
UMA RESPOSTA MOORIANA AO ARGUMENTO DO MAL¹

L. H. Marques Segundo*
Sérgio R. N. Miranda**

Resumo:

Pretendemos aqui apresentar uma “resposta mooriana” ao argumento do mal inspirada na clássica resposta ao ceticismo quanto ao mundo externo oferecida por G. E. Moore. Frente à conclusão cética de que não podemos ter conhecimento do mundo externo, Moore apela a reivindicações de saber determinadas proposições do senso comum – e.g., *que ele tem duas mãos, que isto é uma árvore*, etc. – a fim de se contrapor a teorias e hipóteses que acarretam a conclusão cética. Sugerimos que o teísta pode tentar fazer algo parecido quando lhe é apresentado a existência do mal gratuito no mundo como evidência anuladora da crença na existência de Deus. Se o teísta tem uma crença garantida de que Deus existe, ele tem o direito de reivindicar saber que Deus existe a fim de se contrapor à premissa de que há males gratuitos, impedindo assim a conclusão ateísta. Depois de desenvolver a resposta mooriana, apontamos algumas objeções a serem respondidas.

Palavras-chave: argumento do mal; mal gratuito; resposta mooriana; racionalidade da crença teísta

Abstract:

In this paper we intend to present a Moorean response to the argument of evil modeled on Moore's classical response to skepticism about the external world. Faced with the skeptical conclusion that we cannot know anything about the external world, Moore claims to know some common sense propositions – e.g., that he has two hands, that this is a tree, etc. – in order to contest theories and hypothesis implying the skeptical conclusion. We suggest that the theist can try to do the same when his opponent affirms that the existence of gratuitous evils in the world is evidence against the theistic belief that God exists. If the theist has a warranted belief that God exists, he has a right to claim to know that God exists in order to contest the premise that there are gratuitous evils, precluding in this way the atheist conclusion. After developing the Moorean response, we present some objections to be answered.

Keywords: argument of evil; gratuitous evil; Moorean response; rationality of theism

1 Texto apresentado no I Colóquio Nacional de Filosofia da UFSC (09/17). Uma versão anterior foi apresentada no I Congresso Nacional de Filosofia da Religião da UFOP (03/17).

* Professor substituto no Dept. de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP) e doutorando no PPG-Fil da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC).

** Professor do Dept. de Filosofia da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP).

Introdução

O argumento do mal é comumente visto como um dos principais desafios à racionalidade da crença teísta. Por “racionalidade da crença teísta” nos referimos amplamente à garantia, justificação ou posse de evidência a favor da crença no Deus abraâmico. Por “desafio à racionalidade” nos referimos à possível anulação da crença teísta por alguma proposição que descreve um estado de coisas mal no mundo. Desse modo, o ponto principal deste artigo está nesta questão: será o teísta racional ao manter a crença em Deus ao mesmo tempo em que admite que há males no mundo que parecem ser incompatíveis com essa crença?

Tentaremos desenvolver aqui uma resposta positiva à pergunta acima. Vamos chamá-la de “resposta mooriana”, por ser inspirada na resposta de G. E. Moore ao ceticismo radical.² A estratégia mooriana é a seguinte. Contra a conclusão cética radical – a de que não podemos saber qualquer proposição empírica sobre o mundo externo –, Moore indica uma série de proposições de senso comum que ele tem certeza que sabe que elas são verdadeiras – proposições que são expressas, por exemplo, quando o falante afirma *Eis as minhas mãos e Isto é uma árvore* enquanto aponta para as próprias mãos ou para a árvore bem à sua frente. Uma vez que Moore assume que essas proposições são verdadeiras e incompatíveis com a conclusão cética, o ceticismo tem de estar errado.

Algo bastante parecido, sugerimos, aconteceria no caso do argumento do mal. Com base nas experiências religiosas pessoais e nas experiências compartilhadas pela comunidade na qual vive, o teísta reivindica saber que Deus existe ou reivindica saber ou ter uma crença com um grau suficientemente alto de garantia que acarreta a proposição de que Deus existe. Uma vez que também assume que tais crenças são verdadeiras e incompatíveis com a conclusão ateísta, o argumento do mal que leva a essa conclusão tem de conter um erro. Desse modo, se Moore estiver certo em sua

2 Essa resposta mooriana ao problema do mal foi pela primeira vez sugerida por Rowe em “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”. Nesse artigo, Rowe avança uma versão indiciária ou evidencial do argumento do mal afirmando que a existência de males gratuitos no mundo é evidência suficiente contra a existência de Deus. Ao discutir as possíveis respostas teístas, ele menciona a estratégia mooriana, embora não a desenvolva suficientemente. [Cf. ROWE, W. “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, In: *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, n. 4 (1979), p. 335-341 (Há uma versão em português deste artigo publicada em MIRANDA, S. *O Problema do Mal: uma antologia de textos filosóficos*, Marília: Poesis Editora, 2013)].

resposta ao ceticismo em relação ao mundo externo, parece que o teísta também deve estar certo em sua resposta ao argumento do mal.

Na seção I deste artigo, apresentamos o argumento na base da crítica ateísta; nas seções II e III apresentamos a resposta de Moore e mostramos, na sequência, como a estratégia adotada por ele pode servir para desenvolver uma resposta ao problema do mal apresentado na seção I; nas seções IV e V buscamos apoiar as premissas da resposta mooriana para então desenvolvermos, na seção VI um conjunto de críticas à proposta. Finalmente, chegando à conclusão, retiramos algumas consequências da nossa discussão e apontamos direções para a solução dos problemas que encontramos.

I. O argumento do mal

Há muito mal no mundo. Essa constatação é óbvia mesmo se nos restringirmos apenas aos males relacionados ao sofrimento humano: guerras, escravidão, pobreza extrema, epidemia de doenças, assassinatos horrendos, etc. Talvez uma das intuições filosóficas mais antigas é a de que o Deus criador, todo-poderoso e sumamente bom não poderia permitir que tais males assolem a sua criação. Contudo, não é também difícil perceber que a ocorrência de certos males funciona como um meio para alcançar um bem maior. Por exemplo, você tem planos de se tornar jogador de futebol, descobre que tem uma doença cujo tratamento será doloroso e nunca se tornará um jogador de futebol se não se submeter a tal tratamento. Assim, para que você possa alcançar um bem maior – se tornar um jogador de futebol –, terá passar por algum sofrimento.

Da mesma forma, não é difícil perceber que a ocorrência de certos males evita que um mal maior possa acontecer. Suponha que a doença do exemplo anterior deixasse muitas sequelas caso não fosse tratada. E suponha que o tratamento, além de doloroso, seja demorado. Se você não se submetesse ao sofrimento do tratamento – um mal menor –, certamente teria muitas sequelas – um mal maior.

Ora, podemos supor que o Deus criador, todo-poderoso e sumamente bom poderia deixar que alguns males ocorressem, contanto que esses males fossem como os que foram acima apresentados. Vamos chamá-los de “males justificáveis”. Desse modo, um mal M é justificável se, e somente se,

- (i) a ocorrência de M permite que um bem igual ou maior ocorra ou
- (ii) a ocorrência de M evite um mal maior.

