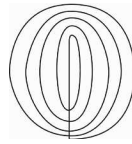


EXISTÊNCIA DE DEUS

EDIÇÃO DE 2014 do

COMPÊNDIO EM LINHA DE PROBLEMAS DE FILOSOFIA ANALÍTICA

2012-2015 FCT Project PTDC/FIL-FIL/121209/2010



Editado por
João Branquinho e Ricardo Santos

ISBN: 978-989-8553-22-5

Compêndio em Linha de Problemas de Filosofia Analítica
Copyright © 2014 do editor
Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa
Alameda da Universidade, Campo Grande, 1600-214 Lisboa

Existência de Deus
Copyright © 2014 do autor
Agnaldo Cuoco Portugal

Todos os direitos reservados

Resumo

Serão introduzidas aqui algumas das principais questões metafísicas e epistemológicas da filosofia atual sobre a existência de Deus. Inicialmente, será apresentada a concepção padrão do teísmo como tese metafísica comum às três grandes religiões monoteístas. Em seguida, serão analisados alguns problemas em componentes desse conceito padrão e na interação com outras teses do teísmo, particularmente a relação entre onisciência e liberdade e o problema do mal. Por fim, o texto debate os principais desafios epistemológicos relacionados ao assunto na filosofia analítica contemporânea: a versão indutiva dos argumentos sobre a existência de Deus, a crítica ao evidencialismo e ao fundamentismo clássico, bem como desenvolvimentos mais recentes, como o debate sobre o naturalismo materialista.

Palavras-chave

Deus, teísmo, problema do mal, argumentos sobre a existência de Deus, naturalismo

Abstract

The text introduces some of the main metaphysical and epistemological questions in current philosophy concerned to the existence of God. Initially, it presents the standard theistic conception of God, as a common core of the great monotheistic religions. Next, it discusses some issues internal to this concept and in the interaction of them with other theistic theses, particularly the relationship between omniscience and human freedom, and the problem of evil. The last part addresses some of the most important epistemological problems related to the matter in today's analytic philosophy: the inductive version of the arguments for the existence of God, objections to evidentialism and classical foundationalism, as well as more recent discussions, like the debate on materialistic naturalism.

Keywords

God, theism, the problem of evil, arguments on the existence of God, naturalism

Existência de Deus

Trata-se de um dos tópicos mais tradicionais de toda a filosofia, envolvendo contribuições de alguns dos maiores filósofos desde a antiguidade. Apesar de toda essa tradição, a filosofia analítica da religião foi capaz de acrescentar algo a esse longo debate, usando recursos da lógica, da teoria da probabilidade e da epistemologia modernas para responder às principais questões que o tópico suscita.

O tema da existência de Deus é abordado na filosofia contemporânea por diversas áreas da investigação filosófica, mas principalmente pela metafísica e a epistemologia. Por um lado, temos a questão do que estamos falando quando nos referimos a Deus e quais as interações entre os diferentes aspectos da natureza de Deus. Por outro lado, de forma bastante associada à questão metafísica, coloca-se o problema da justificação da crença em Deus.

No presente texto, serão vistas de forma sucinta algumas das principais questões metafísicas e epistemológicas da filosofia atual sobre esse tema. Inicialmente, será apresentada a concepção padrão do teísmo como tese metafísica comum às três grandes religiões monoteístas, judaísmo, cristianismo e islamismo. Em seguida, serão analisados alguns dos componentes do conceito teísta de Deus, particularmente a onipotência, a onisciência e a eternidade. A ênfase nesse caso será dada não apenas à descrição dessas noções, mas especialmente aos paradoxos geralmente apontados internamente em cada uma delas e na relação entre elas e outras teses também caras ao teísmo.

Como um importante argumento contra a existência de Deus é exatamente a ocorrência desses problemas conceituais no teísmo e como isso é também uma dificuldade para a racionalidade da crença em um ser assim, o texto passa em seguida para as principais questões epistemológicas relacionadas ao assunto na filosofia contemporânea. Em primeiro lugar, será apresentada a versão indutiva dos argumentos sobre a existência de Deus, como a forma atualizada do modo mais tradicional de defender a racionalidade da crença em Deus. Em seguida, será vista a crítica aos pressupostos da exigência de argumentos para a existência de Deus para que a crença correspondente possa ser tida como racional. Por fim, o texto indicará alguns dos

caminhos mais recentes que o debate epistemológico sobre a (crença na) existência de Deus tem percorrido.

1 O conceito de Deus e alguns dos seus problemas

Como dito acima, a primeira coisa a ser esclarecida na análise do problema da existência de Deus é o próprio significado de ‘Deus’. A filosofia analítica da religião se refere normalmente nesse caso ao que é tido como o mínimo denominador comum conceitual das chamadas ‘religiões de Deus’, concentrando-se no conceito central e deixando de lado – ao menos para o propósito de definição conceitual geral – os elementos doutrinários específicos de cada uma. A esse conceito comum dá-se o nome de ‘teísmo’, em oposição principalmente ao panteísmo e ao deísmo.¹ Em oposição ao panteísmo, o teísmo postula a existência de Deus como não coincidente com o universo físico, mas antes como criador deste e do qual este depende para existir. Para o teísmo, então, Deus é criador e sustentador do universo, no sentido de que as leis que ordenam o mundo natural são também criações suas e devem seu funcionamento a sua ação contínua. O universo depende de Deus, mas Deus é completamente independente de tudo o mais.

Nesse sentido, o teísmo defende um conceito pessoal de divindade, ou seja, este é um agente capaz de ação intencional com base em poderes e crenças. O caráter pessoal do teísmo, somado à tese da necessidade da contínua intervenção de Deus para que o universo se mantenha, é o principal elemento de distinção do teísmo em relação ao deísmo. Para um deísta, Deus seria o responsável pela criação do universo, mas uma vez isso tendo acontecido, as leis naturais garantiriam por si a manutenção da ordem natural e não haveria espaço para eventuais intervenções do criador. Não haveria espaço tampouco para a atividade religiosa, na medida em que essa supõe algum tipo de interação com o divino, por meio de preces e rituais especialmente, uma vez que o Deus impessoal do deísmo é apenas uma força propulsora inicial, algo como um “primeiro motor imóvel”, mas desnecessário e inacessível após aquele primeiro impulso. Assim, a pessoali-

¹ A exposição a seguir é fortemente inspirada (mas não muito mais que isso) em Swinburne (2010).

dade do conceito teísta de Deus é uma característica coerente com a origem religiosa desse conceito, o que é mais um traço qualificador desse conceito: além de pessoal, criador e mantenedor do universo, o conceito teísta de Deus implica que ele é objeto de culto e capaz de interação religiosa.

Outro elemento importante do conceito monoteísta de Deus é a tese de que ele é incorpóreo. Essa postulação gera problemas conceituais interessantes ao ser associada com a noção de pessoalidade, pois uma pessoa incorpórea foge inteiramente à experiência comum de pessoas que temos – as humanas – que são ao menos constitutivamente, senão essencialmente corpóreas (ver Backer 2013 e Hudson 2001). Não se trata apenas de ser pouco intuitivo, mas de suscitar problemas quanto à identidade, condições de persistência e eficácia causal de uma pessoa incorpórea.

O caráter incorpóreo de Deus é condição para outra qualidade atribuída a ele pelo teísmo: a onipresença, que significa que Deus está em todo lugar de modo igual, sem estar uma parte mais ou uma parte menos em algum lugar específico. A onipresença pode gerar dificuldades quanto à transcendência de Deus em relação ao universo que ele criou. Se Deus está em todo parte, como distingui-lo do universo criado? Uma maneira de responder essa questão é associar a onipresença à qualidade de mantenedor do universo, ou seja, à dependência deste em relação a Deus, no sentido de que Deus está presente em todo o universo porque cada pedaço do universo depende de sua ação contínua para existir. Outra maneira é associar a onipresença a outro atributo central de Deus no teísmo: a onisciência, quer dizer, a qualidade de conhecer tudo. Ao saber tudo sobre o universo, Deus está em contato permanente com o universo que ele criou e como esse contato cognitivo não implica coincidência com o objeto do conhecimento, pode-se dizer que Deus está presente em todo lugar sem que precisemos falar de panteísmo.

