTINGA, 2006, p.3).

propriedade básica do eu substancial do seguinte modo: “Seja *P* uma propriedade *básica* de uma coisa *x* se *x* tem *P*, mas não a tem em função da interação das suas partes” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p.78).

Tendo em vista defender o imaterialismo (dualismo de substância) no que se refere à constituição humana, Plantinga elabora uma abordagem modal, no qual faz objeção ao materialismo. Conforme sua metafísica da modalidade, os seres humanos seriam epistemicamente capazes de, por meio de experimentos mentais, conceber proposições ou estados de coisas, determinando, ainda que esporadicamente, o “status modal” delas. Ou seja: se são necessários, contingentes e impossíveis (2006, p.4). Em sua estratégia, Plantinga visa, pois, apresentar dois argumentos. O primeiro em termos de possibilidade da existência do eu quando da destruição do corpo; o segundo em termos de impossibilidade de as entidades materiais serem capazes de pensar. Como já tratamos deste último argumento acima, aqui nos deteremos em sumarizar o primeiro concernente a possibilidade.

Antes neste ponto é importante esclarecer algo mais sobre a natureza das propriedades mentais, como crença, desejo, vontade, pensamento. Para os libertaristas, tais estados mentais não poderiam estar circunscritos ao âmbito dos eventos físicos, daí porque fazem objeção ao determinismo. É de notar, então, que ambas espécies de propriedades seriam regidas por leis diversas; não obstante haver uma relação de dependência entre as entidades neurofisiológicas do cérebro e as entidades mentais. Adler ao tratar deste tema, chama a atenção para, por exemplo, a imaterialidade do intelecto e da vontade, corroborando assim com a tese da “indeterminação causal própria do livre arbítrio” (2021, p.163-164).

Assim sendo, o argumento modal de Plantinga procura demonstrar a possibilidade desta imaterialidade substancial antropológica. A tese por ele sustentada é a de que: não somos nosso corpo, nem parte dele, nem ainda algo composto da mesma substância do nosso corpo. Em sua argumentação representa o corpo pela variável *B*, formulando a premissa de que, com a extinção do corpo, o eu permaneceria existindo; tendo em vista que não haveria identidade entre o corpo e o eu. Para demonstrar a não identidade entre corpo e eu substancial, utiliza-se da Lei de Leibniz que trata da “Diversidade dos Discerníveis”; conhecida como a Indiscernibilidade dos Idênticos. De acordo com este princípio, o qual se refere às entidades extralinguísticas e às suas possíveis propriedades: dados dois objetos idênticos *x* e *y*, qualquer propriedade de *x* e *y*, será propriedade, respectivamente, tanto de *x* quanto de *y* (cf. BRANQUINHO; MURCHO; GOMES, 2006, p.264). Plantinga coloca da seguinte forma a Lei da Indiscernibilidade dos Idênticos: “Para qualquer propriedade *P* e quaisquer objetos *x* e *y*, se *x* é idêntico a *y*, então *x* tem *P* se e somente se *y* tem *P*” (1974, p.15). Ou seja: na medida

em que uma entidade x tem essencialmente uma propriedade específica, qualquer outra entidade idêntica a ela, necessariamente terá de ter essa mesma propriedade.

Utilizando-se da Lei leibniziana, que diz respeito a relação de identidade de um certo objeto, Plantinga estabelece a não identidade dos objetos em questão (o corpo e eu imaterial). Desta forma, procura demonstrar que essa não identidade, possivelmente, dar-se-ia por faltar ao corpo uma dada propriedade, à qual pertenceria essencialmente ao eu substancial. Tal propriedade não deixaria de existir com a extinção do corpo: “Parece possível que eu continue existindo quando B , meu corpo, não existe. Portanto, tenho a propriedade que possivelmente existe quando B não existe. B , no entanto, claramente carece dessa propriedade” (PLANTINGA, 2006, p.4, tradução nossa)⁷⁴.