Em contraste, vamos chamar de “mal gratuito” um mal que não é justificável. Desse modo, M é gratuito se, e somente se,

- (i) a ocorrência de M não produz qualquer bem igual ou maior e
- (ii) a ocorrência de M não evita qualquer mal maior.

A intuição inicial pode agora ser reformulada do seguinte modo: o Deus criador, todo-poderoso e sumamente bom não pode permitir que ocorram males gratuitos.

É comum a ideia de que vários dos males que ocorrem no mundo são decorrentes do livre-arbítrio humano. Agir livremente implica que um em vez de outro resultado dessa ação poderia ter ocorrido. E alguns desses resultados poderiam invariavelmente levar a algum mal. Assim, se Deus evitasse esse mal, estaria privando o ser humano de uma escolha genuinamente livre. E uma vez que o livre-arbítrio é considerado um grande bem, Deus não deveria privar sua criatura desse bem.

No entanto, ainda que tal perspectiva pareça atraente – a posse do livre-arbítrio supera em bem a quantidade de todo mal que possa haver –, há certos males que nada têm a ver com o livre-arbítrio, e que não parecem evitar um mal maior ou produzir qualquer outro bem maior. William Rowe (1979) nos dá um exemplo, já comum na literatura sobre o problema do mal, de um cervo que fica preso numa floresta em chamas, se fere, e fica agonizando por dias a fio, até que morre. Se considerarmos o conjunto de bens e males que poderiam justificar a dor e sofrimento animal, não vemos aí o bem que justifica a dor e sofrimento desse cervo. Parece não haver nesse caso qualquer bem que advinha do sofrimento e tampouco qualquer mal maior que seja evitado. Ele é, pois, um mal gratuito.

Decerto, há realmente muitos casos assim, mas vamos apresentar apenas um. A psicopatia, dentre muitos outros fatores, é caracterizada pela incapacidade do sujeito em controlar certas ações. Isso faz com que um psicopata não tenha uma escolha livre quando decide cometer um assassinato, digamos. Francisco das Chagas, condenado em 2009, é responsável pela morte de 42 jovens. Ele mutilava os órgãos sexuais das vítimas e depois as matava por asfixia. Novamente, que bem maior esse estado de coisas horrível trouxe; ou que mal maior evitou? Se considerarmos os bens e males que poderiam justificar a dor e o sofrimento humano, não vemos aí o bem que justifica a dor

e o sofrimento das vítimas. Parece não haver aí qualquer bem que advenha do sofrimento das vítimas e tampouco qualquer mal maior que seja evitado.

Dadas as nossas limitações cognitivas, principalmente se a sabedoria infinita de Deus for levada em conta, poderíamos estar enganados nesses dois casos e poderia haver bens justificadores para o sofrimento do cervo e para o sofrimento das vítimas de Francisco das Chagas que simplesmente estariam fora do nosso campo de visão e entendimento; mas casos como os que exibimos são muitos e é pouco provável que estejamos enganados em relação a todos eles.

Juntando a intuição inicial reformulada mais a constatação de males gratuitos, podemos formular o argumento do mal como se segue:

- 1) Se há um deus criador, todo-poderoso e sumamente bom, então não há males gratuitos.
- 2) Em casos como o do cervo não vemos o bem justificador.
- 3) Parece que há males gratuitos. **[2, def. mal gratuito]**
- 4) Há males gratuitos. **[3, princípio de credulidade]**
- 5) Logo, não há um deus criador, todo-poderoso e sumamente bom. **[1,3 MT]**

Note que a conclusão é obtida dedutivamente. No entanto, o passo de 3 para 4 é um passo indutivo baseado no *princípio de credulidade*: estamos autorizados a afirmar que p caso nos pareça, de um ponto de vista epistêmico, que p é o caso. Podemos ser sucintos apresentando a inferência assim: parece que p e não há qualquer evidência contra; logo, p .³ Não menos interessante é o passo de 2 para 3, ou seja, da constatação de que não se vê um bem justificador para o sofrimento do cervo para a afirmação de que se tem alguma evidência a favor de haver males gratuitos, que é feita na constatação de que parece, de um ponto de vista epistêmico, ser o caso que p . Argumentos análogos com o mesmo número de premissas poderiam ser construídos a fim de conferir um suporte ainda maior e mais adequado para 4. Todos esses passos dão um caráter evidencial ao argumento do mal que apresentamos, visto que a força do argumento dependerá de quão forte é a inferência de 2 para 3 e também de 3 para 4.

Há duas grandes estratégias de resposta ao argumento do mal. A primeira delas ataca a premissa 4. As teodiceias, geralmente, oferecem uma explicação do porquê de

3 Para uma discussão ampla do princípio de credulidade, veja SWINBURNE, R. *A Existência de Deus*, Brasília: Academia Monergista, 2015 [2004], cap. 13.

Deus permitir o mal no mundo; essa explicação supostamente mostra por que todo mal que ocorre é justificado.⁴ A segunda é conhecida como teísmo cético, e ataca o passo de 2 para 3 questionando a legitimidade de inferir da não constatação de um bem justificador para uma classe significativa de males para a afirmação que aparentemente não há um bem justificador e que, portanto, haveria o mal gratuito. Nesse caso, o teísta cético mantém que a nossa limitação cognitiva é tal que o fato de não encontrarmos o bem justificador não nos autoriza a dizer que temos boas evidências ou mesmo algum tipo de evidência para afirmar que ele não está lá, assim como uma olhada rápida sobre o palheiro não nos autoriza a dizer que temos evidência para afirmar que não há uma agulha no palheiro.⁵ Uma variação menos influente do teísmo cético seria negar 1 e manter que Deus permite a ocorrência de males gratuitos. van Inwagen desenvolve um argumento engenhoso, mas não convincente, na nossa opinião, a favor de tal posição.⁶ Mas não discutiremos essas posições agora. A nossa intenção é avançar uma nova via de resposta, que chamamos de “resposta mooriana”. Essa resposta também negará a premissa 3 do argumento do mal, porém ela não carrega o ônus de explicar por que certos males não são gratuitos. Para avançarmos essa resposta, teremos de considerar, em primeiro lugar, o que seria uma “resposta mooriana”.

II. A resposta mooriana ao ceticismo radical

O nosso propósito aqui não é oferecer uma exegese profunda da filosofia de Moore, mas sim utilizar o esquema daquilo que ficou conhecido como resposta

4 Para uma consideração detalhada das teodiceias clássicas, em particular das tradições agostiniana e ireniana das teodiceias, veja HICK, J. *O Mal e o Deus do Amor*, tradução de Sérgio Miranda, Brasília: Editoria da UnB, 2018 [1966].