Embora seja uma solução possível para permitir que o conceito de onipresença não leve o teísmo a cair no panteísmo, a noção de onisciência implica problemas por si mesma. Em princípio, ela parece significar apenas a qualidade de conhecer tudo. Então um sujeito S é onisciente se e somente se S conhece tudo. No entanto, por exemplo, parece não ser possível que outra pessoa conheça as coisas que eu conheço do meu ponto de vista subjetivo, pois apenas eu tenho

meu próprio ponto de vista subjetivo. Isso significa que a existência de outros sujeitos de conhecimento implicaria um limite para a onisciência, não sendo possível que alguém conheça tudo. Uma resposta possível a essa objeção é a de que ela não é uma limitação real à noção de onisciência, pois importa ao conhecimento não o ponto de vista do sujeito que conhece, mas se o que é afirmado acerca do objeto do conhecimento é verdadeiro e cumpre os outros requisitos epistêmicos para conferir esse status a uma crença. Em outras palavras, basta para a onisciência que Deus conheça todos os conteúdos proposicionais verdadeiros, sendo irrelevante o fato de ele não poder assumir o ponto de vista subjetivo de outro sujeito em sentido estrito. A mesma ideia de relevância parece estar presente na resposta à objeção um tanto infantil de que Deus não seria onisciente porque não sabe nada que suponha capacidade física, como andar de bicicleta, por exemplo. Esse não seria um limite real, pois não se trata de um conhecimento relevante para um ser onipresente, que não precisa se locomover para estar presente em toda parte.

A onisciência é geralmente associada à propriedade tida como mais fundamental e mais importante do conceito teísta de Deus, a onipotência. Trata-se de um atributo ainda mais problemático, exigindo ainda mais qualificativos para manter-se coerente. Novamente, temos dificuldades aparecendo quase que imediatamente ao se entender onipotência no sentido de “poder fazer tudo”. Começando com as aparentemente menos sérias (embora essas sejam, frequentemente, as mais difíceis de lidar em filosofia), uma objeção seria de que Deus não pode tudo porque, por exemplo, não pode se divorciar. Seria esse um limite real para a onipotência divina? Além da questão da relevância (esse não parece ser um tipo de poder dos mais interessantes, que realmente faça falta a um ser divino), pode-se questionar se faz sentido supor de uma pessoa não humana que possa se divorciar. Dito de outro modo, divorciar só é possível a quem está casado e casar-se é um tipo de estado estritamente cabível a seres humanos que se associam a outros seres humanos numa relação marital socialmente reconhecida. Não cabe falar de casamento em senso estrito para seres não humanos. Se isso é verdade, então não poder divorciar-se não é um limite real para a onipotência divina porque simplesmente não faz sentido a ideia de Deus se casando ou se divorciando, ou seja, não se está realmente dizendo nada com significado,

dados os conceitos comuns de ‘casamento’, ‘divórcio’ e o conceito estipulado pelo teísmo para ‘Deus’.

Um problema interno ao conceito de onipotência ficou famoso pelo exemplo utilizado para exprimir a dificuldade geral: o paradoxo da pedra. Deus poderia criar uma pedra que ele não pudesse levantar? Se ele não pudesse criá-la, então ele já de início não poderia ser considerado onipotente. Caso pudesse criá-la e ela tivesse a qualidade mencionada, então Deus não seria onipotente por não poder levanta-la subsequentemente. Antes que se tente a saída da irrelevância ou da falta de sentido em se querer que Deus levante pedras, o problema pode ser generalizado no sentido de se eliminar o exemplo, bloqueando essas saídas. Assim, a questão seria: Deus poderia fazer algo que implicasse um limite para seu próprio poder? Podendo ou não, seu poder seria limitado e assim teríamos uma razão para pensar que o conceito de onipotência é incoerente. Por outro lado, dito dessa maneira, o problema não parece tão difícil assim de resolver, pois se Deus resolver impor a si mesmo um limite, pode se manter o princípio de que não há nada que limite o poder de Deus além dele mesmo, ou seja, de sua própria decisão de evitar fazer algo. Nesse caso, e usando a expressão ‘limite real’ para excluir os casos de objeções sem sentido, precisaríamos redefinir onipotência divina como ‘Deus é onipotente no sentido de que nada externo à sua vontade constitui limite real a seu poder’.

No entanto, a solução para o paradoxo da pedra apontada acima parece nos remeter a um tipo de relação de Deus com o tempo pelo qual ele está submetido à passagem deste. Dito de outro modo, uma maneira de falar da autolimitação do poder de Deus no paradoxo da pedra é de que não há incoerência em pensar em Deus decidindo no tempo t_1 criar uma pedra que ele não vai poder levantar no tempo t_2 e, mudando de ideia novamente no tempo t_n , levantando a tal pedra (o exemplo é realmente ruim, mas pelo menos a ideia fica clara). Nesse caso, outro atributo famoso de Deus no teísmo – a eternidade – deveria ser pensado como perpetuidade, ou seja, Deus é eterno porque existe desde sempre e para sempre em todos os tempos. Colocar Deus no curso do tempo não é o modo mais tradicional de se pensar a eternidade divina. Autores como Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino, por exemplo, preferiram falar da eternidade de Deus em termos de atemporalidade, ou seja, Deus é eterno porque

está fora do curso do tempo ao qual estão sujeitos os entes finitos. Para Deus, todo o tempo que nos parece passar é apenas um mesmo instante, de modo que passado, presente e futuro não são realidades vividas por Deus, mas apenas modos humanos de lidar com a finitude, à qual Deus não está submetido.

A noção de eternidade divina como atemporalidade tem a vantagem de preservar uma ideia que está por trás de todos os ditos atributos de Deus, ou seja, Deus é antes de tudo perfeito. A tese é que um ser perfeito não deve estar sujeito à mudança, pois a perfeição seria um ponto ótimo último e qualquer modificação significaria a perda desse ponto. Ora, estando no tempo, Deus estaria submetido à mudança e, nesse caso, haveria problema em se manter a ideia de perfeição divina no sentido de ser em estado ótimo ou portador de grandeza máxima. Por outro lado, um Deus assim imutável e impassível parece muito pouco coerente com a tese teísta de que ele age no mundo e interage com os seres humanos por meio da relação religiosa. Um Deus que está fora do tempo, na eterna impassibilidade da perfeição imutável, parece-se mais com o postulado pelo deísmo do que o proposto pelo teísmo. O teísmo precisa encontrar um modo de conciliar perfeição divina e interação com o mundo.

Esse problema da relação entre o conceito de eternidade e o de perfeição se mostra particularmente claro ao se associar a esse conjunto o de criador do universo. A questão é que, ao postular que Deus cria e mantém o universo, o teísmo pressupõe uma ação contínua no mundo, que se dá no tempo, obviamente. Como seria possível Deus estar fora do tempo e agir no tempo? A solução de Agostinho de Hipona e Tomás de Aquino é de considerar que o tempo é o modo pelo qual *nós* vemos (imperfeitamente) a ação divina no mundo, ao passo que, do ponto de vista divino, tudo se daria em um único instante indiferenciado. Trata-se da tese da “distância epistêmica” entre a inteligência divina e a capacidade humana de cognição: nossa capacidade é incomensuravelmente menor que a inteligência de Deus, embora seja “semelhante” a esta. É por isso que não temos como entender a tese da ação divina em um tempo de “instante eterno”. A tese da distância epistêmica será um dos recursos principais no manejo de outro problema que veremos na próxima seção: o problema do mal.

Outra solução para a relação entre eternidade divina e criação é a proposta contemporaneamente por Swinburne (2010 e 2004). Para Swinburne, a noção de atemporalidade é pouco inteligível em si mesma e cria problemas desnecessários para se conciliarem os atributos de eternidade e de criador/mantenedor do universo. Como vimos, sua tese é de que Deus é eterno no sentido de ser perpétuo, ou seja, existir desde sempre e para sempre. Deus agiria no mundo no tempo determinado, estando “sujeito” ao tempo como todos nós.