Para fundamentar sua tese de que a pessoa não é idêntica ao seu corpo, Plantinga propõe um argumento denominado “argumento de substituição”. Conforme este argumento, de acordo com os avanços da medicina seria possível substituir progressivamente, por meio de, por exemplo, transplante, partes do organismo de um indivíduo. Suponhamos que através de tal processo, realizado, tanta em nível macro (fígado, pulmão coração) quanto em nível micro (átomos, moléculas e células), fosse substituído todo o material corpóreo da pessoa em questão (cf. PLANTINGA, 2006, p.4-6). Num sentido amplamente lógico *seria possível* que o indivíduo em questão mantivesse sua consciência, isto é, sua identidade pessoal. Essa substituição progressiva, conforme estudos científicos, na verdade, seria o que acontece: ao longo dos anos, a totalidade da matéria corporal de cada indivíduo é substituída, sem prejuízo nem da identidade corporal nem da identidade pessoal.

Para Plantinga, a objeção materialista mais forte ao seu argumento, seria aquela que, a partir de estudos neurobiológicos, seria demonstrado que as atividades mentais dependeriam das atividades cerebrais. Essa objeção propõe, portanto, o “argumento da dependência neural”. De fato, tal dependência existe, porém não depõe contra a posição dualista, uma vez que dependência não seria o mesmo que identidade. Dizer que o eu ou sujeito imaterial, com seus estados mentais, *dependem* da condição cerebral, não é o mesmo que afirmar a identidade entre o eu e o cérebro.

O ponto, obviamente, é que dependência é uma coisa, identidade é outra. A atividade cerebral adequada é uma condição necessária para a atividade mental; simplesmente não se segue que o último seja apenas o primeiro. Nem, tanto quanto posso ver, é sequer provável. Conhecemos todos os tipos

⁷⁴“It seems possible that I continue to exist when B , my body, does not. I therefore have the property possibly exists when B does not. B , however, clearly lacks that property” (PLANTINGA, 2006, p. 4).

de casos de atividades *A* que dependem das atividades *B*, mas não são idênticas a elas. Por que devemos pensar diferente neste caso? (PLANTINGA, 2006, p.22-23, tradução nossa)⁷⁵

Deste modo, percebe-se que Plantinga, que defende a posição libertarista de liberdade, propõe um argumento em favor de um sujeito substancial, dotado da capacidade da agência causal. Em outras palavras: o argumento libertarista plantinganiano em favor do teísmo teria como um dos seus pressupostos a existência da mente imaterial, na contramão do posicionamento naturalista. Assim, ao tratar da relação entre naturalismo e moralidade, em seu artigo *Naturalism, theism, obligation and supervenience*, Plantinga defende ser impossível ao naturalismo comportar a moralidade, enquanto “obrigação moral objetiva genuína”. Por conseguinte, vê o naturalismo como uma posição incompatível com o realismo moral, que versa sobre a obrigação ou responsabilidade ética (cf. 2010, p.247).

⁷⁵“The point, obviously, is that dependence is one thing, identity quite another. Appropriate brain activity is a necessary condition for mental activity; it simply doesn't follow that the latter just is the former. Nor, as far as I can see, is it even rendered probable. We know of all sorts of cases of activities *A* that depend upon activities *B* but are not identical with them. Why should we think differently in this case? (PLANTINGA, 2006, p. 22-23).

5 CONCLUSÃO

Tendo feito uma reconstrução explicativa do argumento libertário de Alvin Plantinga constatamos ser ele uma resposta ao problema lógico do mal. Ficou evidente que a proposta plantinganiana reintroduziu, dentro de um contexto específico, o problema do livre arbítrio, como defesa da coerência do teísmo.

Primeiro: contextualizamos, no segundo capítulo o libertarianismo de Plantinga dentro do debate contemporâneo em torno do problema do livre arbítrio. Por isso, apresentamos as duas posições antagônicas principais que se apresentam como resposta a tal problema.

Segundo: vimos que o problema lógico do mal, constitutivo de um argumento ateológico, propunha que as proposições teístas fundamentais e a existência do mal no mundo seriam incompatíveis. Esta incompatibilidade se evidenciaria por uma contradição básica: a afirmação da crença numa entidade com propriedade como onipotência, onibenevolência e onisciência e a crença na existência do mal.

Terceiro: verificamos que para Plantinga inexistiria contradição em tal conjunto de crenças. Com o fim de demonstrar a coerência lógica das crenças teístas fundamentais, ele se utiliza da semântica dos mundos possíveis numa tentativa de mostrar que mesmo uma entidade onipotente não seria capaz de criar estados de coisas contendo apenas o bem moral.