5 A posição conhecida como “teísmo cético” foi apresentada inicialmente por Stephen Wykstra (1984) em resposta direta ao argumento de Rowe. O debate sobre o teísmo cético se desenvolveu rapidamente, levando Wykstra a refinar a sua posição e propor argumentos mais sofisticados do que o que esboçamos, mas a sua posição permanece substancialmente a mesma ao longo do debate. [Veja: WYKSTRA, S. The Humean Obstacle to the Evidential Argument from Suffering: on Avoiding the Evils of “Appearance”, In: *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 16, n. 2 (1984), p. 73-93 (Há uma versão deste artigo em português publicada em MIRANDA, S. *O Problema do Mal: uma antologia de textos filosóficos*, Marília: Poesis Editora, 2013) e “Rowe’s Nosseum Arguments from Evil”, In: HOWARD-SNYDER, D. *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana UP, 1996, p.126-150. Para uma discussão crítica de vários aspectos do teísmo cético, veja: HOWARD-SNYDER, D & McBRAYER, J. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Oxford: John Wiley & Sons, 2013]

6 Cf. VAN INWAGEN, P. *O Problema do Mal*, tradução de Sérgio Miranda, Brasília: Editoria da UnB, 2018 [2006]

mooriana ao ceticismo. Conforme parte considerável dos comentadores (em especial LEMOS, N. [2008]), não há uma teoria epistemológica robusta na base da resposta mooriana ao ceticismo, muito embora seja consenso que a parte central dessa resposta repouse na intuição de que é mais plausível aceitar as crenças do senso comum do que a conclusão cética. É apenas esse aspecto que nos interessa agora. Note ainda que o padrão de argumentação desenvolvido por Moore em sua resposta ao cético, chamada aqui de “inversão de Moore”, já está presente em *Some Main Problems of Philosophy*, um conjunto de conferências proferidas por Moore em 1912 que antecedem aos textos mais populares “A Defence of Common Sense” [1925], “Proof of an External World” [1939] e “Certainty” [1959], como mostramos adiante.

Nesta seção seremos então bastante sucintos. Apresentamos esquematicamente a resposta mooriana ao ceticismo radical, que é o modelo da nossa resposta mooriana ao argumento do mal. O argumento cético padrão é o seguinte:

- 1) Se sei que tenho mãos, então eu sei que não sou um cérebro numa cuba.
- 2) Eu não sei que não sou um cérebro numa cuba.
- 3) Logo, eu não sei que tenho mãos.⁷

A premissa 1 é estabelecida por meio do seguinte raciocínio. Se sei que tenho mãos, então, dado que “saber” é factivo, tem de ser verdadeiro que tenho mãos; e se for verdadeiro que tenho mãos, segue-se que eu não sou um cérebro numa cuba sendo eletroquimicamente induzido a ter experiências que me apresentam uma mão; ora, se sei dessa implicação e sei também que tenho mãos, eu sei que não sou um cérebro numa cuba. A premissa 2 decorre da subdeterminação. A evidência visual que tenho para acreditar que tenho uma mão é compatível tanto com eu ter mãos e essa crença ser o resultado causal de eu ver minha mão, quanto com eu ser um cérebro numa cuba sendo eletroquimicamente induzido a ter uma experiência visual de mãos e a acreditar que tem um corpo com mãos; e não há qualquer evidência adicional que eu possa usar para decidir entre uma hipótese e outra; logo, não sei que não sou um cérebro numa cuba

⁷ As sentenças do argumento podem ser formuladas com os operadores epistêmicos “S tem garantia de que”, “S tem o direito de acreditar que”, “S está justificado em acreditar que”, “S tem razões para acreditar que”, etc. Evidentemente, toda a apresentação da resposta mooriana ao ceticismo radical deveria ser modificada a fim de acomodar mudanças de operadores. Para simplificar a apresentação, contudo, continuaremos usando apenas o operador de conhecimento.

(assim também como não sei que sou!). Por um simples *modus tollens*, não sei que tenho mãos. Essa conclusão pode ser generalizada para qualquer proposição empírica sobre algo externo à minha mente.

Em sua resposta, Moore nega a premissa 2 por meio de uma *inversão* do argumento cético, ou seja, enquanto o cético propõe um simples *modus tollens* a fim de introduzir uma dúvida generalizada sobre o nosso conhecimento do mundo externo, Moore inverte as posições das proposições envolvidas no argumento do cético e avança o seguinte *modus ponens*:

- 1) Se sei que tenho mãos, então eu sei que não sou um cérebro numa cuba.
- 2) Sei que tenho mãos.
- 3) Logo, eu sei que não sou um cérebro numa cuba.

Apropriadamente, Rowe chama essa resposta de “inversão mooriana”. A primeira premissa do argumento do cético é idêntica à primeira premissa do argumento de Moore. A única diferença entre os argumentos está na segunda premissa. 2 e 2* são igualmente plausíveis. Porém, se conjuntadas à condicional “Se sei que tenho mãos, então eu sei que não sou um cérebro numa cuba”, formarão um conjunto inconsistente. Temos de decidir qual das duas é mais plausível.

Moore aceitaria que o ponto de vista da primeira pessoa – em que há autoatribuição de conhecimento – tem um papel determinante nessa escolha. De fato, na sua discussão sobre a filosofia cética de Hume, ele argumenta que as proposições do senso comum, como as proposições sobre objetos do mundo externo, exemplificadas por frases como *Eis as minhas mãos* ou *Isto é uma árvore* pronunciadas enquanto se ergue as mãos ou enquanto se aponta para a árvore, têm um grau de *certeza* que é muito maior do que aquelas proposições que compõem a filosofia de Hume. E é justamente por causa dessa diferença dos graus de *certeza*, pensa Moore, que ele estaria em condição de reivindicar saber algo acerca do mundo externo, a despeito da conclusão cética à qual inevitavelmente chegaríamos por meio da filosofia de Hume.⁸ Note, contudo, que é devido a essas proposições fazerem parte de um conjunto de proposições que toda a gente aceita (e que dificilmente rejeitaria) – às quais Moore [1925] chamou

8 MOORE, G. E. *Some Main Problems of Philosophy*, Nova Iorque: George Allen & Unwin Ltd., 1953, cap. V-VI.

“proposições do senso comum” – que tais reivindicações de conhecimento são razoáveis: se há algo que todos sabemos realmente é que temos (ou não temos) mãos ou que isto bem à nossa frente é (ou não é) uma árvore!

Essa resposta mooriana ao cético não é livre de controvérsias, como, por exemplo, atesta a famosa acusação de Wittgenstein no *Sobre a Certeza* do suposto mau uso de Moore da expressão “Eu sei que ...”, a crítica muito comum de circularidade viciosa envolvida no argumento ou que Moore não se engaja adequadamente com a argumentação cética.⁹ No entanto, pensamos que ela tem o mérito de ser simples e compatível com as nossas intuições sobre a cognição humana e com as práticas epistêmicas comuns de tratar a percepção sensível como um mecanismo confiável de formação de crenças e avaliar as reivindicações de conhecimento com base na percepção como *prima facie* aceitáveis.

III. A resposta mooriana ao argumento do mal

Podemos agora apresentar a nossa resposta mooriana. Façamos, primeiramente, a seguinte adequação: introduzir o operador de conhecimento no argumento do mal. Isso para que as respostas sejam espelhadas.¹⁰ Assim:

- 1) Se sei que há um criador todo-poderoso e sumamente bom, que chamamos de Deus, então sei que não há mal gratuito.
- 2) Mas sei que há mal gratuito.
- 3) Logo, não sei se Deus existe.