Por outro lado, pode-se talvez conciliar as duas concepções pensando-se que, na concepção monoteísta, o tempo (como sucessão de instantes e o contínuo onde se dão as mudanças) é criado por Deus junto com o universo e que haverá um final para esse tempo, correspondendo ao conceito teológico de *parusia*. Desse modo, Deus seria eterno no sentido de atemporal nos “períodos” anterior e posterior ao fim dos tempos, mas perpétuo durante o intervalo propriamente definido como “temporal”. Provavelmente, como muitas soluções conciliadoras, esta tem mais problemas que as duas que ela tenta combinar, mas deixo para o leitor essa tarefa.

Passo, por fim, à descrição do último dos conceitos de qualidades tradicionalmente atribuídas a Deus pelo teísmo: a perfeita bondade. A tese é de que Deus é perfeitamente bom, pois faz tudo que é correto fazer e não faz nada que é incorreto. Trata-se de um conceito antes de tudo moral, ou seja, Deus é perfeitamente bom no sentido de que sua ação é sempre moralmente boa. Temos aqui mais um atributo particularmente problemático, pois a noção de bem moral é objeto de uma discussão aparentemente sem perspectiva de solução em filosofia, particularmente quanto à existência de critérios objetivos de avaliação ética. Richard Swinburne, por exemplo, associa a bondade moral de Deus à onisciência, defendendo que nossa incapacidade de chegar a acordo quanto à noção de bem moral se deve a nossa falta de conhecimento sobre o valor de verdade das proposições morais. Em outros termos, o fato de não termos acordo sobre que valores morais são objetivamente bons não significa que não haja valores objetivos, mas simplesmente que não os conhecemos (ainda, talvez). Ora, se Deus é onisciente e se há valores morais objetivos, ele os conhecerá e, uma vez sendo onipotente (nada o limita em sua ação, a não ser sua própria decisão), ele fará sempre o que é bom e não fará o que é

mau, embora nem sempre nós consigamos compreender esse juízo e a correspondente ação como moralmente boa.

No breve texto acima, temos então as seguintes qualidades identificadoras de Deus segundo o teísmo: é um ser pessoal, criador e mantenedor do universo, capaz de interação com os seres humanos, é incorpóreo, onipresente, onisciente, onipotente, eterno e perfeitamente bom. Alguns dos problemas desses conceitos foram apresentados ao longo da exposição e na próxima seção veremos um pouco mais do conceito teísta de Deus ao tratarmos especificamente de duas outras questões bastante tradicionais nesse tema: a relação entre onisciência divina e liberdade humana, e o problema do mal.

2 Duas dificuldades adicionais para o conceito teísta de Deus

Pela tradição do debate em torno deles e a importância que continuaram tendo na discussão contemporânea, vale a pena destacar duas dificuldades que se colocam para o conceito teísta de Deus, adicionais às apresentadas anteriormente. A primeira diz respeito à relação entre a onisciência divina e a tese de que os seres humanos são dotados de livre arbítrio. O problema pode ser posto inicialmente da seguinte maneira:

- (1) Se Deus é onisciente, então conhece o futuro.
- (2) Se Deus conhece o futuro, então Deus sabe o que os seres humanos farão antes destes executarem suas ações.
- (3) Se Deus sabe o que os seres humanos farão antes destes executarem suas ações, então os seres humanos não são livres.
- (4) Logo, se Deus é onisciente, então os seres humanos não são livres.

Trata-se de uma conclusão bastante indesejável para o teísmo, pois este postula as duas teses, ou seja, Deus é onisciente e os seres humanos são livres. Normalmente, o debate se concentra nas premissas (1) e (3), que passaremos a discutir em seguida.

Uma maneira de lidar com a questão é negar a premissa (1), ou seja, negar que a onisciência implique conhecimento sobre o futuro. Como vimos, é o que propõe, por exemplo, Swinburne (2010), ao defender que não faz sentido falar em conhecimento sobre o futuro.

Dito de outro modo, conhecimento proposicional supõe que a crença à qual ele se refere seja verdadeira e não meramente provável (por mais alto que seja esse grau de probabilidade). Porém, uma proposição sobre um estado de coisas que ainda não aconteceu não tem valor de verdade. Assim, ‘O sujeito S toma café no dia 13 de junho de 2015’ afirmado no dia 12 de junho de 2015 não tem ainda valor de verdade, porque simplesmente não pôde ainda ser verificada (no sentido de ter sua verdade examinada). O fato de S não saber o valor de verdade da proposição antes do evento a que ela se refere acontecer não significa uma deficiência da capacidade cognitiva de S, mas apenas que não é logicamente possível conhecer uma proposição p, quando p se refere a um evento que ainda não pode ser verificado. Assim, se Deus é eterno no sentido de ser perpétuo, ou seja, de estar no tempo (ao menos enquanto duram os tempos), Deus não sabe o que acontecerá no futuro, no sentido estrito de ‘saber’, pois não há valor de verdade definido para essa crença ainda. Sendo assim, é possível que Deus seja onisciente e que o ser humano seja livre.

No entanto, a tese de que Deus existe no tempo é problemática no sentido visto acima, de que é difícil compatibilizá-la com a perfeição divina. A fim de evitar essa dificuldade, outras soluções foram tentadas para resolver o problema da relação entre onisciência de Deus e liberdade humana. Uma delas é o compatibilismo, ou seja, a tese de que a liberdade é compatível com a ausência de opções realmente diferentes de ação. Em outras palavras, um sujeito S é livre mesmo que S não possa agir de modo diferente do que de fato fez, desde que S tenha realizado a ação que era seu propósito realizar. Assim, o compatibilismo permite que haja um único curso para as ações, eternamente conhecidas por Deus na totalidade, mas os sujeitos humanos seriam ainda livres (no sentido cabível à liberdade humana), pois ações por eles realizadas seriam (limitadamente) conformes a sua vontade e da qual seriam moralmente responsáveis. Contudo, é difícil aceitar um sentido de liberdade que não inclua opções genuínas de ação para serem realizadas pelo sujeito. Mesmo que eu realize minha vontade ao fazer x, é estranho dizer que minha ação foi livre se eu não tinha outra escolha senão fazer x. O debate sobre o compatibilismo suscita interessantes questões quanto ao conceito de liberdade e sua relevância vai além da possibilidade de sua aplicação

ao problema que estamos discutindo (para mais sobre o tema ver, por exemplo, Frankfurt 2007).

Afora a saída compatibilista e mantendo-se a tese de eternidade divina como atemporalidade, outros esforços foram feitos no sentido de manter ao mesmo tempo a onisciência de Deus e a liberdade humana. Outras respostas ao problema têm sido conhecidas como ‘ockamismo’ e ‘molinismo’, em referência aos filósofos e teólogos medievais Guilherme de Ockam e Luís de Molina respectivamente. O ockamismo defende que o conhecimento de Deus sobre as ações que um sujeito *S* realiza no presente não são do passado e que, por isso, não implicam que essa ação necessariamente vai se realizar apenas por serem conhecidas. Assim, o conhecimento de Deus (que é atemporal e, por isso, não tem passado, presente ou futuro) não implica que *S* não possa agir de outro modo, mesmo que de fato *S* não aja de outro modo (para uma defesa da abordagem ockamista ao problema, ver Byerly 2011). Por sua vez, o molinismo tenta resolver a questão distinguindo o conhecimento de Deus em “natural” (de todas as proposições necessárias, que não estão sob o controle de Deus), “livre” (de proposições contingentes que estão sob o controle de Deus) e “médio” (sobre proposições relativas a como um ser livre agiria livremente se estivesse numa dada circunstância, que têm a forma de contrafactuais). Basicamente, no molinismo, a onisciência divina é preservada porque Deus conhece todas as proposições contrafactuais e a liberdade humana é mantida porque se trata de contrafactuais que supõem a ação humana livre, no sentido de envolver alternativas genuínas. Tanto o ockamismo como o molinismo suscitam problemas, que têm sido debatidos com intensidade na bibliografia recente em filosofia analítica da religião. (Para uma crítica ao molinismo e indicações bibliográficas adicionais sobre esse debate ver Oppy & Saward 2014).

