

6 Alguns Argumentos Teístas Contemporâneos

Neste capítulo, examino alguns argumentos teístas contemporâneos. Por “argumento teísta” entendo um argumento a favor da verdade do teísmo ou a favor da razoabilidade da crença teísta. Esta é obviamente uma definição lata e inevitavelmente vaga. Os argumentos teístas diferem muitíssimo no que defendem, na força do que defendem, nos tipos de premissas que aduzem, na estrutura lógica do argumento (seja dedutivo, indutivo ou abduativo), e em muitíssimos outros pormenores. Os filósofos teístas diferem muitíssimo nas suas convicções epistemológicas, metafísicas e teológicas. É claro que mesmo a tentativa de esboçar uma taxonomia dos argumentos teístas exigiria mais espaço do que tenho aqui. A selecção de argumentos aqui examinados é consequentemente fortemente limitada e inevitavelmente algo idiossincrática, reflectindo a minha própria percepção das forças, fraquezas e importância dos argumentos presentemente oferecidos em defesa do teísmo. Ver de passagem muitos argumentos seria fútil, de modo que darei atenção apenas a alguns. Felizmente, os outros capítulos deste volume colmatam as muitas lacunas deixadas inevitavelmente pela necessidade de ser tão severamente selectivo.

No meu livro *God and the Burden of Proof*, de 1989, escolhi Alvin Plantinga e Richard Swinburne como os dois representantes proeminentes da filosofia teísta contemporânea. Não vejo razão para mudar esse juízo hoje, apesar das contribuições dignas de nota de muitos outros filósofos teístas proeminentes. Plantinga e Swinburne elevaram muito a fasquia com os seus escritos elegantes, incisivos, volumosos e muitíssimo influentes. Além disso, apresentam um contraste interessante e muito marcado nas suas abordagens à defesa do teísmo. Swinburne adopta uma abordagem mais tradicional. As suas versões indutivas dos argumentos tradicionais são um desenvolvimento da teologia natural clássica. Plantinga, oriundo de uma perspectiva epistemológica e teológica muito diferente, argumenta que a crença teísta é racional porque é apropriadamente básica. Este capítulo dedica-se consequentemente a alguns dos argumentos teístas centrais de Plantinga e Swinburne.

O desafio indiciarista

Plantinga e Swinburne respondem ambos ao que se tem chamado o “desafio indiciarista”. Os críticos do teísmo têm acusado repetidamente os teístas de terem produzido resultados indiciários negligenciáveis ao longo de séculos de esforços diligentes. Plantinga pensa que o desafio indiciarista se exprime nestas duas afirmações:

1. É irracional ou irrazoável aceitar a crença teísta na ausência de indícios ou razões suficientes.
2. Não temos indícios, ou em qualquer caso indícios suficientes, a favor da proposição de que Deus existe. (Plantinga 1983: 27)

Plantinga responde argumentando que é razoável acreditar que Deus existe mesmo que não existam argumentos, razões ou indícios favoráveis à afirmação de que Deus existe. Em suma, a resposta de Plantinga ao desafio indiciarista é rejeitar o desafio. Swinburne, por outro lado, aceita o desafio e oferece uma defesa do teísmo como uma hipótese bem confirmada.

Plantinga a propósito do indiciarismo e do fundacionismo clássico

Plantinga defende que o indiciarismo tem como motivação o fundacionismo clássico, o enquadramento epistemológico subjacente a grande parte da filosofia ocidental (Plantinga, 1983: 39-63). As epistemologias fundacionistas fazem uma distinção entre as crenças básicas e as crenças que não são básicas. Uma crença é básica se não for inferida de qualquer outra crença ou crenças. Uma crença não é básica se for inferida de qualquer outra crença ou crenças. Por exemplo, a minha crença de que você ficou pálido pode ser para mim uma crença básica. Eu não infiro que você ficou pálido; limito-me a *ver* que o ficou. Poderei então formar a crença não básica de que você não está a sentir-se bem, inferindo-a da minha crença básica de que ficou pálido e da minha outra crença de que as pessoas que ficam pálidas muitas vezes não se sentem bem.

Uma vez feita a distinção entre crenças básicas e não básicas, o fundacionismo oferece uma tese sobre o modo de justificação das nossas crenças. O termo “justificação” (i.e., justificação *epistémica*) é escorregadio que ganha diferentes tons semânticos com diferentes epistemólogos. Para os fundacionistas, assim como para as epistemologias internalistas em geral (veja-se a seguir), a justificação é, grosso modo, uma questão de alguém estar ciente de razões suficientes para autorizar a aceitação de uma dada crença por essa pessoa nesse momento. Talvez uma maneira melhor de compreender a justificação neste sentido é em termos de direitos e deveres epistémicos. Ser racional significa ter certos direitos com respeito às nossas crenças — tal como o dever de procurar basear as nossas crenças em indícios adequados e de não nos agarrarmos a elas obstinadamente quando caírem em descrédito. Se eu violar um dever epistémico relativo à sustentação de uma crença, então essa crença é por isso mesmo irracional. Contudo, se eu não violar quaisquer deveres epistémicos relativos à sustentação de uma crença, então tenho o direito epistémico de a ter, e a minha crença é por isso racional. Em suma, as crenças racionais são as que são *permissíveis*; isto é, ao sustentá-las não violamos qualquer dever epistémico.

Para os fundacionistas, as crenças não básicas justificam-se inferindo-as correctamente de outras crenças justificadas. Se tenho justificação para pensar que o leitor ficou pálido, e se a minha crença de que as pessoas que ficam mais pálidas do que o habitual muitas vezes não se sentem bem também estiver justificada para mim, então tenho justificação para inferir que você não está a sentir-se bem. Contudo, se se pode justificar uma crença inferindo-a de outra, e essa por sua vez de outra, e assim por diante, levanta-se imediatamente uma pergunta: onde acaba a cadeia de crenças justificativas?

