

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**TESE DE DOUTORADO**

**Espírito de contestação:**  
**A defesa do teísmo sob a hegemonia do naturalismo**

**Acadêmico: Bruno Lomas de Souza**  
**Orientador: Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal**

**Brasília**  
**2024**

**UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA**  
**INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS**  
**PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**  
**TESE DE DOUTORADO**

**Espírito de contestação:**  
**A defesa do teísmo sob a hegemonia do naturalismo**

**Acadêmico: Bruno Lomas de Souza**

Texto de tese de doutorado do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, sob a orientação do Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, elaborado como requisito para obtenção do título de doutor.

**Brasília**  
**2024**

## **Agradecimentos**

Agradeço ao meu orientador, professor Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, não só pelo acompanhamento e suporte que me deu ao longo da pesquisa, mas também pela constante demonstração de gentileza, empatia e paciência, qualidades marcantes de sua personalidade.

Agradeço aos professores que avaliaram a pesquisa nas defesas parciais, Dr. Marco Antônio Sousa Alves e Dr. Marcos Aurélio Fernandes. Suas considerações foram de grande contribuição para o aprimoramento do trabalho.

Agradeço ao Prof. Dr. Ricardo Silvestre, que, na defesa da tese, recomendou bibliografia importante e teceu comentários relevantes para preencher possíveis lacunas do trabalho.

Agradeço aos membros do Laboratório de Epistemologia da Religião da UnB, onde os primeiros textos desta tese foram apresentados e receberam atenciosa acolhida, com valiosos comentários.

Agradeço ao CEFET-MG, que me concedeu licença remunerada e possibilitou que por um ano e três meses eu pudesse me dedicar exclusivamente à tese.

Esta pesquisa recebeu o apoio financeiro da Fundação John Templeton, em parceria com a Associação Brasileira de Filosofia da Religião, por meio do qual foi possível adquirir a maior parte da bibliografia principal da pesquisa. Fica registrado o agradecimento.

Por fim, pelo afeto e apoio moral devotados a mim nesses anos desafiadores, agradeço a minha família, a meus amigos e a minha Maria.

## Resumo

A tese avalia a defesa do teísmo tendo como pano de fundo a basilaridade da crença teísta e a hegemonia do naturalismo. Um dos pontos centrais estudados é a atribuição do ônus da prova, que no debate sobre a existência de Deus vem atrelada à objeção evidencialista à crença teísta. Visando a neutralizar a objeção evidencialista, Alvin Plantinga defende a possibilidade de a crença em Deus ser apropriadamente básica, desenvolvendo toda uma teoria, que é chamada de epistemologia reformada. Explico por que, apesar de uma crença básica, por definição, não precisar de argumentos para ser garantida, ainda assim é possível argumentar sobre ela. Defendo também a necessidade de contextualização quando se invoca a basilaridade da crença teísta, pois seu poder explanatório varia conforme o sistema religioso em questão enfatize a experiência ou a crença. Recorro à abordagem de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca para argumentar que o debate sobre a existência de Deus, bem como qualquer debate filosófico, não comporta ônus da prova. Para investigar o motivo de ser atribuído um ônus da prova ao teísta, faço um resgate histórico e mostro que a hegemonia de crenças é o fator responsável pela impressão de que esse ônus existe. Uma vez que a hegemonia atual do naturalismo é ilegítima e que a basilaridade apropriada da crença em Deus é possível, defendo que a rejeição da objeção evidencialista equivale a uma inversão do ônus da prova (no sentido artificial em que ele é invocado). Por fim, apresento uma estratégia de defesa do teísmo baseada em três frentes.

**Palavras-chave:** existência de Deus, basilaridade da crença teísta, ônus da prova, hegemonia de crenças, Alvin Plantinga.