Outro tema clássico relativo à existência de Deus que é intensamente debatido na filosofia analítica da religião é o chamado problema do mal. De modo semelhante à questão que acabamos de analisar, trata-se de uma dificuldade relativa à coerência da afirmação de várias teses admitidas pelo teísmo. No caso, o problema do mal se refere a uma possível incompatibilidade na afirmação de que Deus é onipotente, de que ele é perfeitamente bom e de que existe o mal.

O debate contemporâneo distingue duas formas do argumento: uma dedutiva e uma indutiva. A forma dedutiva teria a seguinte estrutura:

- (1) Deus é onipotente
- (2) Deus é perfeitamente bom
- (3) Se Deus é onipotente e é perfeitamente bom, então não deveria existir mal
- (4) Existe mal
- (5) Deus não é onipotente e perfeitamente bom

Facilmente o problema do mal se torna um argumento contra a existência de Deus, pois, como vimos, os conceitos de onipotência e perfeita bondade são essenciais à noção teísta de Deus. Isso já era reconhecido por autores como Agostinho de Hipona e Boécio, por exemplo, e Tomás de Aquino chegou a considerá-lo o mais importante dos argumentos ateus na apresentação de suas famosas cinco vias na *Suma Teológica*.

Na discussão analítica recente, a principal versão do argumento dedutivo foi de John Mackie, apresentado no influente artigo “Evil and Omnipotence” de 1955. O autor propõe que os dois conjuntos de conceitos (onipotência e perfeita bondade, de um lado, e mal, de outro) implicam uma contradição, que torna logicamente impossível a existência de Deus e irracional a crença teísta. Em seu texto, Mackie considera várias soluções para o problema, especialmente a tese de que Deus não poderia criar um mundo no qual não houvesse mal. Tal solução é descartada pelo autor, pois só seria cabível admitindo-se limites à noção de onipotência, como os da lógica ou da autolimitação por iniciativa de Deus mesmo. Porém, como vimos acima, esses limites são amplamente admitidos no debate atual sobre onipotência.

Essa ideia de que há limites lógicos para a onipotência divina é aplicada no também influente trabalho de Plantinga (1974a) de tentativa de anulação do problema do mal na sua versão dedutiva. Segundo seu argumento, para que uma pessoa P faça bem moral, P precisa ser significativamente livre, de modo que possa ser atribuído a sua iniciativa o mérito da boa ação. No entanto, ao criar pessoas com liberdade significativa, Deus acaba criando a possibilidade de que aconteça o mal decorrente da ação livre desses sujeitos. Plantinga usa uma se-

mântica de mundos possíveis para defender a ideia de que uma pessoa humana P criada por Deus com liberdade significativa poderia fazer pelo menos uma ação má em todos os mundos possíveis que Deus pode atualizar. A essa possibilidade, Plantinga chama de ‘depravação transmundoal’ e alega que é possível que todas as pessoas humanas sofram desse problema. Em outras palavras, se Deus cria pessoas capazes de ação moralmente boa, não está em seu poder criar um mundo que contenha bem moral, mas não possivelmente o mal moral. Plantinga estende essa defesa do livre arbítrio contra o problema do mal também ao chamado mal natural, que ocorre devido a causas não humanas como terremotos e doenças. Segundo ele, embora isso seja atualmente considerado altamente implausível, é possível que essas ocorrências sejam decorrentes da ação má de espíritos não humanos dotados de liberdade, com poderes limitados, mas muito mais poderosos que as pessoas humanas. Com isso se reduz o chamado mal natural ao mal moral e a defesa do livre arbítrio acaba valendo para esses casos também. Como, para anular o argumento dedutivo do mal, basta apenas trabalhar com a **possibilidade** de que Deus seja onipotente e perfeitamente bom, mas que aconteça o mal mesmo assim, considera-se no debate atual na área que o trabalho de Plantinga foi suficiente para que se deixasse de lado aquela forma de inferência e se concentrasse na versão indutiva desse argumento contra a existência de Deus.

A forma indutiva do problema do mal pretende mostrar que a existência de Deus é improvável em vista da ocorrência de males no mundo. O modo mais comum atualmente de se colocar o argumento nesses termos é pelo uso de noções probabilísticas. Além disso, o que se avalia não é propriamente a existência de Deus, mas a crença de que Deus existe, ou seja, o teísmo. Assim, o que se tem é uma avaliação da probabilidade da hipótese de que Deus existe em vista da afirmação de que existe o mal, em conjunção com outras proposições que constituem o conhecimento de fundo. Trata-se, portanto, de uma probabilidade epistêmica, ou seja, que calcula o quanto os indícios disponíveis confirmam ou infirmam a crença na tese de que Deus existe, especialmente considerando-se proposições que afirmam a ocorrência do mal. Embora não seja possível atribuir valores numéricos exatos a esse tipo de avaliação probabilística, é possível manter a forma do cálculo de probabilidades como instrumento ló-

gico para esclarecer os elementos que devem ser levados em conta nessa discussão e para disciplinar a inferência nesse tipo de raciocínio. Caso seja útil, é possível também atribuir valores numéricos às probabilidades envolvidas, com exatidão semelhante à que se tem na avaliação quantitativa de trabalhos acadêmicos de estudantes, por exemplo.

Assim, a questão é saber qual a probabilidade do teísmo (T) em vista da ocorrência do mal (M) e de conhecimento de fundo (C), ou seja, $P(T/M\&C)$. Trata-se de uma probabilidade condicional, cujo cálculo é mais bem captado pelo Teorema de Bayes. No entanto, antes de usarmos esse recurso formal, podemos nos acerrar da abordagem indutiva probabilística do problema do mal com algumas noções informais e intuitivas. A ideia que está em questão na avaliação do teísmo em vista do mal nessa abordagem é se a existência de Deus é esperável em vista da ocorrência do mal e de um conjunto de proposições adicionais. Essa avaliação fica mais clara se compararmos, quanto a esse grau de expectativa, o teísmo com a negação deste, ou seja, a tese de que Deus não existe. Em outras palavras, o argumento indutivo do mal contra o teísmo afirmaria que a ocorrência de mal no mundo é muito mais esperável se Deus não existe do que se Deus existe, ou seja, $P(T/M\&C) \ll P(\sim T/M\&C)$. Assim, embora a ocorrência do mal não seja logicamente incompatível com a existência de Deus, a versão indutiva do problema do mal defende que aquela torna muito improvável a tese de que existe um Deus tal como postulado pelo teísmo, especialmente se forem considerados males como o sofrimento intenso de animais indefesos sem nenhum ganho que o compense (ver Rowe 1979).

As respostas dos teístas a esse tipo de argumento geralmente se concentram na apresentação de afirmações que componham o conhecimento de fundo C e que aumentem a probabilidade do teísmo nesse caso. Swinburne (1998), por exemplo, propõe que, no caso de seres conscientes, o mal pode ser uma oportunidade de exercício de ações moralmente boas como o auxílio ao próximo ou o heroísmo desinteressado. Em outros termos, a existência do mal, seria uma ocasião de formação do caráter, algo muito menos provável de acontecer num mundo sem desafios que precisassem de respostas corajosas e desprendidas (ver Hick 2010). Por outro lado, o mal natural (descartando-se a hipótese indicada por Plantinga vista acima) seria

conciliável com a existência de Deus em vista do bem intrínseco que há na existência de ordem física. Em outras palavras, um mundo no qual toda possibilidade de sofrimento fosse contornada por uma ação direta de Deus seria um mundo caótico no sentido de complexo demais para ser compreendido. Nesse sentido, sendo o sofrimento consequência de uma ordem causal natural, e sendo essa ordem um bem altamente importante, esta compensaria o mal existente, anulando o argumento contra o teísmo (ver van Inwagen 1991).