Os fundacionistas pensam que a cadeia não pode prologar-se ad infinitum, pois nesse caso nenhuma justificação haveria, de modo que a sequência de razões justificativas não

pode prolongar-se para sempre, tendo antes de terminar nas *crenças apropriadamente básicas*. Dizer que uma crença C é apropriadamente básica para uma pessoa S é dizer que S acredita em C, não a inferiu de qualquer outra crença, e C é uma crença justificada para S. Estas crenças apropriadamente básicas constituem conseqüentemente a *fundação* de todo o nosso corpo de conhecimentos, dado que todas as nossas crenças justificadas são apropriadamente básicas ou em última análise derivadas por inferência dedutiva ou indutiva de crenças apropriadamente básicas.

Nenhum esquema racional de justificação permitirá que *qualquer* género de crença conte como apropriadamente básica. Segundo Plantinga, o fundacionismo clássico (FC) é sobretudo uma tese sobre os géneros de crenças que podem contar como apropriadamente básicas (Plantinga 1983: 59). O FC sustenta que uma crença C é apropriadamente básica para uma pessoa S (i.e., é básica e está justificada para S) se, e só se, C é a) auto-evidente, b) incorrigível ou c) sensorialmente evidente para S. Dado que para o FC só é racional para uma pessoa S ter uma crença C se C estiver justificada para S, segue-se que os únicos géneros de crenças que é *racional* S ter como básicas são as que são auto-evidentes, incorrigíveis ou sensorialmente evidentes. Acresce que só é racional aceitar uma crença não básica se, e só se, for inferida imediatamente de crenças apropriadamente básicas ou se for um elo numa cadeia de inferências correctas que vão dar a crenças apropriadamente básicas.

Os indiciaristas, enquadrados no FC, fazem notar que a proposição “Deus existe” não é auto-evidente, incorrigível nem sensorialmente evidente, concluindo assim que a crença de que Deus existe não é apropriadamente básica. Argumentam também que não se pode inferir a existência de Deus de crenças auto-evidentes, incorrigíveis ou sensorialmente evidentes. Concluem que não se pode justificar o teísmo e portanto que não se pode acreditar racionalmente no teísmo.

Dado que, do ponto de vista de Plantinga, o indiciarismo se baseia no FC, ele rejeita o FC, substituindo-o por um enquadramento epistemológico mais adequado ao teísmo. A primeira versão de tal epistemologia “reformista” ou “calvinista” foi publicada em 1983. A característica mais distintiva desta nova epistemologia era permitir que a afirmação “Deus existe” contasse como apropriadamente básica. Em 2000, Plantinga ofereceu uma versão revista, baseada num enquadramento teórico completamente diferente, que também argumenta a favor da basicidade apropriada da crença teísta.

O teísmo como apropriadamente básico: a versão de 1983

Plantinga afirma que o problema fundamental do FC é ser autoderrotante porque não pode cumprir as suas próprias exigências (Plantinga 1983: 60). Considere-se a proposição P que assere as condições de basicidade apropriada segundo o FC: “Uma crença C é apropriadamente básica para uma pessoa S se, e só se, C é a) auto-evidente, b) incorrigível ou c) sensorialmente evidente para S.” Exprime P uma crença auto-evidente, incorrigível ou sensorialmente evidente? É claro que não, afirma Plantinga. Logo, um fundacionista clássico que aceitasse P como básica seria conseqüentemente culpado de irracionalidade do seu próprio ponto de vis-

ta. Pode P justificar-se por meio de inferências partindo de crenças apropriadamente básicas, isto é, pode P ser correctamente inferida de crença auto-evidentes, incorrigíveis ou sensorialmente evidentes? Plantinga assere que não (Plantinga 1983: 61). Plantinga conclui portanto que não é razoável aceitar as condições da basicidade apropriada estipulada pelo FC. Claro que alguns filósofos argumentaram que este argumento é superficial e que se pode reformular facilmente o fundacionismo de um modo que não seja auto-refutante (veja-se Kenny 1983), mas não podemos demorar-nos nestes aspectos.

Apesar de repudiar o FC, Plantinga concorda que só alguns tipos de crenças, e não todos, devem contar como apropriadamente básicas e que estas desempenharão o mesmo tipo de função justificativa que as crenças básicas desempenham no fundacionismo. Plantinga concorda também com o FC que tem de haver *alguns* critérios de basicidade apropriada; não podemos apenas dizer que “tudo vale” como apropriadamente básico. Plantinga recomenda que estes critérios sejam determinados por um procedimento *indutivo* (Plantinga 1983: 76). Isto é, começamos com casos de crenças *obviamente* apropriadamente básicas, e depois de compilar muitos desses exemplos, tentamos generalizar a partir deles. Formulamos critérios hipotéticos de basicidade apropriada, e depois testamo-los face a outras crenças que sejam candidatas ao estatuto de basicidade apropriada. Por vezes repudiamos essas candidatas com base nos nossos critérios, outras vezes modificamos os critérios quando entram em conflito com as nossas intuições sobre o que é e o que não é apropriadamente básico. Este procedimento em que as hipóteses são testadas e revistas deverá acabar por conduzir à formulação de um conjunto de critérios consistentes, úteis e intuitivamente válidos de basicidade apropriada.

Mas que crenças são *obviamente* apropriadamente básicas? Não há razão para pensar que serão as mesmas para todas as pessoas. Por que razão não podem os cristãos, pergunta Plantinga (1983: 77), fazer de “Deus existe” um dos seus exemplos de crença apropriadamente básica? Os ateístas poderão discordar, mas e depois? Os cristãos têm de ser responsáveis pelos *seus* exemplos, e não pelos de outros grupos (Plantinga 1983: 77). Se “Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para uma dada pessoa S, então, por definição, é uma crença *racional* de S. Além disso, S não tem qualquer obrigação de defender a sua crença de que Deus existe aduzindo razões, argumentos ou indícios a seu favor.