Note que suprimimos nessa apresentação do argumento do mal a aplicação do princípio de credulidade. Fica aqui implícito que o proponente do argumento do mal assume que o fato de não encontrar no campo dos bens conhecidos um bem que justifique certos tipos de males autoriza a sua reivindicação em 2 de saber que há o mal

9 Veja: MIRANDA, S. “Introdução ao Sobre a Certeza”, In: WITTGENSTEIN, L. *Sobre a Certeza*, Lisboa: Edições 70, 2012; STROUD, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford UP, 1984. Para uma diagnóstico completo dos problemas da prova do mundo externo de Moore, veja PRITCHARD, D. “How to be a Neo-Moorean”, In: *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, (ed.) GOLDBERBERG, S. Oxford: Oxford UP, 2007.

10 E, assim como anteriormente, o operador de conhecimento pode ser permutado, sem perdas significativas pelos operadores de garantia ou justificação.

gratuito. Outra mudança é que temos agora um argumento mais fraco do que o argumento inicial: a sua conclusão diz não que seja improvável que Deus existe, mas sim que o proponente do argumento não sabe se ele existe. Mas uma vez que a nossa discussão diz respeito à epistemologia da crença religiosa, é suficiente que tal versão do argumento do mal mine apenas o conhecimento ou a garantia da crença em Deus.

Vamos então à resposta mooriana:

1*) Se há um criador todo-poderoso e sumamente bom, que chamamos de Deus, então eu sei que não há mal gratuito;

2*) Eu sei que Deus existe;

3*) Logo, eu sei que não há mal gratuito.

As premissas 1 e 1* são iguais. A divergência relevante diz respeito a 2 e 2*. E agora as coisas parecem se complicar, pois o senso comum não pode atuar como juiz nessa disputa. De fato, pode parecer mais fácil aceitar que sabemos que há males gratuitos do que aceitar que sabemos que Deus existe. E isso nos obriga a oferecer uma defesa filosófica minimamente plausível de 2*, coisa que a estratégia mooriana contra o cético parece não exigir. Temos então uma assimetria: a estratégia mooriana contra o cético é atrativa porque não depende de uma defesa robusta da premissa na qual se reivindica o conhecimento de ter mãos, ao passo que a estratégia mooriana contra o argumento do mal depende de uma defesa da sua segunda premissa.

No entanto, a simetria pode ser reestabelecida. Um crítico poderia lançar mão do principal ataque feito à estratégia mooriana original: que ela comete uma petição de princípio contra o cético. Responder ao argumento cético pressupõe que se leve a sério o desafio. E se levamos a sério o desafio, o senso comum passa a não ter qualquer papel decisivo para julgar a plausibilidade das premissas 2 e 2* – não se pode simplesmente assumir o ponto de vista do senso comum acerca da existência do mundo externo para refutar a hipótese cética; deve-se ter algum tipo de razão, evidência ou garantia na base da reivindicação de saber algo sobre o mundo externo.

O mesmo se pode dizer da resposta mooriana ao argumento do mal. Uma vez que o que está em jogo é a existência de Deus, não podemos simplesmente assumir o ponto de vista do crente religioso acerca dessa questão; devemos apresentar algum tipo

de razão, evidência ou garantia na base da reivindicação de saber que Deus existe. Contrariamente, o argumento é viciosamente circular.

IV. Uma breve defesa de 2*

Há duas maneiras de defender a reivindicação em 2* de saber que Deus existe. A mais influente é avançar argumentos que buscam ou provar a existência de Deus, como nas diferentes versões do argumento ontológico, ou estabelecer que a existência de Deus é muito provável ou mais provável do que qualquer outra hipótese concorrente, como nos argumentos cosmológico e teleológico e a versão cumulativa de argumentos *a posteriori* proposta por Swinburne. A outra maneira de defender a reivindicação de saber que Deus existe (ou ao menos a afirmação de que a crença de que Deus existe tem garantia suficiente para ser conhecimento) é apelar para a epistemologia reformada, mais especificamente para a versão de Alvin Plantinga dessa teoria.¹¹ Optamos aqui pela via reformada.

A tese mais geral da epistemologia reformada é a de que a crença teísta é apropriadamente básica, ou seja, ela é uma crença adquirida não-inferencialmente e que possui garantia, além de servir como base inferencial para outras crenças. Se verdadeira, portanto, a crença teísta é conhecimento. Plantinga argumenta que acreditar que Deus fala comigo, que Deus me perdoa, que me sinto pleno da graça do Senhor, que o criador é bondoso, etc. são crenças desse tipo. O crente simplesmente forma tais crenças de maneira não inferencial enquanto lê a bíblia, ou reza, ou mesmo quando aprecia uma magnífica paisagem. Note que a existência de Deus é acarretada pelas crenças de que Deus fala comigo, que Deus me perdoa, etc., assim como a existência do mundo externo é acarretada pelas crenças de que há uma árvore em minha frente, que Ouro Preto é uma cidade colonial, etc. Assim, a crença de que Deus existe, se garantida, tem tanta garantia quanto a crença de que o mundo externo existe.

No entanto, as crenças teístas não são geradas por processos tradicionalmente encarados como processos que geram crenças básicas, processos como a percepção

¹¹ Para uma compreensão plena da epistemologia reformada, veja PLANTINGA, A. & WOLTERSTOFF, N. *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, 1984, e PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford UP, 2000. Um panorama da epistemologia reformada de Plantinga é oferecido em BEYLBAY, J. *Philosophy as Theology: an Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology*, Londres: Ashgate, 2006.

sensível, a memória e a intuição intelectual. Desse modo, para sustentar a afirmação de que as crenças teístas são básicas, é importante saber que tipo de mecanismo cognitivo é responsável pela formação dessas crenças.

Plantinga não foge a essa pergunta. Sendo ele um epistemólogo de tradição confiabilista, ele aponta não só um mecanismo formador de crenças teístas, como também supõe ser ele confiável: o *sensus divinitatis* (i.e., senso do divino). A ideia do *sensus divinitatis* foi originalmente introduzida por Calvino, embora Plantinga identifique algo parecido na obra de Aquino, chamando de “modelo A/C” (Aquino/Calvino) ao enquadramento epistêmico que propõe para explicar a possibilidade do conhecimento religioso.

O modelo A/C é basicamente a conjunção da teoria epistemológica da função apropriada e a tese de que o *sensus divinitatis* funciona apropriadamente. Desse modo, para dar sequência à discussão, vejamos, primeiro, ainda que brevemente, o que vem a ser a teoria epistemológica da função apropriada.

Plantinga defende que uma crença verdadeira é conhecimento se, e somente se, for garantida, e entende por “garantia” uma propriedade que uma crença verdadeira possui que a eleva ao nível do conhecimento. E uma crença é garantida se, e somente se, cumpre estas condições: (i) ser formada por um mecanismo cognitivo que funciona apropriadamente (de acordo com seu plano funcional); (ii) ser formada em um ambiente adequado; (iii) o mecanismo formador da crença ser confiável, ou seja, se tender a gerar mais crenças verdadeiras do que falsas; (iv) o mecanismo formador da crença ser um mecanismo que visa produzir crenças verdadeiras; finalmente, (v) não haver qualquer anulador para essa crença.