Porém, na segunda edição de seu influente *The Existence of God* de 2004, Swinburne admite que a quantidade e a intensidade do mal no mundo excedem em muito aquilo que seria necessário para ocasionar a boa ação moral e permitir o conhecimento da ordem natural. A esse tipo de mal que parece sem sentido, pois não parece servir para nenhum bem nem parece decorrer de uma situação que seria logicamente inevitável, Marilyn Adams chama de “mal horrendo”. Um mal horrendo seria aquele que faria o indivíduo que o sofre preferir não ter nascido por ser forte demais e parecer não ter qualquer significado (ver Adams 2000). Essa outra forma de apresentar o problema do mal tem suscitado duas linhas básicas de resposta em favor do teísmo. Por um lado, argumenta-se com base na “distância epistêmica” entre um Deus infinito e os seres humanos finitos, ou que a própria Filosofia como área do conhecimento parece insuficiente para assentar de modo definitivo a improbabilidade da existência de Deus em vista do indício do mal horrendo. Um exemplo desse tipo de estratégia parece ser o de Van Inwagen (2008). Outra estratégia que vem sendo explorada é a de Marilyn Adams na obra já referida. A tese é de que males horrendos não são um desafio apenas para o teísmo, mas também para o naturalismo, entendido como uma concepção metafísica que defende haver apenas a natureza tal como pode ser explicada pelas ciências empíricas. A intensidade e quantidade do mal não são apenas um problema teórico, mas também existencial e o naturalismo parece incapaz de responder a uma indagação acerca do sentido da vida em vista do sofrimento agudo. Para Adams, a questão deixa o âmbito meramente filosófico do debate e acaba incorporando elementos de teologia, uma vez que se trata de ver a coerência do teísmo (e mais especificamente do cristianismo) em vista desse fenômeno. Numa linha parecida, Swinburne defende que a improbabilidade do teísmo em vista do indício do mal intenso e em grande quantidade pode ser

neutralizada se duas hipóteses auxiliares forem acrescentadas à hipótese básica do teísmo: a da vida após a morte (como compensação pelo sofrimento nesta vida) e a da expiação do mal por parte de Deus que teria se encarnado em Jesus Cristo (dando sentido ao mal horrendo como algo que é inevitável e que Deus mesmo teria se disposto a sofrer). O problema de ambas as estratégias é que elas parecem tornar a discussão ainda mais difícil pela introdução de elementos teológicos e, como o próprio Swinburne admite, a adição de hipóteses auxiliares ao teísmo torna esta menos provável a priori, dado o aumento de sua complexidade (para uma extensa abordagem do problema do mal na filosofia analítica da religião ver Martin 1990).

3 Epistemologia da crença na existência de Deus

Conforme indicou a apresentação do problema do mal feita acima, a questão originalmente metafísica da existência de Deus é fortemente relacionada ao problema da justificação da crença que a tem por referente. Dito de outra forma, a existência de Deus tem a ver com razões que sustentem essa crença e não apenas com a coerência interna dos conceitos que a constituem, pois eventuais incoerências seriam fortes argumentos no sentido de descartar essa crença como irracional.

É exatamente a apresentação de argumentos a favor ou contra a existência de Deus a forma mais tradicional de abordar a questão epistemológica envolvida nesse tema. Trata-se de uma das atividades filosóficas mais antigas, remontando à antiguidade, passando pela idade média e sendo atingida por críticas severas no século dezoito, especialmente de Hume e Kant. A Dialética Transcendental da *Crítica da Razão Pura* defende que há apenas três tipos de argumento em favor da existência de Deus: o ontológico (com base no próprio conceito de Deus), o cosmológico (com base na existência do mundo) e o teleológico (com base na existência de ordem no mundo). Kant pretendeu ter mostrado que o ontológico não funciona, pois toma existência como uma propriedade que não poderia faltar a Deus, mas existência não seria uma qualidade e sim o pressuposto para que algo tenha qualidades. Como apenas o argumento ontológico mostraria a necessidade da existência de Deus (respondendo, assim, à pergunta ‘e o que justifica a existência de Deus?’), os outros argumentos de-

penderiam dele e se ele não funciona e não há outros argumentos possíveis, então a crença na existência de Deus não se justificaria do ponto de vista epistemológico.

A filosofia do século dezenove (à exceção, talvez, do idealismo alemão) parece ter considerado os argumentos de Kant definitivos e pouco se fez em termos de argumentação quanto ao valor de verdade do teísmo. A reflexão filosófica sobre a religião se limitou nesse período a aspectos éticos, políticos e existenciais envolvidos no tema. Mas o século dezenove também viu o surgimento de uma nova lógica, a partir dos trabalhos de Frege e Russell, e na segunda metade do século vinte especialmente, recursos da lógica simbólica, particularmente a referente aos conceitos de possibilidade e necessidade (a chamada lógica modal), puderam ser aplicados ao argumento ontológico criticado por Kant e que teria sido proposto originalmente por Anselmo de Cantuária, no século doze.

Um dos principais reformuladores do argumento ontológico foi Charles Hartshorne, especialmente em *The Logic of Perfection* de 1962. A reconstrução que ele propõe se baseia no capítulo 3 do *Proslogion* de Anselmo, que teria uma versão do argumento que escaparia à crítica kantiana. Segundo o capítulo 3 do livro de Anselmo, ou Deus existe necessariamente ou não existe. Em outras palavras, diferentemente dos entes comuns, a existência de Deus não é uma questão contingente, mas que envolve necessidade: ou ele é impossível ou, se existe, existe necessariamente (chamado abaixo de ‘Princípio de Anselmo’), que é na verdade uma premissa do argumento. Considere-se ‘q’ a proposição ‘existe um ser maximamente perfeito’. Assuma-se uma linguagem na qual ‘ \Box ’ simboliza o operador modal de necessidade, na qual este tem como propriedade que ele implica tanto possibilidade (se p é necessário, então p é possível) quanto verdade, como no sistema S5. E tenha-se ‘ \Diamond ’ como operador de possibilidade, teríamos o seguinte em termos formais:

- (1) $q \rightarrow \Box q$ Princípio de Anselmo (premissa)
- (2) $\Diamond q$ Premissa
- (3) $\Diamond q \rightarrow q$ De (1) por contraposição e substituição uniforme
- (4) q De (2) e (3)

As dificuldades estão certamente nas premissas. O problema com (1) está na tese de existência necessária, ao afirmar que, se Deus existe, isso não pode ser contingente, pois um ser maximamente perfeito, se existir, deve existir necessariamente. Plantinga (1974b) esclarece essa ideia com a semântica de mundos possíveis, dizendo que, se existe um ser maximamente perfeito este deve ser maximamente perfeito em todo mundo possível. Em que sentido essa ideia escapa da crítica de Kant contra a noção de existência como predicado? É que não se está falando de existência apenas, mas de existência necessária e essa seria uma qualidade real, na medida em que é capaz de distinguir um referente lógico como Deus. Mas realmente faria sentido falar de “existência necessária” ou necessidade é algo circunscrito à lógica? Ao menos parte da discussão atual parece alargar a noção de necessidade para além da lógica (ver Swinburne 1993 e Plantinga 1974b e o próprio Hartshorne 1962), mas é questionável se esse esforço permite falar de existência necessária de modo não controverso. Por outro lado, a premissa (2) pretende que um ser assim seja possível ou, equivalentemente, que não é necessário que não exista um ser maximamente perfeito. A crítica aqui é de que, dadas possíveis incoerências internas em cada uma das qualidades atribuídas a Deus pelo teísmo ou delas entre si – tal como vimos na primeira parte deste texto –, essa premissa está longe de ser de fácil aceitação. Martin (1990), que tem outra formalização para o argumento, acrescenta a objeção de que a mesma estrutura argumentativa serviria para provar a existência de um ser maximamente perfeito, mas com uma intenção malévola, ou seja, o argumento não seria apenas em favor de Deus, mas também de uma versão extrema do Gênio Maligno (ver também Haight 1970).

Talvez em vista dos problemas acima, a discussão sobre o argumento ontológico diminuiu drasticamente de intensidade e volume a partir da segunda metade dos anos 1970. Isso não quer dizer que ele tenha deixado de ser discutido ou que perdeu seu valor para o problema da existência de Deus (para um bom levantamento da história do argumento ontológico ver Plantinga 1965; interessantes reflexões mais recentes sobre o argumento são Kim 2004 e Pruss 2009). O fato é que tem sido explorado – mais ou menos a partir da segunda metade dos anos 1970 – outro modo de lidar com argumentos sobre

a existência de Deus como forma de justificar essa crença epistemologicamente: a versão indutiva ou probabilística destes.