Outro modo de exprimir a afirmação de Plantinga é assereir que os cristãos têm o direito epistémico de tomar “Deus existe” como apropriadamente básica. No seu artigo de 1983, Plantinga entende a racionalidade em termos de deveres e direitos epistémicos (Plantinga 1983: 30). Plantinga afirma que os cristãos têm o direito epistémico de considerar a crença teísta básica, de modo que é racional para eles acreditar em Deus ainda que não possam oferecer argumentos, razões ou indícios a seu favor.

Além disso, Plantinga afirma haver géneros especiais de circunstâncias em que é inteiramente correcto e apropriado que os cristãos formem espontaneamente a crença de que Deus existe. A existência de Deus será obviamente apropriadamente básica para os cristãos que estiverem nessas circunstâncias. Por exemplo:

Ao ler a Bíblia pode-se ficar impressionado com uma impressão profunda de que Deus lhe está a falar. Depois de ter feito o que sei ser reles, ou incorrecto ou perverso, posso sentir-me culpado aos olhos de Deus e formar a crença *Deus desaprova o que fiz*. Ao confessar-me e arrepende-me posso sentir-me perdoado, formando a crença *Deus perdoa-me pelo que fiz*. (Plantinga 1983: 80; itálico no original)

Portanto, Plantinga argumenta que há muitas circunstâncias nas quais a existência de Deus será obviamente apropriadamente básica para os cristãos. Tais pessoas terão portanto o direito epistémico de asserir a existência de Deus, e essa crença será racional para eles mesmo que não ofereçam razões, argumentos ou indícios a favor da existência de Deus.

Avaliação do argumento de Plantinga de 1983

A objecção óbvia é que o argumento de Plantinga torna as condições de basicidade apropriada tão absurdamente fáceis de serem cumpridas que praticamente qualquer coisa, por mais bizarra que seja, poderia contar como apropriadamente básica para alguém. Plantinga reconhece este problema potencial e chama-lhe a objecção da “Abóbora Gigante” (Plantinga 1983: 74-78). As personagens da banda desenhada Peanuts fazem pouco de Linus porque ele acredita que todo o Halloween a Abóbora Gigante regressa para dar prendas às crianças bem comportadas. Se os cristãos podem declarar que a existência de Deus é obviamente apropriadamente básica para eles, o que impede Linus de declarar que a existência da Abóbora Gigante é obviamente apropriadamente básica para ele?

Plantinga responde que só porque a crença de que Deus existe é apropriadamente básica para os cristãos isso não quer dizer que esta crença seja *infundada*. A mesma crença pode ser obviamente apropriadamente básica em algumas circunstâncias mas não noutras. Para mim seria obviamente apropriadamente básico acreditar que está uma árvore mesmo à minha frente em certas circunstâncias — incluindo a circunstância de ter experiência de certas aparências de árvore — mas não em muitas outras circunstâncias. Quais são as circunstâncias que supostamente fundamentam a afirmação dos cristãos de que a existência de Deus é obviamente apropriadamente básica para eles? Trata-se do género de circunstâncias que Plantinga mencionou: sentir-se culpado e depois sentir que fomos perdoados depois do arrependimento e da confissão, sentir-se inspirado pelas Escrituras, etc. Plantinga afirma que tais circunstâncias ocorrem frequentemente, ao passo que, sem ser na banda desenhada, ninguém encontra circunstâncias nas quais fosse natural formar crenças espontâneas sobre a Abóbora Gigante. A crença na Abóbora Gigante seria portanto totalmente gratuita e não teria fundamento. Logo, só porque os cristãos formam racionalmente a crença básica de que Deus os perdoa, ou que se preocupa com eles, ou que os inspira (e portanto que Deus existe) em diversas circunstâncias comuns, não têm qualquer obrigação de considerar apropriadamente básica *qualquer* crença em *quaisquer* circunstâncias (Plantinga 1983: 74).

Outra resposta à objecção da Abóbora Gigante é que há uma comunidade natural, a comunidade dos cristãos, que sancionam e autorizam certas crenças como apropriadamente básicas. James F. Sennett prossegue o argumento:

Ora, quando isto se aplica à objecção da Abóbora Gigante, a exigência da comunidade é decisiva. Não há qualquer comunidade da Abóbora Gigante. Não há um corpo de crentes que sancionem a crença de Linus ou que lhe dêem permissão para a ter em termos básicos. Mas há claramente tal comunidade para o teísta. Esta desanalogia mostra que a objecção da Abóbora Gigante é ilegítima e ineficaz. (Sennett 2003: 227)

Ora bem, pode não haver qualquer comunidade da Abóbora Gigante, mas há inquestionavelmente inúmeras comunidades que sancionam crenças que, para quem não pertence à comunidade em causa, parecem tão bizarras quanto a Abóbora Gigante. Por que não podem as crenças nucleares dos membros de tais grupos ser apropriadamente *para eles*, tal como as crenças nucleares dos cristãos são alegadamente apropriadamente básicas para os cristãos? Por exemplo, se “Deus perdoa-me” é apropriadamente básica para os cristãos que têm uma forte impressão de reconciliação, por que não poderia “Moloc exige que sacrifiquemos mais crianças” ter sido apropriadamente básica para os cartagineses quando os romanos os pressionavam? Se os cristãos têm o direito epistémico de basear os seus critérios de basicidade apropriada no que lhes parece óbvio, então há muitos outros grupos que também o têm.