Quarto: expomos a metafísica da liberdade plantinganiana, que defende uma noção forte de liberdade e argumenta em favor da existência de contrafactuais da liberdade.

No capítulo 3, expusemos a objeção de Tooley à Defesa do Livre Arbítrio de Plantinga, explicitando a crítica feita a alguns dos seus pressupostos. Vimos que de acordo com o objeitor, o argumento libertarista proposto não teria sido bem-sucedido no objetivo de demonstrar a compatibilidade entre as crenças do teísmo e a existência do mal, enquanto estados de coisas indesejados. A explicitação da objeção estruturamos em quatro passos.

Primeiro: verificamos inicialmente a análise que Tooley faz de dois problemas relacionados com a Defesa: o do conceito de Deus e o da justificação epistêmica. Quanto ao primeiro, faz-se uma distinção entre a divindade do teísmo e a divindade das religiões abraâmicas, com a finalidade de demonstrar a incoerência entre as crenças do teísmo e a ocorrência do mal. Assim sendo, seria improvável a existência do Deus do teísmo. Quanto a questão da justificação, verificamos o posicionamento teórico antagônico tooleyano à concepção de justificação epistemológica das crenças teístas de Plantinga. Assim, a noção de garantia epistêmica, que tenha a crença em Deus por crença basicamente garantida, seria insustentável.

Segundo: vimos que Tooley propõe uma reformulação do argumento do mal. Tal argumento teria formas e características distintas dos argumentos do mal propostos até então. Através de uma versão lógica probabilística se demonstraria ser irracional a crença em Deus, que conforme Plantinga teria concedido liberdade libertária a suas criaturas. A razão da atribuição da irracionalidade da crença teísta estaria na presença de estados de coisas indesejados (o mal).

Terceiro: expusemos a análise crítica realizada por Tooley à defesa libertarista de Plantinga. Para ele a razão do insucesso argumentativo plantingiano estaria no fato de ter se concentrado na versão lógica do argumento do mal, ao invés de na versão indutiva ou probabilística. Tal equívoco teria produzido erros interpretativos das propostas argumentativas do mal dos seus objetores. Além disso, a noção de liberdade assumida por Plantinga seria conceitualmente vaga, uma vez que reivindica como condição necessária à uma ação livre não ser causalmente determinada.

Quanto à noção de livre arbítrio, vimos que Tooley a considera problemática e irrelevante. Problemática porque não haveria nenhuma teoria explicativa da noção libertária plausível; irrelevante porque nada diria ao cerne da questão dos estados de coisas maus no mundo. Por fim, explicitamos como Tooley vê como não convincente a proposta libertária, tendo em vista o problema da inexistência de mentes imateriais e do debate sobre o determinismo causal.

Finalmente, no capítulo 4, fizemos uma defesa do libertarianismo possível de Plantinga. Verificamos a posição teórica de Plantinga sobre a justificação epistêmica das crenças do teísmo, em resposta a crítica feita por Tooley. Para tal expusemos como Plantinga compreende o fundacionalismo e o evidencialismo clássicos. Para ele ambas as concepções seriam auto-referencialmente inconsistentes, não invalidando a afirmação de que a crença em Deus seria *apropriadamente básica*. Na sequência expusemos sua concepção de garantia epistêmica. E em seguida tratamos da relação entre teísmo e a noção de liberdade libertária em Plantinga. Focamos inicialmente em esclarecer qual seria, de fato, sua noção de liberdade, examinando qual sua resposta à crítica de Tooley nesse quesito. Além disso, fizemos uma análise dos aspectos centrais e da questão básica da Defesa do Livre arbítrio. Finalizamos, tratando do modo como Plantinga concebe argumentativamente as implicações do seu pressuposto libertarista, como por exemplo, a questão da onisciência e presciência divinas e do indeterminismo.

Nosso objetivo não foi por fim ao problema filosófico da coerência do teísmo e do argumento do livre arbítrio como forma de defendê-lo. Intentamos propor ser o argumento

plantinganiano filosoficamente plausível dentro do quadro de referência teórico teísta, ainda que tenha aspectos controversos; cabendo, por exemplo, discussões, que venham a propor versões modificadas da Defesa do Livre Arbítrio, as quais lidem com seus possíveis problemas, em investigações futuras.