A ideia é que diferentes fenômenos que servem de premissa para argumentos em favor da existência de Deus sejam usados como indícios que confirmam num grau limitado essa tese. Em outras palavras, não se pretende que os argumentos demonstrem a existência de Deus de modo dedutivamente necessário, mas que confirmem alguma probabilidade a mais para a crença e, dessa forma, possam torná-la epistemologicamente justificada. A imagem usada por Swinburne (2004) (um dos principais proponentes dessa forma de lidar com os argumentos teístas) é a de cada argumento tomado em si mesmo é como um balde furado, mas se vários baldes furados são colocados uns dentro dos outros, é bem possível que o conjunto todo acabe segurando água. Isso significa que os argumentos não devem ser considerados isoladamente, mas de modo cumulativo. E se cada argumento acrescenta algum grau de confirmação para a hipótese teísta, pode-se ter ao final um resultado satisfatório do ponto de vista da justificação.

O principal instrumento formal para a apresentação e avaliação desses argumentos é o Teorema de Bayes do cálculo de probabilidades, cuja formulação mais simples é a seguinte:

$$P(T/I\&C) = \frac{P(I/T\&C)}{P(I/C)} P(T/C)$$

Numa interpretação indutiva e epistêmica – mencionada acima, quando se tratou do problema do mal – o teorema permite avaliar a probabilidade de uma hipótese (T), condicionada à consideração de determinado indício (I) e de conhecimento de fundo (C). No caso do teísmo, temos: $P(T/I\&C)$. Essa probabilidade (denominada ‘probabilidade posterior’) é função de dois fatores: a probabilidade prévia da hipótese ($P(T/C)$) e seu poder explicativo em relação ao indício. Por sua vez, o poder explicativo da hipótese é uma proporção de duas probabilidades, ou seja, a verossimilhança da hipótese (ou o quanto o indício se torna explicado ou mais provável em vista dela) ($P(I/T\&C)$) e a probabilidade prévia do indício (o quanto este é provável tendo em vista apenas o conhecimento de fundo já estabelecido, ao que se pode chamar também o grau de expectativa do indício sem contar a hipótese) ($P(I/C)$). O poder explicativo seria, então, ex-

presso pela fórmula $\frac{P(I/T\&C)}{P(I/C)}$, que representa o quanto a hipótese em avaliação acrescenta à explicação do indício, no sentido de torná-lo mais provável. Se o indício já é amplamente compreendido, então seu grau de expectativa será alto e o poder explicativo da hipótese será baixo, pois ela acrescentará pouco ou nada para a explicação daquele. Caso o indício careça de explicação por si mesmo (caso não seja esperável em vista do conhecimento de fundo existente), o poder de explicação da hipótese tenderá a ser alto pelo fato de esclarecer o indício, como acréscimo ao conhecimento atual. Segundo essa abordagem, então, a probabilidade do teísmo dependerá do quanto forem altas sua probabilidade prévia e seu poder explicativo.

Um problema sério para essa proposta argumentativa é estimar probabilidades para elementos que não estão sujeitos a frequências estatísticas quantitativamente computáveis. No caso da hipótese da existência de Deus, um modo de fazê-lo é compará-la com sua negação, que seria a tese naturalista de que não há nenhuma realidade para além do que pode ser estudado pelas ciências empíricas. Em sua defesa do teísmo nesses moldes, Swinburne se propõe a perguntar sobre a probabilidade do teísmo em vista de fenômenos que são ou muito grandes ou muito estranhos para a ciência explicar. Fenômenos como a existência do universo físico, de ordem inteligível nesse universo, da consciência, de condições para uma vida produtiva seriam exemplos dos tipos mencionados. Swinburne compara a explicação dada pelo teísmo – em termos de poderes, crenças e ações intencionais de Deus – com a explicação científica, que se refere a leis naturais, poderes causais e suscetibilidades de entes inanimados. Trata-se de um dualismo epistemológico que distingue explicações científicas do que ele chama de explicações pessoais, sendo o teísmo um exemplo dessas últimas.

O dualismo explicativo postulado por Swinburne significa que explicações pessoais não podem ser reduzidas ou eliminadas por explicações em termos de entes inanimados. Eliminar propósitos como razões para a ocorrência de algo seria perder muito da história do mundo como o conhecemos. Isso não significa que essas explicações não possam ser combinadas e que eventos materiais e causais não ajudem a entender intenções que levam uma pessoa a realizar determinada ação. Sua tese é que se trata de um nível de explicação

diferente e, fundamentalmente, irreduzível de dizer por que razão um evento se dá.

Além do poder explicativo do teísmo, há o desafio de estimar sua probabilidade prévia. Probabilidade prévia é uma questão de plausibilidade, ou seja, do quanto a hipótese é provável independentemente de sua avaliação em relação ao indício relevante no caso. Além disso, como não é uma tese empírica, mensurável em termos estatísticos, a plausibilidade do teísmo terá de ser avaliada de acordo com critérios a priori. Para Swinburne, isso é algo comum entre as teorias científicas também, especialmente para as mais gerais, como a lei da gravitação de Newton. Em casos assim, não só não há registros quantitativos para estabelecer a probabilidade prévia de uma hipótese, mas o conhecimento de fundo de áreas de conhecimento vizinhas também não é um recurso disponível. Para teses de caráter universal, o critério mais usual para avaliação da probabilidade prévia é o de simplicidade, entendida como a postulação de poucas entidades, poucas propriedades ou poucas explicações adicionais para ser entendida. O teísmo seria simples porque postula um único ser com propriedades que se articulam entre si e que as tem em um grau infinito, o que livra o teísta de ter de explicar por que Deus as teria em determinado grau limitado e não outro. Por esse critério, o teísmo seria uma hipótese com significativa probabilidade prévia. Com isso, pode-se responder à incômoda pergunta ‘e o que justifica Deus?’ sem precisar recorrer ao argumento ontológico.

Considerando os elementos acima, teríamos:

- (1) $P(T/C) > 0$
- (2) $\frac{P(I/T\&C)}{P(I/C)}$ para I_1, I_2, \dots, I_n é crescente, ou seja, cada I_i confirma T em alguma pequena medida (exceto para o problema do mal)
- (3) O problema do mal não é suficiente para infirmar T
- (4) Logo, $P(T/I\&C) > 0,5$

No primeiro passo, como vimos, temos a probabilidade prévia do teísmo. Esta seria maior do que zero (ou seja, não é logicamente impossível nem falsa) em vista da simplicidade dessa postulação metafísica. A plausibilidade do teísmo seria maior que zero, mas não muito maior, pois seria mais simples que não houvesse nada ao invés de algo, mas como há algo, é mais simples que seja uma inteligência ima-

terial com qualidades positivas em grau infinito. Isso seria um ponto final na cadeia de explicação mais racionalmente aceitável do que o materialismo, pois negar o materialismo parece menos incoerente do que negar a própria inteligência.

Em (2), temos o poder explicativo do teísmo em vista de cada indício discutido por Swinburne. Como mencionado anteriormente, esses são ou fenômenos muito grandes ou muito estranhos para a ciência explicar. Os “muito grandes” se referem a condições para a realização da própria atividade científica (a própria existência do universo e sua ordem), e que não podem ser explicados por ela porque são seus pressupostos. Os “muito estranhos” são aqueles que exigiriam uma teoria tão complexa para explicá-los sem eliminá-los (a consciência e a experiência religiosa, por exemplo) que esta perderia plausibilidade, deixando de ter valor cognitivo. Dito de outro modo, esses fenômenos ficam mais bem explicados como causados em termos últimos pela ação de uma pessoa imaterial maximamente perfeita do que pelo materialismo naturalista. Trata-se de uma confirmação pequena por parte de cada indício, mas o Teorema de Bayes permite a cumulatividade dessas pequenas confirmações ao aumentar a probabilidade prévia da hipótese em vista do indício anterior quando for ser considerado o indício seguinte. Assim, a probabilidade prévia do teísmo quando for considerado o indício da ordem do universo já considera a confirmação dada a T pelo indício da existência do universo. E o incremento dado a T por esses dois indícios já entra na probabilidade prévia deste ao se considerar o indício seguinte, e assim por diante. (Para esclarecimentos sobre essa dinâmica do raciocínio probabilista bayesiano, chamada de ‘regra da condicionalização’, ver Phillips 1973).