A título de ilustração, considere a crença perceptual de Moe de que há lama nos sapatos de Larry. Ele forma essa crença através da sua visão (mecanismo confiável paradigmático), que está funcionando perfeitamente bem; Moe está num ambiente bem iluminado e em boas condições observação; além disso, não há qualquer anulador para a sua crença. Assim, a crença de Moe é garantida; e ele está perfeitamente em condição de reivindicar saber que há lama nos sapatos de Larry; e se a crença for de fato verdadeira, Moe sabe que há lama nos sapatos de Larry.

A teoria epistemológica da função apropriada é bem sucedida para explicar por que reivindicações de conhecimento (ou de ter garantia para as nossas crenças) através

das fontes padrão de conhecimento como a percepção, a memória, inferências dedutivas e indutivas, etc., seriam *prima facie* aceitáveis. Uma tese central do modelo A/C é que há paridade entre o *sensus divinitatis* e os demais mecanismos cognitivos humanos. Conseqüentemente, uma crença formada pelo *sensus divinitatis* seria candidata ao posto de conhecimento exatamente como as crenças formadas pela percepção, pela memória, por inferências dedutivas e indutivas, etc. Reivindicações de saber que Deus existe são, no modelo, *prima facie* aceitáveis.

V. O mal não é um anulador para a crença teísta

No interior do modelo A/C, a crença na existência de Deus pode ser encarada como uma crença garantida, as reivindicações de saber que Deus existe seriam aceitáveis e o teísta poderia usar essas reivindicações a fim de se contrapor à afirmação de que os males observados são instâncias de males gratuitos. E isso seria feito pelo simples *modus ponens* mooriano.

O próprio Plantinga algumas vezes se aproxima da estratégia mooriana que sugerimos. Embora ele não argumente que podemos inferir do conjunto de crenças teístas que sabemos que não há males gratuitos, ele argumenta que o conhecimento de Deus via *sensus divinitatis* não é ameaçado pela existência do mal no mundo, ou seja, que o mal não é um anulador para a crença teísta. O seu argumento é que embora possa haver evidências contra várias de nossas crenças – em particular contra a crença teísta –, daí não se segue que tais crenças não possam ser garantidas ou garantidas em grau suficientemente alto para atingirem o nível de conhecimento. Ele diz o seguinte:

[...] suponha que o teísmo fosse improvável dado o restante daquilo que acredito; alternativamente, suponha que o restante daquilo que acredito oferece evidência *contra* o teísmo e não *a favor* dele. O que se seguiria disso? Não muito. Há muitas crenças verdadeiras que sustento (e de maneira completamente racional) tais que são improváveis dado o restante daquilo que acredito. Estou jogando pôquer; é improvável, dado o restante daquilo que sei ou acredito, que eu tenha saído com um *inside straight* [quatro cartas de uma série de cinco (*straight*), sendo a carta faltante uma carta intermediária]; não se segue que haja sequer a mínima irracionalidade na minha crença de que tirei um *inside straight*. A razão disso, é claro, é que essa crença não depende, para a sua garantia, de ter sido apropriadamente provável dado o restante daquilo em que acredito; ela tem uma fonte de garantia completamente diferente, a saber, a percepção. O mesmo vale para o teísmo: tudo depende aqui da questão de se [...] o teísmo tem ou pode ter alguma fonte de garantia – a percepção de Deus, ou o *sensus divinitatis*, ou a fé e a

instigação interna do Espírito Santo – distinta em probabilidade das outras proposições que acredito.¹²

O mecanismo que gera a crença de ter em mãos um *inside straight* bate o mecanismo pelo qual se chega à conclusão de que isso é pouco provável. Parece que a experiência perceptual, o fato de que o falante [Plantinga] vê as próprias cartas, tenha um papel crucial para legitimar a reivindicação de saber que ele tem um *inside straight* em mãos, a despeito do que outros podem dizer acerca da baixa probabilidade de que esse seja o caso. Mas note também que o fato de que somente o jogador [Plantinga] vê suas cartas durante o jogo de modo algum torna a sua crença privada no sentido de que somente ele pode ter garantia para a crença: qualquer outra pessoa na mesma posição acreditaria ter uma boa mão e a sua crença também seria garantida. Com efeito, a experiência perceptual tem a força evidencial que tem porque, em princípio, a percepção é considerada como um mecanismo confiável de produção de crença.

Assim, é suficiente para os propósitos de Plantinga que a crença teísta permaneça garantida mesmo que nada se diga do mal e do impacto do mal aparentemente gratuito sobre a probabilidade ou razoabilidade do teísmo. De maneira parecida com aquela do caso discutido na citação anterior, as experiências pessoais e também as experiências compartilhadas pela comunidade religiosa, e a fonte dessas experiências seria algo como o senso da divindade, podem ter um papel de peso na reivindicação de saber que Deus existe, a despeito do que outros podem dizer acerca da baixa probabilidade de que esse seja o caso.

Pensamos que seria adequado dar ainda um ou dois passos a mais. Se a crença teísta permanece garantida mesmo sob o impacto do mal aparentemente gratuito sobre a probabilidade ou razoabilidade do teísmo, é legítimo para o crente reivindicar saber que Deus existe ou afirmar que tem uma crença garantida de que Deus existe. Além disso, se é uma consequência lógica do conjunto de crenças do teísta que não há males gratuitos, o teísta, quando extrai essa consequência, tem evidência da não existência de males gratuitos e pode reivindicar saber que não há males gratuitos. Ou seja, o teísta pode usar a proposição que Deus é sumamente bom e todo-poderoso como evidência a favor da falsidade da afirmação de que há males gratuitos.

12 PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford UP, 2000, p. 464.

É importante deixar claro que o *sensus divinitatis* não gera crenças apropriadamente básicas sobre os males serem ou não gratuitos ou justificados. Assim, a experiência que serve como fonte de garantia para certas crenças teístas não é uma fonte adequada para formar crenças sobre a não gratuidade ou justificabilidade dos males. Qualquer crença que qualifique um determinado mal como não gratuito ou justificado tem de ser garantida inferencialmente. Primeiramente, o teísta precisa reconhecer que a existência de Deus é incompatível com a existência do mal gratuito. Aqui, a análise do conceito de divindade garante a crença na proposição condicional de que se Deus existe, então não há males gratuitos. Ora, dado que a crença na existência de Deus é apropriadamente básica para o teísta – e assim tem garantia – e que a análise conceitual autoriza-o a tratar como garantida a crença na condicional “se Deus existe, então não há o mal gratuito”, o teísta pode formar uma crença garantida de que não há males gratuitos. Dito de outra forma, o anulador da crença teísta é anulado.

VI. Objeções

Nesta seção, discutiremos algumas objeções que nos ajudarão a compreender melhor a resposta mooriana.