O crítico da versão de 1983 da epistemologia reformista pode portanto oferecer a seguinte *reductio ad absurdum*:

- 1) “Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para os cristãos. (Suposição da *reductio*)
- 2) Se “Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para os cristãos, então inúmeras crenças patentemente irracionais serão apropriadamente básicas para os grupos que as sancionam.
- 3) Há inúmeras crenças patentemente irracionais apropriadamente básicas para os grupos que as sancionam. (De 1 e 2 por *modus ponens*)
- 4) Mas isto é absurdo.
- 5) Logo: A suposição “Deus existe” é uma crença apropriadamente básica para os cristãos” tem de ser rejeitada.

Dado que 1 é a suposição da *reductio*, e que 3 se segue de 1 e 2 por *modus ponens*, os epistemólogos reformistas teriam de rejeitar 2 ou 4. Se rejeitarem 2, terão de explicar por que não cometem então um caso palpável de falácia da excepção. Que tipo de argumento poderia garantir que as afirmações nucleares do cristianismo são apropriadamente básicas em certas circunstâncias, mas que “Moloc quer que sacrifiquemos mais crianças” nunca foi apropriadamente básica seja para quem for em circunstância alguma?

Rejeitar 4 parece uma aposta muito melhor. Afinal, certamente que os antropólogos têm razão que muitas crenças que soam absurdas aos ouvidos ocidentais, cientificamente condicionados, eram em *algum* sentido perfeitamente racionais para pessoas de outros tempos e lugares. A crença na existência de Moloc, Ódim ou Baal, ou a crença nos ensinamentos dos xamãs tribais, ou a crença na bruxaria zande, etc., foi certamente racional para os membros de uma qualquer cultura num qualquer momento. Talvez as pessoas tolerantes e de vistas largas não devam apressar-se a condenar nem mesmo crenças que parecem muito estra-

nhas, como o vodu. Os crentes no vodu podem estar a fazer o melhor que podem epistemicamente, isto é, a fazer o melhor que podem para formar crenças racionais e responsáveis dadas as circunstâncias epistémicas em que se encontram. De facto, numa resposta a um argumento do género da Abóbora Gigante formulado por Michael Martin (1990: 272-273), Plantinga admite que as crenças vodu *estão* justificadas para os membros da comunidade que praticam o vodu; isto é, os membros dessa comunidade têm o direito epistémico de aceitar as crenças vodu (Plantinga 2000: 346). Contudo, certamente que os epistemólogos reformistas não podem dizer apenas que é tão racional acreditar em Deus como no Moloc como no vodu. Se disserem apenas isso, os ateístas devem saudar estes argumentos com um bocejo e um encolher de ombros. As objecções mais veementes virão provavelmente de outros cristãos que tradicionalmente quiseram fazer afirmações *muito* mais fortes no que respeita às suas crenças. Em escritos posteriores, Plantinga argumenta efectivamente que as afirmações nucleares cristãs podem não estar meramente justificadas para os crentes, podendo ser também racionais num sentido muito mais forte. Voltemo-nos então para esses argumentos.

Teísmo como apropriadamente básico: a versão de 2000

Escrevendo na década de noventa do séc. XX, Plantinga alargou a sua crítica do fundacionismo, passando a rejeitar todas as epistemologias “internalistas” e adoptando uma perspectiva “externalista” (Plantinga 2000). As epistemologias internalistas sustentam que uma crença é racional para uma pessoa se, e só se, essa crença estiver justificada para essa pessoa. Além disso, uma crença está justificada para alguém se, e só se, essa pessoa estiver ciente de razões, fundamentos ou indícios que sustentem adequadamente essa crença. As epistemologias externalistas rejeitam toda esta perspectiva da racionalidade, assim como os conceitos concomitantes de direitos e deveres epistémicos. Plantinga sustenta agora que uma crença é racional se, e só se, estiver “comprovada”. A comprovação é uma questão objectiva; nada tem a ver com o facto de alguém estar subjectivamente ciente de razões justificativas. As condições objectivas da comprovação são complexas e não podemos esmiuçá-las aqui. Sumariamente, e grosso modo, Plantinga defende que uma crença está comprovada se, e só se, for produzida pelo funcionamento apropriado de uma faculdade cognitiva nas circunstâncias em que essa faculdade foi concebida (por Deus ou pela evolução) para operar eficientemente. Por exemplo, se estiver uma árvore mesmo à minha frente em pleno dia e eu estiver com os olhos abertos, e se nada estiver a distrair-me nem a obstruir-me a visão, e se as minhas faculdades ópticas e cognitivas estiverem a operar do modo como foram concebidas para operar, então a minha crença de que está uma árvore à minha frente está comprovada (no resto deste capítulo vou usar “comprovação” neste sentido externalista).

O funcionamento apropriado das nossas faculdades em circunstâncias apropriadas produz crenças que estão “básico-comprovadas”, isto é, crenças que são básicas e estão comprovadas. Dado que as crenças comprovadas são, por definição, racionais, uma crença que esteja básico-comprovada será apropriadamente básica. A minha crença de que chamei a minha esposa há alguns minutos, dado que a minha memória está a funcionar apropriadamen-

te e como foi concebida para funcionar, é uma crença comprovada, e por isso racional, apropriada e básica.

Plantinga, na esteira de teólogos como João Calvino, pensa que entre as nossas faculdades cognitivas existe um *sensus divinitatis*, uma faculdade que, quando opera apropriadamente e numa circunstância adequada, nos fornecerá a crença comprovada básica de que Deus existe (Plantinga 2000: 167-186). De facto, Plantinga afirma que estar ciente de Deus por via do *sensus divinitatis*, ainda que não seja estritamente um caso de *percepcionar* Deus, é muito análogo à percepção, no sentido em que se fica ciente de Deus de uma maneira imediata a *palpável* (Plantinga 2000: 181). Por que razão nem *toda a gente* está ciente de Deus dessa maneira imediata e análoga à percepção? Porque, afirma Plantinga, o *pecado* corrompeu de tal modo a faculdade do *sensus divinitatis* de algumas pessoas que já não funciona apropriadamente (Plantinga 2000: 184-185). Logo, a descrença é um produto de um defeito de funcionamento epistémico, tal como a cegueira pode resultar de uma lesão num olho. Dado que a epistemologia externalista de Plantinga define “racional” em termos de função apropriada, e visto que o ateísmo é um resultado de um defeito de funcionamento, o ateísmo não pode ser racional.