Assim, de tudo que foi exposto, concluímos ser malsucedido o argumento ateu de Tooley contra a coerência do teísmo, mas, especificamente, do teísmo, tal como concebido por Plantinga.

Primeiro: porque, apesar da sofisticação de seu argumento, do fato de haver uma importante quantidade de males no mundo, não se segue que Deus não exista. Também não se segue, do fato de Deus ser moralmente perfeito, onipotente e onisciente, que deva impedir a ocorrência de estados de coisas indesejadas no mundo (males). Como Plantinga defende: é possível que Deus tenha alguma razão para permitir que haja males no mundo. Sendo os males morais decorrentes do uso inadequado da liberdade.

Segundo: pareceu-nos ser o argumento de Tooley circular, uma vez que ele propõe como ponto de partida a tese ateu, contrária ao teísmo de Plantinga, o qual tenta refutar. Um dos princípios elementares da racionalidade filosófica diz que: não se pode partir da posição que se pretende apresentar como filosoficamente mais plausível do que a posição do interlocutor. Deste modo, ao afirmar o ateísmo como a posição racional de partida, Tooley estaria, de alguma medida, incorrendo em circularidade argumentativa.

Terceiro: a lógica probabilística que Tooley utiliza, para demonstrar a improbabilidade lógica da crença na existência de Deus, é vista como problemática por alguns filósofos contemporâneos. Tais filósofos afirmam que a teoria probabilística de Carnap tinha o problema de alterar as probabilidades sempre que um novo predicado fosse acrescentado. Assim, por meio dela, qualquer proposição seria inadequadamente justificada, mesmo quando as crenças envolvidas fossem falsas. Tal problema comprometeria sua confiabilidade. Portanto, o argumento probabilístico tooleyano não demonstraria a improbabilidade lógica da crença em Deus, com base no argumento do mal, sem que estejamos sendo irracionais.

Quarto: a concepção evidencialista, embora tenha sua importância no que consiste a validação epistemológica das crenças, de fato, não dá conta de todos os aspectos do conhecimento da realidade em sentido amplo. Particularmente, no que diz respeito às várias crenças e experiências humanas; dentre as quais estariam as crenças e experiências religiosas. Assim, reafirmamos o posicionamento de Plantinga de que, se aceitamos, legítima e racionalmente, algumas proposições cotidianas, para as quais não há evidências por serem

apropriadamente básica, podemos, do mesmo modo, aceitar como racionais as proposições das crenças do teísmo clássico.

Quinto: a despeito da recusa de Tooley em aceitar a noção de livre arbítrio libertário, há importantes teorias explicativas a favor dela. Podemos dizer que o pressuposto libertarista do argumento de Plantinga poderia fundamentar-se numa dessas teorias do livre arbítrio, ainda que feitas as devidas reformulações. Contudo, não foi nosso objetivo tratá-las em neste estudo. Enfim, pareceu-nos, após concluídas a pesquisa, que o argumento libertarista obteve êxito naquilo a que se propôs: demonstrar a coerência do teísmo frente ao problema do mal. Deste modo, concluímos que o libertarianismo de Alvin Plantinga se mostrou bem-sucedido frente à objeção do ateísmo analítico contemporâneo, representado por Michael Tooley.