Petição de princípio

Uma objeção clássica à resposta mooriana ao cético é que ele comete uma petição de princípio contra o cético. Uma vez que o que está em jogo é se Moore pode saber que tem mãos, ele não poderia simplesmente afirmar que sabe que tem mãos a fim de refutar a hipótese cética. O mesmo se aplica à resposta mooriana ao argumento do mal. Um opositor do teísmo poderia alegar que, uma vez que ele tem um forte argumento contra o teísta saber que Deus existe – nomeadamente, o argumento do mal na versão que propusemos -, o teísta não poderia introduzir a premissa de que sabe que Deus existe a fim de responder a tal argumento.

A resposta a essa objeção depende da ideia, expressa na passagem de Plantinga citada anteriormente, de que uma proposição como *Deus é todo-poderoso e sumamente bom* pode adquirir garantia (e pode ser elevada ao posto de conhecimento) ainda que tenhamos crenças anteriores que impliquem que não seja razoável ter a crença nessa

proposição, ou, mais precisamente, crenças que impliquem na sua relativa improbabilidade.

Por exemplo, dadas certas crenças que S tem atualmente (sobre a evolução humana), ele deveria atribuir uma probabilidade baixa à proposição de que havia espécies humanas há 8 milhões de anos. Contudo, se uma equipe de paleontólogos publica um artigo relatando fósseis de alguma espécie humana datados precisamente de 8 milhões de anos, é razoável que S passe a acreditar que havia humanos há 8 milhões de anos. Ou seja, mediante a informação de outra fonte independente de conhecimento, as crenças atuais de S podem não servir como anulador para a sua nova crença de que havia humanos há 8 milhões de anos. E nesse caso, não é preciso que S primeiro mostre que suas crenças são falsas para que possa acreditar na nova proposição. Muito pelo contrário. Em geral, esperamos que S passe a considerar falsa pelo menos uma de suas crenças de fundo responsáveis pela atribuição de baixa probabilidade à proposição *Havia humanos há 8 milhões de anos*.

O mesmo se passa com a proposição *Deus é todo-poderoso e sumamente bom*. Digamos que S tem um conjunto de crenças que implica na relativa improbabilidade de sua crença em Deus, tendo peso considerável as crenças sobre várias ocorrências dos males. Porém, via *sensus divinitatis*, S forma a crença de que Deus é todo-poderoso e sumamente bom. S passa então a ter uma crença garantida sobre Deus e, dependendo da verdade e do grau de garantia que tem a sua crença, até mesmo a saber que Deus existe, muito embora não tenha refutado nenhuma de suas crenças de fundo. E do mesmo modo como S passa a considerar a existência de alguma falsidade entre suas crenças de fundo sobre evolução humana, também passará a considerar a existência de alguma falsidade entre suas crenças que diminuem a probabilidade de sua crença em Deus. Não é preciso, portanto, que S primeiro refute a evidência do mal para então poder reivindicar que sabe que Deus existe.

Pobreza explicativa

Considerando que a resposta mooriana ao argumento do mal não cometa petição de princípio contra o ateu ou o agnóstico, ela não oferece qualquer explicação positiva por que determinado mal não é gratuito. De modo mais preciso, a resposta mooriana teria de atender aos seguintes desideratos: (i) explicar por que um determinado mal não

é gratuito, e (ii) explicar por que um determinado mal nos parece gratuito. A resposta mooriana não atenderia a nenhum dos dois.

Para responder a (i), o teísta mooriano teria de apontar o motivo pelo qual Deus permite determinado mal aparentemente gratuito. Isso envolveria a apresentação de um bem maior que esse mal permite ou um mal maior que ele evita. Mas é extremamente difícil conceber tal bem em casos como o do cervo ou do psicopata que apresentamos na discussão do argumento do mal.

Talvez o mooriano tenha uma resposta para (ii). Um mal como o do cervo, embora justificado, parece gratuito porque não possuímos capacidades para discriminar males gratuitos de justificados. Temos de ser cuidadosos aqui. É comum que a incapacidade de discriminação impossibilite o sujeito de saber uma proposição qualquer. Por exemplo, A e B são gêmeos idênticos, e S não é capaz de dizer quem é A e quem é B, ou seja, não é capaz de discriminar visualmente entre A e B. Se A e B estão na mesma sala que S e é perguntado a S onde B está sentado, S não saberá responder. Portanto, S não sabe visualmente onde B está sentado. Contudo, se o pai de A e B, que é um discriminador confiável, apontar para um deles e disser para S que aquele é B, S saberá dizer onde B está sentado; muito embora isso tenha dependido do testemunho do pai de B. Do mesmo modo, se não podemos dizer imediatamente com base em tudo o que experienciamos pela percepção ou memória se M é um mal gratuito ou justificado, talvez possamos fazer essa discriminação de outro modo. Poderíamos, por exemplo, inferir que o mal em questão é justificado a partir da nossa crença na suma bondade e poder de Deus baseada em testemunhos registrados na Bíblia.

No caso dos gêmeos, note, S sabe onde B está sentado, muito embora não seja capaz de explicar por que é B e não A que está sentado ali para além do fato de que foi o pai de B que disse que aquele era B. Do mesmo modo, podemos saber que um determinado mal não é gratuito, muito embora não sejamos capazes de dizer por que esse mal é justificado e não gratuito para além do fato de termos inferido que um mal não pode ser gratuito dada a bondade e poder de Deus testemunhada nas Sagradas Escrituras. Em ambos os casos, a incapacidade de discriminação explica por que algo nos parece ser de certo modo – no caso do mal, por que nos parece ser gratuito –, muito embora não tenhamos uma explicação positiva da razão por que algo é de certo modo e não como parece ser – no caso do mal, por que nos parece gratuito mas não é.

Quanto a (i), o teísta não tem saída a não ser recusar a tese de que além de saber que determinado mal não é gratuito, temos também de explicar por que é assim. Pense em Eratóstenes conversando com algum colega na biblioteca de Alexandria e lhe dizendo “Eu sei que a circunferência da Terra é de aproximadamente 40.000 km”. Seu interlocutor lhe pergunta, “Como você sabe?”, e ele responde que fez os cálculos a partir da geometria euclidiana mais algumas informações empíricas sobre a distância entre Alexandria e Syene, sobre comprimento da sombra de uma vareta, etc. Esse raciocínio permitiu a Eratóstenes saber a circunferência da Terra, muito embora não explique por que a Terra tem tal circunferência. O que explica a circunferência da Terra são fatores ligados à formação do sistema solar, sobre a gravidade, etc., não fatores relativos a tamanhos de sombras, distâncias entre cidades, etc. Se não exigimos de Eratóstenes que explique por que a Terra tem aproximadamente 40.000 km de circunferência para saber que tem tal circunferência, por que exigiríamos do teísta que saiba o porquê de um mal não ser gratuito para saber que tal mal não é gratuito?