Mas *existirá* um *sensus divinitatis* que conceda uma crença comprovada básica na existência de Deus quando funciona apropriadamente nas circunstâncias certas? Existirá, muito provavelmente, afirma Plantinga, se Deus existir; não existirá, muito provavelmente, se Deus não existir (Plantinga 2000: 186-190). Como Sennett escreveu, “Independentemente de a crença teísta ser apropriadamente básica ou não, uma coisa parece clara: se o Deus teísta existir, não é senão óbvio que Ele terá formado o mundo e os seres humanos de maneira a que possam racionalmente acreditar na Sua existência — na verdade, de maneira a que possam *saber* que Ele existe” (Sennett 2003: 230). Por outro lado, se Deus não existe, não haverá qualquer *sensus divinitatis*, e parece muito improvável que qualquer outra faculdade possa produzir a crença comprovada mas falsa de que Deus existe. O resultado de tudo isto, afirma Plantinga, é que a questão da *racionalidade* da crença de que Deus existe é inseparável da questão da *verdade* ou *falsidade* dessa crença (Plantinga 2000: 191). Plantinga mantém que críticos como Marx e Freud, que criticam a racionalidade da crença teísta, fracassarão a menos que forneçam também argumentos a favor da falsidade *real* do teísmo. Por outras palavras, quem quiser argumentar que a crença teísta é irracional terá de mostrar que esta crença está incomprovada e, dado ser muitíssimo provável que a crença em Deus esteja comprovada se Deus existir, o crítico terá de avançar para lá do domínio da epistemologia e oferecer argumentos substanciais contra o teísmo. A epistemologia reformista afirma consequentemente que se Deus existe, haverão muitas pessoas cuja crença em Deus é básico-comprovada e portanto racional no sentido forte de que a crença delas é o produto de uma faculdade cognitiva operando apropriadamente nas circunstâncias nas quais foi concebida para proporcionar crenças verdadeiras. A crença de que Deus existe, se for verdadeira, constituirá portanto *conhecimento* para essas pessoas.

Avaliação do argumento de 2000 de Plantinga

Como Sennett faz notar, a epistemologia reformista de Plantinga tem uma conclusão bastante irónica (Sennett 2003: 230). Plantinga começou por argumentar em 1983 que a crença teísta é racional, isto é, que estava justificada no sentido internalista, sendo na verdade apropriadamente básica, mesmo que os crentes não pudessem oferecer argumentos, indícios ou razões a favor da verdade do teísmo. Agora argumenta que a crença teísta é muito provavelmente comprovada e apropriadamente básica, no sentido externalista, mas apenas se o teísmo for de facto verdadeiro. Isto significa que os crentes não estão em posição de argumentar que a sua crença em Deus é básico-comprovada a menos que possa aduzir razões, argumentos ou indícios a favor da existência de Deus.

Parece assim que voltámos ao ponto de partida. Bem, talvez não. Talvez a epistemologia reformista tenha pelo menos conseguido mudar em parte o ónus da prova dos teístas para os ateístas. Se a crença teísta for defendida no contexto de uma epistemologia externalista, os ateístas não podem invocar alegremente critérios fundacionistas e desafiar os teístas a justificar a sua crença em Deus nessa base. Plantinga poderia argumentar que a situação se inverteu e que quem quiser acusar os teístas de irracionalidade terá *primeiro* de mostrar que Deus *não* existe, dado que se existir, as crenças teístas terão muito provavelmente comprovação. Por outras palavras, parece agora que qualquer objecção à racionalidade da crença teísta tem de *pressupor* que Deus não existe.

Tyler Wunder faz notar a falácia óbvia deste raciocínio:

Se Deus não existe, *então* muito provavelmente o teísmo está básico-comprovado; é óbvio que por *modus tollens* a antecedente desta condicional pode ser negada se a consequente o for. Logo, um argumento epistémico (epistémico porque diz respeito à presença ou ausência do conceito epistémico de comprovação) poderia correctamente *concluir*, em vez de *pressupor*, uma resposta negativa à questão de facto [i.e., a questão da *verdade* do ateísmo]. (Wunder 2002: 110; itálico no original)

Por outras palavras, o ateísta pode pôr o argumento de Plantinga ao contrário e argumentar que o facto de a crença teísta não estar básico-comprovada mostra que provavelmente Deus não existe! Além disso, no que respeita a argumentos que questionem a racionalidade do teísmo, Marx e Freud são hoje em dia a menor das preocupações dos teístas. Várias obras recentes oferecem explicações naturalistas desafiantes da crença religiosa em termos de neurociência, antropologia e teoria da evolução (veja-se, e.g., Guthrie 1993; Alper 2001; Boyer 2001; Wilson 2002; Broom 2003). Se os argumentos destes autores forem cogentes — e Plantinga não dá qualquer razão para pensar que não o podem ser (a menos que *pressuporhamos* a verdade do teísmo) — então há razões excelentes para duvidar que a crença teísta esteja básico-comprovada, pois tal crença terá causas naturais arracionais — não sendo causada pelo funcionamento apropriado de uma faculdade cognitiva concebida para produzir crenças verdadeiras. Se a racionalidade em questão depender da questão da realidade (e vice-versa), como Plantinga afirma, estes argumentos serão duplamente perigosos. Os argu-

mentos contra a *racionalidade* da crença teísta tornam-se agora argumentos também contra a *verdade* do teísmo. A epistemologia reformista tem realmente uma conclusão irônica: o seu efeito líquido é multiplicar os argumentos contra a existência de Deus.