REFERÊNCIAS

- ALSTON, William P. Does God have beliefs? **Religious Studies**, v. 22, n. 3-4, p. 287-306, 1986.
- ARISTÓTELES. **Órganon**: Categorias, Da interpretação, Analíticos Anteriores, Analíticos Posteriores, Tópicos, Refutação sofisticas. 2. ed. Tradução, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru: EDIPRO, 2010.
- ADLER, Mortimer. **Dez erros filosóficos**. Tradução de Adriel Teixeira. Campinas: Vide Editorial, 2021.
- BACKMANN, Marius. **Humean Libertarianism**. [S.l.]: De Gruyter, 2013.
- BOGHOSSIAN, Paul. **Medo do conhecimento**: contra o relativismo e o construtivismo. Tradução Marcos Bagno. São Paulo: Editora Senac, 2012.
- BRANQUINHO, João; MURCHO, Desidério; GOMES, Néelson Gonçalves. **Enciclopédia de termos lógico-filosóficos**. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- CARNAP, R. **Logical foundations of probability**. Chicago: University of Chicago Press, 1950.
- CALDER, Todd. **The concept of evil**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Summer 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/concept-evil/>>.
- CRIAG, William Lane. **A razão da nossa fé**: respostas difíceis sobre Deus, cristianismo e Bíblia. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- CRAIG, **Calculating the Probability of God's Existence**, 2013. Disponível em: <https://www.reasonablefaith.org/writings/question-answer/calculating-the-probability-of-gods-existence>
- CRAIG, William Lane. **God Over All**: Divine Aseity and the Challenge of Platonism. Oxford University Press, 2016.
- CRIAG, #743 **Deus, a liberdade e o mal**. Disponível em: <https://pt.reasonablefaith.org/artigos/pergunta-da-semana/deus-a-liberdade-e-o-mal>.
- DAVIS, Wayne. Indicative and subjunctive conditionals. **The Philosophical Review**, v. 88, n. 4), p. 544-565, 1979.
- DEWEESE, Garrett J.; MORELAD, J. P. **Filosofia concisa**. São Paulo: Vida Nova, 2011.
- DESCARTES, R. Três correspondências: Descartes a Beekman; Descartes a Arnauld e Descartes a More. **Modernos & Contemporâneos - International Journal of Philosophy**, v. 1, n. 2, 2018. Recuperado de <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos/article/view/3270>
- FAYE, Jan. **Backward causation**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2021 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <[https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/causation- para trás />](https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/causation-para_trás/).
- GOLDMAN, A. I. Review of a materialist theory of the mind, by D. M. Armstrong. **The Journal of Philosophy**, v. 66, n. 22, p. 812-818, 1969. <https://doi.org/10.2307/2024373>.
- GOODMAN, **Person**, 2005. Disponível em: <https://www.encyclopedia.com/humanities/encyclopedias-almanacs-transcripts-and-maps/persons>.
- GETTIER, Edmund. **Crença verdadeira justificada é conhecimento**. Tradução de Célia Teixeira. Disponível em: http://criticanarede.com/epi_gettier.html (1963).
- HASKER, William. Yes, God has beliefs!. **Religious studies**, v. 24, n. 3, p. 385-394, 1988.
- HUME, D. **Tratado da natureza humana** Tradução de Serafim da Silva Fontes. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

- Hartmann, Stephan; Sprenger, Jan (2010). «Bayesian Epistemology». **The Routledge Companion to Epistemology**. [S.l.]: London: Routledge. pp. 609–620
- HOITENGA, Dewey J. Christian theism: Ultimate Reality and Meaning in the philosophy of Alvin Plantinga. **Ultimate reality and meaning**, v. 23, n. 3, p. 211-237, 2000.
- HARRISON, V.S. ; CHANDLER, J. Probability in the philosophy of religion. **Probability in the philosophy of religion**. Oxford, UK: Oxford University Press, 2012, p. 1-24.
- HUNT, David P. **Review: free will and theism: connections, contingencies, and concerns**, 2017. disponível em: <https://ndpr.nd.edu/reviews/free-will-and-theism-connections-contingencies-and-concerns/>.
- KIM, J. **Supervenience and mind selected philosophical essays**, p. 131-160, 1993.
- KOPERSKI, Jeffrey. **Divine action, determinism and the laws of nature**. Taylor & Francis, 2020.
- KANE, R. **The Oxford handbook of metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 2005.
- KENNY, A. **The God of the philosophers** Oxford: Oxford University Press, Clarendon Press, 1979.
- KRAAY, K. J. **Creation, actualization and God's choice among possible worlds**. **Philosophy Compass**, v. 3, n. 4, p. 854-872, 2008.
- LOUX, M.J.; CRISP, T. M. **Metaphysics: a contemporary introduction**. 4 ed. Londres: Routledge, 2017, 372 p.
- LEIBNIZ. **Theodicy: essays on the goodness of God, the freedom of man and the origin of evil**. Edited with an introduction by austin farrer. Translated by E. M. huggard. New Haven: Yale University Press, 1996.
- MARTIN, Michael. The Verificationist Challenge. **A Companion to Philosophy of Religion**, p. 458-466, 2010.
- MOROS, Claramunt ER. **Modalidad y esencia**. La metafísica de Alvin Plantinga. 1998.
- MARTINICH, Aloysius Patrick. **Ensaio filosófico**. Tradução de Adail U. Sobral. São Paulo: Loyola, 2002.
- MICHELETTI, Mario. **Filosofia analítica da religião**. Edições Loyola, 2007.
- MACKIE, J. L. Evil and omnipotence. **Mind, New Series**, v. 64, n. 254, p. 200-212, 1955.
- MCCANN, Hugh J.; JOHNSON, Daniel M. **Divine providence**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/providence-divine/>>.
- MENZEL, Christopher. **Possible worlds**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2017 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/possible-mundos/>>.
- MORELAND, James Porter; CRAIG, William Lane. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.
- O'BRIEN, Dan. **Introdução à teoria do conhecimento**. Lisboa: Gradiva Publicações, 2013.
- PLANTINGA, Alvin. **God and other minds: A study of the rational justification of belief in God**. Cornell University Press, 1967.
- PLANTINGA, Alvin. An existentialist's ethics. **The Review of Metaphysics**, p. 235-256, 1958.
- PLANTINGA, Alvin. **Does God have a nature?**. 1980.
- PLANTINGA, Alvin. Divine knowledge. EVANS, C. Stephen. **Christian perspectives on religious knowledge**. Eerdmans, p. 40-65, 1993.