Essa resposta pode não agradar a ateus e agnósticos, ou mesmo a teístas mais exigentes. Contudo, é compatível com o sentimento de muitos teístas em relação à nossa limitação cognitiva, principalmente no que diz respeito às tentativas de perscrutar a mente de Deus. É claro que gostaríamos de entender plenamente vários aspectos da realidade; mas infelizmente vários fenômenos ultrapassarão a nossa capacidade cognitiva. É assim na ciência, e não deveríamos esperar que fosse diferente na filosofia da religião. Quando o assunto é compreender certos males, o máximo que podemos esperar é saber, ou pelos menos acreditar racionalmente, que eles não são gratuitos.

A resposta mooriana partilha da intuição do teísta cético de que a mente de Deus é inescrutável. Além do mais, compartilha com ele também a ideia de que a nossa incapacidade de discriminação desempenha um papel importante no entendimento do mal. Porém, se afasta dele na medida em que não sustenta a conclusão de que não podemos saber se um mal particular é uma instância de mal gratuito ou não. A incapacidade de discriminação, de acordo com o teísta mooriano, só nos impede de oferecer uma explicação por que tal mal é gratuito. Sendo assim, pelo menos do ponto de vista comparativo, a resposta mooriana, embora modesta, é um pouco menos pessimista quanto ao nosso conhecimento do mal.

Conhecimento fácil

Uma objeção geralmente feita à resposta mooriana ao ceticismo, e que igualmente pode ser levantada aqui, é a de que a estratégia mooriana torna o conhecimento de certos fatos demasiadamente fácil. Por exemplo, S olha para uma mesa no fundo da sala e forma a crença verdadeira de que a mesa é azul. Se a mesa é azul, então é verdade que ela não é branca sendo iluminada por uma fonte de luz azul. Uma vez que S sabe que a mesa é azul, ele pode inferir – e por isso vir a saber – que a mesa não é branca sendo iluminada por uma fonte de luz azul. Contudo, a evidência que S dispõe para a sua crença de que a mesa é azul – a mesa parecer azul a S – não é uma evidência adequada para a crença de que a mesa não é branca sendo iluminada por uma fonte de luz azul, uma vez que se a mesa fosse branca iluminada por uma luz azul S teria acreditado que a mesa fosse azul. Assim, se a inferência de S é bem sucedida, o conhecimento de que a mesa não é branca sendo iluminada para parecer azul é obtido muito facilmente (o que não parece ser o caso).

O mesmo poderia ser dito quanto a saber que determinado mal, que parece gratuito, não é gratuito. A evidência que o teísta tem para saber que Deus existe não é adequada para saber que determinado mal não é gratuito. A resposta mooriana tornaria fácil demais saber que determinado mal não é gratuito.

O objetor está correto quanto a dizer que a evidência para se saber que Deus existe não é a mesma para saber que determinado mal não é gratuito. O tipo de experiência produzida pelo *sensus divinitatis* é adequado para a crença em Deus, não à crença de que M não é um mal gratuito (embora essa última seja uma consequência da primeira). Contudo, estamos tratando de uma inferência. Que tipo de evidência podemos apresentar para a conclusão de uma inferência a não ser as suas premissas? Sendo assim, o que é apresentado como evidência a favor de que M não é gratuito são as proposições *Deus é sumamente bom e todo-poderoso* e *Se Deus é sumamente bom e todo-poderoso, então não há males gratuitos*.

A resposta à objeção anterior pode ajudar ao teísta aqui. A intuição de que o conhecimento não pode ser tão fácil quanto sugere a resposta mooriana pode ser explicada pela suposição de que *saber que p* e *explicar que p* são duas faces da mesma moeda. Não compreender plenamente por que um mal não é gratuito parece nos induzir a pensar que não sabemos que esse mal não é gratuito. Mas vimos que isso não é assim; podemos saber que *p* muito embora nem sempre sejamos capazes de explicar *p*. Talvez

essa exigência de explicação é que dê a impressão de que foi demasiado fácil saber que M não é um mal gratuito.

Ocultação de Deus

Há atualmente uma ampla discussão sobre a “ocultação de Deus” relacionada à falta de crença em Deus por parte de alguém perfeitamente aberto a um relacionamento com Deus. Não estamos usando “ocultação de Deus” nesse sentido.¹³ A ocultação de Deus aqui diz respeito à sua omissão em relação à nossa limitação cognitiva. Se Deus, por alguma razão, seja ela qual for, permitiu que evoluíssemos com um aparato cognitivo limitado, por que não dá um jeito de fazer com que compreendamos algumas verdades importantes acerca do mundo e de nós mesmos e, em particular, sobre os bens envolvidos na ocorrência de todo e qualquer mal?

Além do mais, a própria limitação cognitiva aceita pelo mooriano parece um mal. Não é difícil conceber um mundo possível em que Deus nos tivesse criado com um aparato cognitivo bom o suficiente para entender certas coisas que não entendemos no mundo efetivo. Não precisaria ser um mundo em que Deus nos faz infalíveis, mas um mundo em que certas curiosidades que nos afligem no mundo efetivo pudessem ser respondidas.

A resposta mooriana aqui é simplesmente reiterada. Se há uma fonte de conhecimento de Deus – *e.g.* o *sensus divinitatis* – disponível para o crente, o fato de ele não entender por que Deus se oculta ou por que Deus não criou uma versão 2.0 de *sapiens* não servirá como anulador da sua crença.

Contra A/C

Uma última (e talvez decisiva) objeção. A resposta mooriana não pode ser bem sucedida a menos que tenhamos boas razões para aceitar a introdução do *sensus divinitatis* como um mecanismo cognitivo confiável. Mas há boas razões para rejeitarmos tal mecanismo: ele carece de várias características que os mecanismos confiáveis padrão – *e.g.* percepção, memória, etc. – possuem.

Tomemos a visão como exemplo paradigmático de um mecanismo confiável. Ela tem os seguintes aspectos relevantes: (i) as crenças geradas por esse mecanismo são

13 Veja SCHELLENBERG, J. *Divine Hiddenness and Human Reason*, NY: Cornell UP, 1993 (2006).

publicamente testáveis; (ii) elas são corrigíveis; e (iii) a visão pode ser estudada empiricamente. A título de exemplo, digamos que S olha para uma árvore e forma a crença de que há ali uma árvore de pau-brasil. Constatamos o seguinte. (i) Essa crença é publicamente testável no sentido de que vários outros sujeitos podem compartilhar seu conteúdo e testá-la. (ii) Ela é corrigível no sentido de que S pode estar errado quanto ao seu conteúdo, e, através de novas observações e informações reparar essa crença. S poderia, por exemplo, ter acreditado que as sementes daquela árvore eram vermelhas, quando na verdade eram roxas. Uma observação mais de perto, em condições de iluminação razoáveis, etc. pode ajudar na reparação da crença. (iii) Podemos entender como funciona a visão estudando empiricamente o aparato visual. Isso, por sua vez, nos permite fazer julgamentos sobre as condições adequadas de funcionamento da visão. Poderíamos elencar mais características relevantes, mas essas três serão suficientes.