Swinburne a propósito da confirmação do teísmo

Desde a revolução científica, as ciências da natureza têm tido a reputação de serem o mais puro, seguro e produtivo dos empreendimentos cognitivos humanos. Consequentemente, os defensores de todo o género de afirmações tentaram dar aos seus argumentos uma base “científica”. Houve uma altura em que a apologética teísta e as ciências gozaram de uma simbiose. Por exemplo, a história natural revelava a “curiosa adaptação de meios a fins” (para usar a expressão de Hume) em todo o mundo orgânico. Excepto para alguns cépticos resistentes, a analogia entre o artifício humano e o desígnio divino era por consequência intelectualmente irresistível. Contudo, o sucesso florescente das explicações naturalistas deixou cada vez menos lacunas para Deus. Sobretudo, as explicações transcendentais da adaptação de meios a fins na natureza tornou-se ociosa depois de Darwin. É agora claro que o teísmo só se transforma em pseudociência se o fizermos entrar em competição com teorias científicas bem confirmadas, como a cosmologia do Big Bang ou a teoria da evolução (veja-se os capítulos de Dennett e Smith). Também é claro que nenhum apelo a argumentos do género “Deus das lacunas” irá funcionar (i.e., argumentos que encontram lacunas nas explicações científicas actuais tornando-as os loci dos actos criativos de Deus). Em suma, um argumento teísta bem-sucedido não pode rivalizar com a ciência ou tentar preencher as lacunas das explicações científicas.

Um dos méritos de Richard Swinburne é que não comete nenhum destas faltas. Não se opõe de modo algum à evolução nem à cosmologia e argumenta que mesmo que a ciência preencha todas as lacunas, ficará ainda muito por explicar. Afirma que há algumas questões que precisam de respostas que, por princípio, a ciência não pode fornecer. Questões como estas: Por que há afinal um universo (por que não nada em vez de algo)? Porquê *este* universo, *este* tipo de realidade física com *estes* tipos de entidades e leis, e não algo inteiramente diferente?

A explicação de Swinburne é a hipótese teísta. Sustenta que se pode confirmar o teísmo como hipótese explicativa em grande parte como, grosso modo, se confirma as hipóteses explicativas em ciência. A sua estratégia é oferecer uma defesa cumulativa do teísmo, na qual diferentes pedaços de confirmação indiciária contribuem para a probabilidade geral da hipótese teísta. Por exemplo, suponha-se que e_1 é “existe um universo físico complexo.” Swinburne afirma que $p(h/e_1 \& k) > p(h/k)$, sendo h a hipótese teísta de que Deus existe e k o conhecimento de fundo. Swinburne afirma que, com respeito à hipótese teísta, k será apenas conhecimento “tautológico”, isto é, verdades logicamente necessárias (Swinburne 2004: 65-66). Mostrar que $p(h/e_1 \& k) > p(h/k)$, isto é, mostrar que a existência de Deus é mais provável dada a existência do universo fisicamente complexo do que o é dado apenas o conhecimento de fundo tautológico, fornecerá um argumento C-indutivo bem-sucedido a favor da existência

de Deus. Um bom argumento C-indutivo é aquele que aduz indícios que aumentam a probabilidade de uma hipótese acima da sua probabilidade de fundo. Além disso, Swinburne afirma que quando temos em consideração *todos* os indícios $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n$ que dizem respeito à existência de Deus, vemos que $p(h/e_1 \& e_2 \& e_3 \dots e_n \& k) > 1/2$, de modo que temos um bom argumento P-indutivo, isto é, um argumento que mostra que a hipótese é provavelmente verdadeira.

Do teorema de Bayes segue-se que para qualquer hipótese h , indício e e conhecimento de fundo k , $p(h/e \& k) > p(h/k)$ se, e só se, $p(e/h \& k) > p(e/k)$. A isto chama-se “condição de relevância”; especifica que para um indício e confirmar uma hipótese h , a verdade da hipótese tem de ser relevante para a ocorrência do indício. Isto é, e tem de ser mais provável dada h do que o é dado apenas o conhecimento de fundo. Alguma manipulação algébrica mostra além disso que se satisfaz a condição de relevância se, e só se, for mais provável que os indícios existam dada a verdade da hipótese do que dada a sua falsidade, isto é, se, e só se, $p(e/h \& k) > p(e/\neg h \& k)$. Este resultado é consistente com as nossas intuições sobre os indícios: as impressões digitais na arma do crime são indícios contra o mordomo se, e só se, é mais provável que isso ocorra se ele cometeu o crime do que se não o cometeu.

Isto significa que para Swinburne mostrar que um indício particular e confirma a existência de Deus, tem de mostrar que e é mais provável dada a existência de Deus do que se Deus não existir. Porque o espaço aqui é limitado, darei apenas atenção ao argumento cosmológico de Swinburne, em que e é a existência de um universo físico complexo (os outros argumentos de Swinburne, em que e é a existência de certos tipos de ordem, ou a existência da consciência, são similares). Portanto, se e é a existência de um universo físico complexo, Swinburne tem de mostrar que é mais provável a existência de um universo assim se Deus existir do que se não existir. Um universo poderia ser um facto bruto, incausado. Um universo poderia também ser causado – seja intencionalmente criado seja gerado inconscientemente – por um ser (ou seres) ou entidade (ou entidades) que não o Deus teísta. Por exemplo, como Hume especulou, talvez o nosso universo seja a criação não de Deus mas de um semideus menor ou de uma junta de semideuses. São possíveis cenários desses sem conta. O argumento de Swinburne com respeito à existência de um universo físico complexo é que, apesar de a probabilidade de um universo desses existir dada a probabilidade de Deus existir, $p(e/h \& k)$, poder não ser muito elevada, dado não haver uma razão dominante para pensar que Deus criaria um universo de todo em todo, será mesmo assim muito mais elevada do que a soma das probabilidades de todas as hipóteses rivais. Isto é, $p(e/h \& k)$ será muito mais elevada do que $p(e/\neg h \& k)$, a probabilidade de existir um universo físico complexo incausado mais a soma das probabilidades de todas as hipóteses que postulam outra causa que não Deus.