- PLANTINGA, Alvin. Justification and theism. **Faith and Philosophy**, v. 4, n. 4, p. 403-426, 1987.
- PLANTINGA, Alvin. Pike and Possible Persons. **The Journal of Philosophy**, v. 63, n. 4, p. 104-108, 1966.
- PLANTINGA, Alvin. **The nature of necessity**. Oxford: Clarendon Press, 1974.
- PLANTINGA, Alvin. **Tooley and evil**: A reply, Australasian Journal of Philosophy, 60: 1, 66-75, 1982.
- PLANTINGA, Alvin *et al.* **Faith and rationality**. Reason and Belief in God. Notre Dame/London, 1983.
- PLANTINGA, Alvin. Naturalism, theism, obligation and supervenience. **Faith and Philosophy**, v. 27, n. 3, p. 247-272, 2010.
- PLANTINGA, Alvin. Against materialism. **Faith and Philosophy**, v. 23, n. 1, p. 3-32, 2006.
- PLANTINGA, Alvin. On Ockham's way out. **Faith and Philosophy**, v. 3, n. 3, p. 235-269, 1986.
- PLANTINGA, Alvin. **Warrant: the current debate**. Oxford: Oxford University, 1993a.
- PLANTINGA, Alvin. **Warrant and Proper Function**. Oxford: Oxford University Press, 1993b.
- PLANTINGA, Alvin. **Deus, a liberdade e o mal**. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2012.
- PLANTINGA, Alvin. **Conhecimento e crença cristã**. Tradução Sérgio Ricardo Neves de Miranda - Brasília, DF: Academia Monergista, 2016.
- PLANTINGA, Alvin. **Crença cristã avalizada**. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018a.
- PLANTINGA, Alvin. **Ciência, religião e naturalismo**: onde está o conflito. São Paulo: Vida Nova, 2018b.
- PLANTINGA, Alvin; TOOLEY, Michael; MURCHO, Desidério. **Conhecimento de Deus**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- PLANTINGA, Alvin. **Conselho aos filósofos cristãos**. Tradução: Vitor Grando, 2018c. Disponível em: <https://www.cristaosnaciencia.org.br/content/uploads/Conselho-aos-Fil%C3%B3sofos-Crist%C3%A3os-Alvin-Plantinga.pdf>
- PIKE, Nelson. Divine omniscience and voluntary action. **The Philosophical Review**, v. 74, n. 1, p. 27-46, 1965.
- PUNTEL, B. Lorenz. **Estrutura e ser**: um quadro referencial teórico para uma filosofia sistemática. Tradução de Nélio Schneider. São Leopoldo: Ed. Unisinos, 2008.
- PUNTEL, Lorenz B. **Ser e Deus**. Um enfoque sistemático em confronto com M. Heidegger, É. Lévinas e J.-L. Marion, São Leopoldo, Editora Unisinos, 2011.
- ROWE, WILLIAM L. **Introdução à filosofia da religião**. Tradução de Vítor Guerreiro. [S. l.]: Ed. Verbo, Babel, 2011.
- ROWE, William L. **Can God be free?**. Clarendon Press, 2004.
- ROBINSON, Howard. **Dualism**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/dualism/>> .
- STARR, William. **Counterfactuals**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/counterfactuals/>>.
- SOSA, Ernest; TOOLEY, Michael. **Causation**. Oxford: Imprint, 1993.
- SARTRE, Jean-Paul. **O ser e o nada**: ensaio de ontologia fenomenológica. Petrópolis: Vozes, 2011.