O passo (3) reconhece que o problema do mal é um argumento contrário ao teísmo e, para Swinburne pelo menos, como vimos acima, exige a adição de duas hipóteses auxiliares (a vida eterna e a expiação em Cristo) para ser anulada. Esse acréscimo à hipótese original a torna mais complexa e, portanto, menos plausível. Contudo, entende que isso não seria suficiente para tornar o teísmo improvável.

A conclusão (4) estipula a probabilidade posterior do teísmo em um valor maior que 0,5. Isso significa que ela não é falsa ou impossível (probabilidade zero), nem é incerta (probabilidade 0,5), mas

tampouco é certamente verdadeira (probabilidade 1). Um valor entre 0,5 e 1 indica, em termos de probabilidade epistêmica, um grau de confirmação suficiente para o assentimento racional segundo a epistemologia bayesiana e é o máximo que a razão argumentativa pode fazer. O grau de certeza que a fé religiosa parece implicar pode tomar esse resultado como base, mas vai exigir muito mais que essa abordagem epistemológica é capaz de oferecer. Isso remete a elementos práticos, referentes a atos como escolhas, compromissos, confiança, que escapam à abordagem pretendida aqui. (Ver a propósito Swinburne 2005.)

Apesar de representar uma inovação na tradicional atividade filosófica de apresentar argumentos sobre a existência de Deus, não faltam problemas para a abordagem bayesiana. O primeiro e mais sério problema, mencionado acima inclusive, está na estimativa de probabilidades para teses metafísicas como o teísmo. Sem o apoio de registros empíricos estatísticos, fica difícil falar de probabilidades nesse campo. O uso de conceitos a priori como conhecimento de fundo e simplicidade é bastante limitado, pois eles próprios não são nada definidos. Por outro lado, não deixa de ser interessante usar essa forma de raciocínio para disciplinar a reflexão, o que, sem dúvida já parece um ganho significativo em filosofia. Outro problema que merece uma observação especial é o fato de que a conclusão comparativa acerca do teísmo é em relação a sua negação, mas essa inclui muitos elementos diferentes, pois o teísmo pode ser negado de várias maneiras. O naturalismo materialista ou ontológico é uma das negações do teísmo (embora, talvez, a mais relevante no debate atualmente), mas está longe de ser a única, não apenas do ponto de vista lógico, como também do ponto de vista das concepções metafísicas de fato defendidas no mundo moderno. Isso significa que essa abordagem pode, no máximo (se conseguir resolver os outros problemas que enfrenta), apresentar um argumento em favor do teísmo em relação a um número finito de teses rivais, o que permite apenas uma conclusão relativa sobre a racionalidade da crença em Deus em termos argumentativos.

Mas será que precisamos de argumentos para que a crença na existência de Deus tenha credenciais epistêmicas positivas? Essa é a pergunta que motiva uma das principais correntes da epistemologia da religião contemporânea, a chamada Epistemologia Reformada,

cujo principal representante é Alvin Plantinga, já referido várias vezes neste texto. O nome se refere à inspiração encontrada nas ideias do teólogo reformado João Calvino e da tradição calvinista acerca da relação entre razão e fé. Para essa tradição, a crença em Deus não precisa primeiramente demonstrar sua admissibilidade perante um tribunal universal da razão. Tal como muitas – talvez a imensa maioria – das crenças que temos, não necessitamos antes justificá-la argumentativamente para termos direito de crer na existência de Deus. Entendendo-se justificção como a atividade de fundamentar crenças não básicas em crenças básicas (que não carecem de fundamentação além de si mesmas – uma concepção que os epistemólogos chamam de ‘fundacionismo’), esse processo inferencial seria desnecessário porque a crença em Deus seria básica. Para o teísta em condições epistêmicas adequadas, a existência de Deus é tão evidente quanto a existência do mundo externo ao eu ou a existência de outras mentes além da minha. Em todos esses casos, não há como apresentar um argumento conclusivo imune à dúvida cética, mas poucos duvidam que é preciso primeiro responder ao cético antes de se perceber justificado em crer que há um mundo externo independente do eu e que existem outras mentes.

Porém, estaria a crença em Deus no mesmo nível dessas duas outras crenças? Ou dito de modo mais geral: a crença em Deus pode ser básica para alguns, mas ela seria básica do modo adequado? Plantinga (1983) defende que a principal recusa do caráter básico da crença em Deus está numa concepção que ele chama de ‘fundacionismo clássico’, encontrável em alguma medida nas ideias de Descartes, Locke e Hume. Segundo essa concepção, ideias propriamente básicas seriam aquelas imunes à dúvida como as verdades da razão (a existência do eu pensante, as leis da lógica, as verdades matemáticas) e os estados mentais como as impressões sensíveis. Como a crença na existência de Deus não cabe em nenhuma dessas categorias, não pode ser considerada propriamente básica e, por isso, precisa de argumentos para ser considerada epistemologicamente aceitável.

Plantinga apresenta dois argumentos contra o fundacionismo clássico. Em primeiro lugar, essa concepção deixa como injustificada a imensa maioria de nossas crenças que normalmente pensamos ser tranquilamente aceitáveis do ponto de vista epistemológico, como as da existência de outras mentes e de um mundo externo à minha men-

te. Nos estreitos limites do fundacionismo clássico, dificilmente se consegue escapar do ceticismo quanto à existência de outras mentes ou do solipsismo, que é a antessala do ceticismo global. Nada muito abonador para uma teoria epistemológica. Em segundo lugar, o fundacionismo clássico tira o chão dos próprios pés, ao não se enquadrar dentro dos critérios que ele mesmo estabelece para uma crença ser justificada. Em outros termos, uma vez que ele não é nem uma verdade de razão nem é evidente como estado mental sensorial ou de outro tipo, o fundacionismo clássico não é uma teoria básica, e como não apresenta argumentos a seu favor baseados nesse tipo de crença básica, ele não se justifica em seus próprios termos. Sendo assim, afirma Plantinga, o mais recomendável é ampliarmos o espectro de crenças que podem ser consideradas adequadamente básicas e, assim, justificadas sem necessidade de argumento prévio.

Contudo, não se corre o risco de ser permissivo demais e se ter de admitir que qualquer crença, por mais bizarra que seja, é básica e, por isso, justificada? Segundo os epistemólogos reformados, sua proposta não tem esse tipo de consequência relativista, pois ela estabelece condições para uma crença poder ser positivamente avaliada em termos epistêmicos. Não se trata apenas de coerência interna ou de ser capaz de responder a questionamentos de modo argumentativo, mas de apresentar também condições de garantia ou aval epistêmico (*warrant*). Plantinga (1993) desenvolve sua teoria do conhecimento numa perspectiva externalista, preocupando-se em mostrar que condições deveriam ser cumpridas para que uma crença verdadeira pudesse ser tomada como conhecimento. Basicamente, trata-se de ser produzida por um processo ou aparato que funcione bem, que o meio seja adequado para que o funcionamento se dê de forma correta, que o mecanismo de produção da crença seja voltado para o objetivo de produção de crenças verdadeiras (e não outro objetivo não epistêmico, como o conforto psicológico ou o sucesso prático) e que seja provável que esse processo ou aparato produza crenças verdadeiras.

Naquela que é considerada sua *opera magna*, Plantinga (2000) apresenta um modelo destinado a mostrar que o teísmo cumpre as condições de garantia, ou seja, as condições para ser uma crença passível de ser considerada conhecimento. Esse modelo seria inspirado nas ideias de João Calvino e Tomás de Aquino acerca da existência em todo ser humano de um “senso de Deus” inato, uma espécie de

aparato que nos permitiria reconhecer a existência dele, desde que o meio fosse favorável para o bom funcionamento desse aparato. Uma vez que é criado por um ser perfeito e onipotente (de quem se pode esperar que vá criar um aparato confiável) com vistas ao seu conhecimento por nós, duas das quatro condições acima se cumprem. O problema é que o meio nem sempre é favorável e é por isso que muitos de nós não conseguimos ter essa crença ou, se a temos, é sem muita convicção. Ou seja, não é a crença em Deus que é problemática nesse modelo, mas a descrença. O problema é saber por que pensar que esse modelo corresponde à verdade, mas a isso Plantinga responde que a tese naturalista não é tampouco fundamentada, ou seja, não há porque partir de um modelo que pressuponha a inexistência de Deus.