A razão de o teísmo ter uma vantagem tão grande sobre todas as suas rivais, afirma Swinburne, ultrapassando até as suas probabilidades cumulativas, é que o teísmo é uma hipótese simples excepcional:

Para começar, o teísmo postula um Deus com capacidades tão grandes quanto possam logicamente sê-lo. Ele é infinitamente poderoso, onipotente. Que exista um Deus onipotente é

uma hipótese mais simples do que a existência de um Deus que tenha um poder limitado de tal e tal modo (e.g., o poder de rearranjar a matéria, mas não o poder de a criar). (Swinburne 2004: 97)

Assim, o teísmo é muito mais simples do que qualquer hipótese que postule causas finitas, limitadas, tais como semideuses. Swinburne afirma também que a tese de que um universo físico complexo existe incausadamente como um facto bruto é muito mais simples do que o teísmo. Considere-se o nosso universo, por exemplo:

Um universo físico complexo (existindo ao longo do tempo ou começando a existir num dado momento de tempo finito) é na verdade uma coisa muitíssimo complexa [...] considere-se a vasta diversidade de galáxias, planetas e seixos na praia. [...] Com respeito a este universo, há uma complexidade, particularidade e finitude que exige explicação. (Swinburne 2004: 150)

Assim, o teísmo é também muito mais simples do que a hipótese de que o universo físico complexo existe como um facto bruto último, incausado. Porque o teísmo é muitíssimo mais simples do que os seus rivais, conclui Swinburne, é muito mais provável que exista um universo físico complexo dada a existência de Deus do que é provável que exista um universo físico complexo dada a inexistência de Deus. Logo, a existência de um universo físico complexo indicia a existência de Deus. Combinando isto com argumentos semelhantes relativos a outros indícios, tais como a existência de tipos particulares de ordem no mundo físico, ou a existência de consciência e moralidade, Swinburne defende que os indícios cumulativos tornam a existência de Deus provável (Swinburne 2004: 328-342).

Avaliação do argumento cosmológico de Swinburne

Os argumentos de Swinburne são complexos, usando muitas premissas que podem ser objecto de sondagem céptica. Aqui a crítica centra-se numa só frase: “a probabilidade intrínseca do teísmo é, relativamente a outras hipóteses sobre o que há, muito elevada, por causa da grande simplicidade do teísmo” (Swinburne 2004: 109). Swinburne está a falar sobretudo de simplicidade ontológica: uma teoria simples postula poucas entidades logicamente independentes, um pequeno número de tipos de entidades com poucas propriedades, e assim por diante (Swinburne 2004: 55). É necessário fazer três perguntas: 1) É o teísmo ontologicamente mais simples do que qualquer rival naturalista possível? 2) Se é, obtém o teísmo a sua maior simplicidade ontológica em troca de maior complexidade conceptual e obscuridade explicativa? 3) Por que razão haveria a alegada maior simplicidade de tornar o teísmo intrinsecamente mais provável do que o naturalismo? Por outras palavras, por que é mais provável existir Deus como um facto bruto incausado do que os postulados ontológicos últimos de qualquer cosmogonia naturalista, ainda que esta seja mais complexa?

O universo actual é enormemente complexo, mas os cosmologistas afirmam que evoluiu de um estado muito simples. Há várias teorias em conflito sobre o começo do universo, mas este não é o lugar para passar em revista cada cenário, comparando a sua simplicidade ponto por ponto com a de Swinburne. Nem é preciso fazê-lo; Swinburne tem de afirmar que o

teísmo é em princípio mais simples do que qualquer cosmogonia científica possível que postule um estado inicial incausado do universo. Swinburne supõe que os atributos últimos de Deus — onipotência, onisciência, etc. — possuem uma simplicidade que nenhuns atributos finitos e limitados poderiam igualar (presumindo que o estado inicial postulado possui pelo menos um atributo finito que seja um facto bruto e que não seja previsto por uma teoria mais profunda). Contudo, não se vê razões pelas quais isto seria assim. Swinburne afirma que as quantidades finitas têm uma delimitação ou particularidade que as quantidades infinitas não têm: “Uma limitação finita exige uma explicação urgente da razão pela qual há esse exactamente esse limite particular, o que não acontece no ilimitado” (Swinburne 2004: 97).

Ora, pode haver contextos nos quais os cientistas considerem ser mais simples atribuir um valor infinito a um dado parâmetro em vez de um número finito (e.g., os filósofos naturalistas medievais postulavam que a velocidade da luz era infinita), mas é difícil ver por que razão haveria isto de ser assim neste caso. A onipotência, por exemplo, o grau máximo logicamente possível de poder, parece um grau de poder tão delimitado, particular, determinado e distinto quanto qualquer outro. Descobrissem os futuros exploradores um ser onipotente no espaço profundo, a razão pela qual este ser possuía tal poder, e como o possuía, pareceria exigir uma resposta tão urgente quanto se esse ser pudesse exercer apenas dez biliões de quilowatts de poder, por exemplo.