Consideremos agora o *sensus divinitatis*. (i) Algumas das crenças geradas pelo senso do divino, embora em princípio sejam publicamente testáveis e compartilhadas por uma comunidade religiosa, não podem ser checadas por várias pessoas cujos sentidos para a divindade parecem estar ausentes ou não estar funcionando apropriadamente. Mais especificamente, ateus e agnósticos estariam impossibilitados de formar certas crenças sobre Deus a partir desse mecanismo. Sendo assim, ainda que compartilhem de várias crenças, não serão capazes de testá-las via o *sensus divinitatis*. O defeito, claro, não é tão grave, uma vez que também no caso da crença perceptual uma parte menor da população não pode fazer o mesmo tipo de teste que a maioria é capaz de fazer, notadamente as pessoas que são completamente cegas; porém é surpreendente que um mecanismo de formação e manutenção de crença seja ineficaz ou inoperante em uma parte considerável da população, como parece ser o caso do senso da divindade. (ii) Em quais circunstâncias um crente é capaz de corrigir as suas crenças formadas via o senso da divindade? É razoável supor que, assim como o restante dos nossos mecanismos cognitivos, o *sensus divinitatis* seja falível. Assim, haverá pelo menos algumas circunstâncias em que uma crença como *Deus me perdoou* será falsa e o sujeito acredita que é verdadeira. Mas diferentemente da visão, parece não haver maneira pela qual se possa controlar as condições de observação, o ambiente, etc. para testar e eventualmente corrigir tal crença. (iii) Não há maneiras de se estudar o *sensus divinitatis* empiricamente. Tanto quanto sabemos, nenhum cientista cognitivo ou

neurocientista descreveu qualquer mecanismo ou processo físico que se assemelhe ao senso do divino. Também não conhecemos qualquer experimento controlado para testar o seu funcionamento. Não sabemos quais são suas condições ótimas de funcionamento, qual o ambiente adequado para seu funcionamento, se ele produz crenças ilusórias, etc.

Podemos concluir então que o teísta está em maus lençóis se a única maneira de conferir legitimidade das práticas doxásticas teístas, que incluem a aceitação de crenças teístas e reivindicações de conhecimento da existência de Deus com base em experiências pessoais e compartilhadas pela comunidade religiosa, for fundar essas práticas em um mecanismo de formação e manutenção de crença confiável, o *sensus divinitatis*, pois ele seria um tipo de mecanismo cognitivo extravagante que exhibe grande disparidade com os mecanismos padrão.

Decerto, esse resultado não compromete a tentativa de Plantinga de responder às objeções colocadas por autores ateístas contra a razoabilidade da crença teísta e cristã, uma vez que essa resposta precisa garantir apenas que é possível haver crenças teístas garantidas e conhecimento via o modelo A/C, mas não que esse modelo confira o direito ao crente de afirmar que sabe que Deus existe. Mas o resultado compromete o uso desse modelo na base da reivindicação de saber que Deus existe a fim de oferecer uma resposta mooriana ao argumento do mal.

A maneira mais simples do teísta contornar essa dificuldade é abandonar o modelo A/C e adotar um enquadramento teórico alternativo. Talvez a teoria de William Alston possa servir para esse propósito.¹⁴ Na verdade, qualquer teoria que explique como é possível o conhecimento não-inferencial de várias proposições teístas pode, em princípio, ser usada para dar conteúdo à premissa 2* da defesa mooriana. A nossa escolha pelo modelo A/C justifica-se em parte por conta de sua simplicidade (e, portanto, sua facilidade de apresentação), e em parte por nosso interesse em explorar suas consequências.

Seja, como for, qualquer teoria que explique o conhecimento não-inferencial de proposições teístas terá de responder às dificuldades (i), (ii) e (iii) apresentadas acima. Porém, tentar fazê-lo (ainda que apenas um esboço) passa ao largo do objetivo do presente ensaio.

14 ALSTON, W. *Perceiving God*, NY: Cornell University Press, 1996

Conclusão

Vimos que a resposta mooriana ao argumento do mal com base no modelo A/C de Alvin Plantinga pode ser mantida ao longo de boa parte das discussões das objeções a esse tipo de resposta. Notamos ao final uma limitação que inibe o emprego dessa resposta ao argumento do mal. Porém essa limitação se deve não tanto à estratégia geral de resposta, mas é relativa à base que empregamos para desenvolvê-la, particularmente, a teoria da função apropriada de Plantinga e o modelo A/C. Indicamos então que outro enquadramento teórico como a teoria das práticas doxásticas de Alston pode fornecer uma base mais sólida para a resposta mooriana ao problema do mal.

Referências bibliográficas

- ALSTON, W. *Perceiving God*, NY: Cornell University Press, 1996
- BALDWIN, T. *Moore: the Arguments of the Philosophers*, NY.: Routledge, 2009
- BAUMMAN, P. “Was Moore a Moorean? On Moore and Scepticism”, In: *European Journal of Philosophy*, 17(2): 181-200
- BEYLBY, J. *Philosophy as Theology: an Evaluation of Alvin Plantinga’s Religious Epistemology*, Londres: Ashgate, 2006.
- HICK, J. *O Mal e o Deus do Amor*, Brasília: Editoria da UnB, 2018 [1966].
- HOWARD-SNYDER, D & McBRAYER, J. *The Blackwell Companion to the Problem of Evil*, Oxford: John Wiley & Sons, 2013
- MIRANDA, S. (ed.) *O Problema do Mal: uma antologia de textos filosóficos*, Marília: Poiesis Editora, 2013
- MOORE, G. E. *Some Main Problems of Philosophy*, Nova Iorque: George Allen & Unwin Ltd., 1953, cap. V-VI
- , *Philosophical Papers*, NY.: Routledge, 2013 [1959], p. 32-60 e p. 127-151
- PLANTINGA, A. *Warranted Christian Belief*, Oxford: Oxford UP, 2000
- PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (Eds.) *Faith and Rationality*, University of Notre Dame Press, 1984
- PRITCHARD, D. “How to be a Neo-Moorean”, In: *Internalism and Externalism in Semantics and Epistemology*, (ed.) GOLDBERGER, S. Oxford: Oxford UP, 2007

- _____, “Recent Work on Scepticism”, In.: *American Philosophical Quarterly*, 39, 2002, p. 215-257.
- ROWE, W. “The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism”, In.: *American Philosophical Quarterly*, vol. 16, n. 4 (1979), p. 335-341
- SCHELLENBERG, J. *Divine Hiddenness and Human Reason*, NY: Cornell UP, 2006 (1993).
- STROUD, B. *The Significance of Philosophical Scepticism*, Oxford: Oxford UP, 1984
- SWINBURNE, R. *A Existência de Deus*. Brasília: Academia Monergista, 2015 (2004).
- WYKSTRA, S. “The Humean Obstacle to the Evidential Argument from Suffering: on Avoiding the Evils of “Appearance””, In.: *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 16, n. 2 (1984), p. 73-93
- _____, “Rowe’s Nosseum Arguments from Evil”, In.: HOWARD-SNYDER, D. *The Evidential Argument from Evil*, Bloomington: Indiana UP, 1996, p.126-150
- VAN INWAGEN, P. *O Problema do Mal*, Brasília: Editora da UnB, 2018 [2006]
- WITTGENSTEIN, L. *Sobre a Certeza*, Lisboa: Edições 70, 2012