- TALBERT, Matthew. **Moral responsibility**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Winter 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/win2019/entries/moral-responsabilidade/>>.
- TIMPE, Kevin; SPEAK, Daniel (Ed.). **Free will and theism: connections, contingencies, and concerns**. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- TEIXEIRA, Suellen Caroline. **A ideia de liberdade em Descartes**. Uberlândia: UFUB, 2014. 125 f. Dissertação (Mestrado em Ciências Humanas).
- TEIXEIRA, Suellen Caroline. **Causation as a theoretical relation**. In: Causation. Disponível em: <https://spot.colorado.edu/~tooley/CausationChapter11.html>.
- TOMBERLIN, H.; VAN INWAGEN, Peter (Ed.). **Alvin Plantinga**. [S. l.]: Springer Science & Business Media, 1985.
- TOOLEY, Michael. **Alvin Plnatinga and the argument of evil**. 1980.
- TOOLEY, Michael. The argument from evil. **Philosophical Perspectives**, 5, 89, 1991.
- TOOLEY, Michael (Ed.). **Laws of nature, causation, and supervenience**. [S. l.]: Taylor & Francis, 1999.
- TOOLEY, Michael. Freedom and foreknowledge. **Faith and Philosophy**, v. 17, n. 2, p. 212-224, 2000.
- TOOLEY, Michael. Lecture 2: **Ethics, Philosophy, Religion, and Critical Thinking**. Disponível em: <https://spot.colorado.edu/~tooley/Lecture2.html>.
- TOOLEY, Michael. **Causation and supervenience**. In: LOUX, M.; ZIMMERMAN, D. (eds.). **Oxford handbook of metaphysics**. Oxford: Oxford University Press, 2003, p.386-434.
- TOOLEY, Michael. Hume and the problem of evil. **Philosophy of Religion: The Key Thinkers**, edited by Jeffrey J. Jordan, London and New York, Continuum, 159–86, 2011a.
- TOOLEY, Michael. "Are nonhuman animals persons?." The Oxford handbook of animal ethics. 2011b.
- TOOLEY, Michael. **The Problem of Evil**. Cambridge University Press, 2019.
- TOOLEY, Michael. **The problem of evil**. The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2021a Edition), Edward N. Zalta (ed.), A ser publicado URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/evil/>>.
- TOOLEY, Michael. **Can a person be a soul**. Disponível em: <https://www.closetotruth.com/series/can-person-be-soul>. Acessado em 16 de novembro de 2021b.
- TOOLEY, Filosofia 5340 **Tópico: Introdução: Epistemologia e Filosofia**. Anotações de aula. Disponível em <https://spot.colorado.edu/~tooley/Topic1-Phil5340.html>. 2021c.
- TOOLEY, **Causation as a theoretical relation, in causation**. Disponível em: <https://spot.colorado.edu/~tooley/CausationChapter11.html>. 2021d.
- VAN ASSELT, Willem J. **Introduction to reformed scholasticism**. Reformation Heritage Books, 2011.
- VAN INWAGEN, Peter. **Thinking about free will**. Cambridge: Cambridge University Press, 2017.
- WIERENGA, Edward R. **The nature of God**. Cornell University Press, 1989.
- ZAGZEBSKI, Linda. Foreknowledge and human freedom in: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. **A Companion to Philosophy of Religion**. 2010. Pp.474-481.