Além disso, mesmo que o teísmo obtenha uma maior economia ontológica do que qualquer teoria naturalista possível, consegue-o à custa de introduzir na nossa visão total da realidade uma complexidade conceptual e uma obscuridade explicativa muitíssimo maiores. O teísmo ortodoxo postula um ser essencialmente misterioso cuja natureza é largamente incompreensível e que tem poderes únicos que exerce de modos incognoscíveis com propósitos que só vagamente podemos apreender. Em contraste, procurar uma teoria científica de tudo é procurar uma teoria que não só simplificará a nossa ontologia, esperamos, mas que fornecerá também, idealmente, uma simplicidade conceptual e uma clareza explicativa maiores.

Por último, porquê supor que, sendo tudo o resto igual, a teoria ontologicamente mais simples entre duas é mais provavelmente verdadeira? No seu livrinho *Simplicity as Evidence of Truth* (1997), Swinburne oferece este argumento: Universalmente, na prática científica a hipótese que, sendo tudo o resto igual, fornece a explicação mais simples dos fenómenos é aquela que os cientistas aceitam. Foram vãos todos os esforços para reduzir, dar uma explicação eliminativa ou eliminar o apelo à simplicidade em situação de escolha de teorias.

Logo, se a ciência nos conduz na direcção da verdade, tem de ser verdade, a priori, que, das hipóteses disponíveis (fazendo, uma vez mais, estipulações *ceteris paribus*), a mais provavelmente verdadeira é a mais simples. Além disso, “Ao sustentar que as teorias mais simples são mais prováveis do que as complexas, o investigador sustenta que é mais provável que o mundo como um todo seja simples do que complexo” (Swinburne 1997: 42).

Mas nada justifica esta última afirmação. Certamente que devemos evitar introduzir complexidade arbitrária nas nossas hipóteses. Porquê? Porque pensamos ser improvável que a natureza respeite as nossas suposições arbitrárias e infundadas. Logo, consideramos que as

hipóteses que fazem tais suposições são menos prováveis do que as que as outras. Contudo, não temos maneira de saber antecipadamente quando a natureza nos obrigará a complicar as teorias e, a julgar pela história da ciência, isto acontece muitas vezes. Temos ainda menos fundamentos para afirmar, de modo puramente abstracto e à parte quaisquer indícios, que o que é provável que exista como facto bruto incausado é mais provável que seja simples do que complexo.

O resultado é que a prática científica de seleccionar a hipótese relativamente mais simples no que respeita a um dado corpo de dados não sustenta uma afirmação metafísica sobre o teísmo por oposição ao naturalismo. A prática científica não justifica a afirmação de que o teísmo, por ser alegadamente mais simples, é intrinsecamente mais provável do que o naturalismo. Assim, Swinburne não fornece qualquer razão para sustentar que $p(e/h\&k) > p(e/\wedge h\&k)$, sendo e a existência de um universo físico complexo e h a hipótese teísta. Não se estabeleceu a alegada maior simplicidade do teísmo relativamente aos seus rivais e, mesmo que se estabelecesse, não há razão para pensar que seria por isso intrinsecamente mais provável. Logo, Swinburne não satisfaz a condição de relevância; isto é, não mostra que a existência de um universo físico complexo é um indício a favor da existência de Deus.

Conclusão

Os argumentos teístas examinados neste capítulo são claramente o produto de espíritos brilhantes. Esse é o mérito dos autores destes argumentos, mas é também o demérito do teísmo. A crença teísta exerce obviamente uma grande atracção; poucas doutrinas na história das ideias podem gabar-se de ter um conjunto tão distinto de defensores intelectuais, de Agostinho e Tomás a Plantinga e Swinburne. Contudo, o produto final de todo este brilhantismo é um conjunto de argumentos que, pelo menos do ponto de vista do ateu, quase nada estabelece. Está a crença teísta comprovada? Plantinga não me deu razões para pensar que está. É a hipótese teísta confirmada pelos indícios? A promessa de Swinburne de um teísmo quase científico deixa muito a desejar. É isto o melhor que o teísmo pode oferecer em sua defesa? Sou forçado a concluir que sim.

Agradecimentos

Gostaria de agradecer a Michael Martin e a Tyler Wunder a leitura de um esboço deste capítulo e as suas muitas críticas e sugestões proveitosas.

Referências

- Alper, M. 2001. *The "God" Part of the Brain: A Scientific Interpretation of Human Spirituality and God*. Brooklyn, N.Y.: Rogue Press.
- Boyer, P. 2001. *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. Nova Iorque: Basic Books.

- Broom, D. M. 2003. *The Evolution of Morality and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bunge, Mario. 1963. *The Myth of Simplicity*. Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall.
- Guthrie, S. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oxford: Oxford University Press.
- Kenny, A. 1983. *Faith and Reason*. Nova Iorque: Columbia University Press.
- Martin, M. 1990. *Atheism: A Philosophical Justification*. Filadélfia: Temple University Press.
- Parsons, K. M. 1989. *God and the Burden of Proof: Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism*. Buffalo, N.Y.: Prometheus Books.
- Plantinga, A. 1983. "Reason and Belief in God." In A. Plantinga e N. Wolterstorff (orgs.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, pp. 16-93.
- Plantinga, A. 1993. *Warrant and Proper Function*. New York: Oxford University Press.
- Plantinga, A. 2000. *Warranted Christian Belief*. Oxford: Oxford University Press.
- Sennett, J. F. 2003. "Reformed Epistemology and the Rationality of Theistic Belief." In R. Martin e C. Bernard (orgs.), *God Matters: Readings in the Philosophy of Religion*. Nova Iorque: Longman, pp. 219-231.
- Swinburne, R. 1997. *Simplicity as Evidence of Truth*. Milwaukee, Wis.: Marquette University Press.
- Swinburne, R. 2004. *The Existence of God*, 2.^a ed. Oxford: Oxford University Press.
- Wilson, D. S. 2002. *Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- Wunder, T. 2002. "Review of Warranted Christian Belief." *Philo* 5, n.º 1: 103-118.