Na verdade, Plantinga não pensa que o naturalismo esteja na mesma situação epistêmica que o teísmo. Enquanto este depende de Deus existir de fato para que o modelo que lhe dá status de conhecimento seja completamente efetivo (a questão epistemológica *de jure* depende da questão metafísica *de facto*), o naturalismo tem problemas muito mais sérios para lidar. Ao final de Plantinga 1993 há a primeira versão de um argumento contra o naturalismo materialista, entendido, como já dito, como a tese metafísica que exclui a possibilidade da existência de Deus, pois admite que é real apenas o que pode ser estudado pelas ciências empíricas. O argumento foi objeto de intenso debate, tendo sido especialmente discutido em Beilby 2002 e reformulado em Plantinga 2011.

O argumento evolucionário contra o naturalismo pretende mostrar que é baixa a confiabilidade de que o aparato cognitivo humano será capaz de nos dar crenças verdadeiras, considerando-se apenas a conjunção entre o naturalismo e a teoria da evolução por seleção natural neodarwinista. A ideia, fundamentalmente, é que a teoria neodarwinista descreve o processo de constituição de órgãos e capacidades tendo em vista o quanto estes contribuem para a sobrevivência e reprodução. Como são fins práticos, estes podem ser obtidos por diferentes meios, o que inclui a produção de crenças verdadeiras de modo apenas acidental. Em outras palavras, uma vez que o naturalismo materialista não acrescenta nada à descrição científica oferecida pelo neodarwinismo (pois depende da própria ciência em sua ontologia), a probabilidade de que nosso aparato cognitivo será capaz

de nos dar crenças verdadeiras é, no máximo, indeterminada, dada a acidentalidade da relação entre verdade e objetivos práticos como sobrevivência e reprodução.

O problema é que, havendo uma probabilidade no máximo indeterminada de que nosso aparato cognitivo será capaz de nos levar à verdade, não temos como confiar nele para esse fim. Sendo assim, não temos como confiar que seja verdadeira a própria teoria neodarwinista ou o naturalismo materialista. Isso significa que o naturalismo destrói a própria possibilidade de sua credibilidade, ou seja, a julgar pelo naturalismo em conjunção com a ciência, não temos razão para acreditar que essa tese metafísica deve ser aceita.

Além disso, esse resultado faz questionar se o naturalismo materialista é mesmo a melhor base metafísica para a ciência moderna. Melhor seria uma concepção que colocasse como a realidade fundamental uma inteligência imaterial que valoriza a verdade. Se essa concepção também postula que nossa capacidade cognitiva está voltada para o conhecimento, pois somos *imago Dei* (ainda que ela tenha se desenvolvido por um processo de evolução por seleção natural), então deixamos de ter os problemas que tornam o naturalismo inviável. É claro que, como a discussão acima mostrou em grande medida, outras dificuldades vão ter de ser enfrentadas nessa proposta metafísica, mas talvez, pelo menos, elas não sejam insuperáveis.

Essa crítica de Plantinga ao naturalismo não chega a fundamentar a crença na existência de Deus, mas pretende neutralizar a principal teoria metafísica que se opõe a ela atualmente. A sua objeção, juntam-se outras desde outros pontos de partida que não a confiabilidade do aparato cognitivo: especialmente Rea (2004) e Reppert (2003).

Além do debate acerca do naturalismo, o problema da existência de Deus suscitou outras abordagens dignas de menção, mas que não terão como ser tratadas aqui, como o contextualismo wittgensteiniano de Phillips (1965 e 1993) e Malcolm (1994), ou a epistemologia da experiência religiosa de Alston (1991).

Em suma, o problema da existência de Deus na filosofia analítica contemporânea suscita questões nas mais variadas áreas de investigação filosófica atual, servindo como teste extremo para diferentes propostas teóricas. Por outro lado, é notável o esforço de restabelecer o teísmo como uma opção merecedora de discussão séria enquanto tese metafísica. Uma conclusão desse esforço para a atividade filo-

sófica hoje é que a existência de Deus é um conceito metafísico altamente problemático, mas não impossível e talvez ainda frutífero. A sofisticação do debate e o quanto este pode render em resultados para a filosofia em geral já são ganhos positivos, mesmo que ele não tenha chegado a uma conclusão ainda (se é que um dia o terá).

Agnaldo Cuoco Portugal
UnB

Referências

- Adams, Marilyn. 2000. *Horrendous Evil and the Goodness of God*. Ithaca: Cornell University Press.
- Alston, William. 1991. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*. Ithaca/London: Cornell University Press.
- Backer, Lynne. 2013. *Naturalism and the First Person Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Beilby, James (ed.). 2002. *Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Byerly, T. Ryan. 2011. Ockhamism vs Molinism, round 2: a reply to Warfield. *Religious Studies* 47: 503-511.
- Frankfurt, Harry. 2007. Alternate Possibilities and Moral Responsibility. In *Reason & Responsibility: Readings in Some Basic Problems of Philosophy*. Edited by Joel Feinberg and Russ Shafer-Landau. California: Thomson Wadsworth.
- Haight, David and Haight, Marjorie. 1970. An Ontological Argument for the Devil. *The Monist* 54 (2): 218-220.
- Hartshorne, Charles. 1962. *The Logic of Perfection*. London: Open Court, 1991.
- Hick, John. 1966. *Evil and the God of Love*. London: Palgrave MacMillan, 2010.
- Hudson, H. 2001. *A Materialist Metaphysics of the Human Person*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kim, H. Jong. 2004. What does the second form of the ontological argument prove? *International Journal for Philosophy of Religion* 56 (1): 17-40.
- Mackie, J. L. 1955. Evil and Omnipotence. *Mind* 64(254): 200-212.
- Malcolm, Norman. 2004. *Wittgenstein: A Religious Point of View*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Martin, Michael. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press.
- Oppy, G. and Sward, M. 2014. Molinism and divine prophecy of free actions. *Religious Studies* 50: 235-244.
- Phillips, D. Z. 1965. *The Concept of Prayer*. Oxford: Blackwell.
- Phillips, D. Z. 1993. *Wittgenstein and Religion*. London: Macmillan.
- Phillips, Laurence. 1973. *Bayesian Statistics for Social Scientists*. London: Nelson.
- Plantinga, Alvin (ed.) 1965. *The Ontological Argument*. New York: Doubleday.
- Plantinga, Alvin. 1974a. *God, Freedom, and Evil*. Grand Rapids, MI: Eedmans.
- Plantinga, Alvin. 1974b. *The Nature of Necessity*. Oxford: Clarendon.
- Plantinga, Alvin. 1983. Reason and Belief in God. In Plantinga, A. and Wolterstorff, N. (eds.), *Faith and Rationality – Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press.
- Plantinga, Alvin. 1993. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.

- Plantinga, Alvin. 2000. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, Alvin. 2011. *Where the Conflict Really Lies – Science, Religion and Naturalism*. New York/Oxford: OUP.
- Pruss, Alexander. 2009. A Gödelian ontological argument improved. *Religious Studies* 45(3): 347-353.
- Rea, Michael. 2004. *World without Design – Ontological Consequences of Naturalism*. New York: Oxford University Press.
- Reppert, Victor. 2003. *C. S. Lewis's Dangerous Idea*. Downers Grove, IL: IVP Academic.
- Rowe, William. 1979. The problem of evil and some varieties of atheism. *American Philosophical Quarterly* 16(4): 335-341.
- Swinburne, Richard. 1993. *The Coherence of Theism*. Oxford: Clarendon.
- Swinburne, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: OUP.
- Swinburne, Richard. 2004. *The Existence of God*. Second Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Swinburne, Richard. 2005. *Faith and Reason*. Second Edition. Oxford: OUP.
- Swinburne, Richard. 2010. *Is There a God?* Revised Edition. Oxford: Oxford University Press.
- Van Inwagen, Peter. 1991. The problem of evil, the problem of air, and the problem of silence. *Philosophical Perspectives* 5: 135-165.
- Van Inwagen, Peter. 2008. *The Problem of Evil*. Oxford: OUP.