## Abstract

The thesis evaluates the defense of theism given the background of the basicity of theistic belief and the hegemony of naturalism. One of the central points studied is the attribution of the burden of proof, which in the debate about the existence of God is linked to the evidentialist objection to theistic belief. Aiming to neutralize the evidentialist objection, Alvin Plantinga defends the possibility of belief in God being properly basic, developing an entire theory, which is called Reformed epistemology. I explain why, although a basic belief, by definition, does not need arguments to be warranted, it is still possible to argue about it. I also defend the need for contextualization when invoking the basicity of theistic belief, as its explanatory power varies depending on whether the religious system in question emphasizes experience or belief. I resort to the approach of Chaim Perelman and Lucie Olbrechts-Tyteca to argue that the debate about the existence of God, as well as any philosophical debate, carries no burden of proof. To investigate why a burden of proof is attributed to the theist, I make a historical review and show that the hegemony of beliefs is the factor responsible for the impression that this burden exists. Since the current hegemony of naturalism is illegitimate and the proper basicity of belief in God is possible, I argue that the rejection of the evidentialist objection amounts to a shifting of the burden of proof (in the artificial sense it is invoked). Finally, I present a strategy for defending theism based on three fronts.

**Keywords:** existence of God, basicity of theistic belief, burden of proof, hegemony of beliefs, Alvin Plantinga.

## Sumário

Introdução.....	1
1. Pensar sobre Deus.....	9
1.1. Deus: realidade ou ficção? .....	10
1.2. Racionalidade da crença teísta.....	13
1.3. Crenças e pressupostos.....	15
1.4. Pressupostos e conhecimento.....	19
1.5. Conclusão .....	25
2. Religiões tradicionais, religiões de livro e a faculdade de Deus .....	27
2.1. Aprender sobre Deus .....	28
2.2. Conhecimento inato de Deus .....	30
2.3. <i>Sensus divinitatis</i> ou faculdade de Deus .....	31
2.4. Religiões tradicionais e religiões de livro .....	37
2.4.1. A atuação do <i>sensus divinitatis</i> em religiões de livro é insondável.....	42
2.4.2. Crença e experiência na religião yanomami: um estudo de caso.....	45
2.5. Quebrando o encanto na perspectiva religiosa: à guisa de conclusão.....	47
3. Argumentação sem ônus .....	51
3.1. Nomenclatura.....	51
3.2. Argumentação sobre Deus.....	54
3.3. O ônus da prova e o debate sobre a existência de Deus.....	60
3.3.1. Ônus da prova .....	61
3.3.2. A atribuição do ônus da prova .....	63
3.3.3. Ateísmo e inocência: avaliando a analogia de Flew.....	66
3.4. Conclusão .....	76
4. Crer para compreender: hegemonia do teísmo na Idade Média.....	78
4.1. Pressupostos e hegemonia epistêmica .....	79
4.2. Entre a fé e a teologia natural: a argumentação medieval sobre Deus .....	83
4.2.1. Deus como fundamento do conhecimento: a argumentação de Agostinho.....	86
4.2.2. O ser do qual não é possível pensar nada maior: argumentação de Anselmo .....	89
4.2.3. Tomás de Aquino e os limites entre teologia e filosofia.....	91
4.3. Conclusão .....	96
5. Deus na modernidade: inversão do ônus da prova .....	98
5.1. Descartes e a inversão do ônus da prova.....	98
5.1.1. As provas de Descartes .....	100

5.1.2. Os pressupostos de Descartes .....	103
5.1.3. Descartes e o silenciamento da fé .....	106
5.2. Francis Bacon e os ídolos de seu tempo .....	108
5.3. John Locke e a preeminência da razão .....	113
5.4. Hegemonia do naturalismo e inversão do ônus da prova .....	115
5.5. Conclusão .....	119
6. A basilaridade da crença em Deus e as três frentes da defesa do teísmo .....	120
6.1. As três frentes .....	120
6.2. Epistemologia reformada e inversão do ônus da prova .....	125
6.2.1. Objeção da Grande Abóbora, nova versão da objeção evidencialista.....	127
6.2.2. Invertendo o ônus da prova .....	135
6.3. Perspectivas para uma argumentação pró teísmo.....	138
4.2. Conclusão .....	146
Conclusão.....	147
Referências .....	153

## Introdução

A investigação que se realiza neste trabalho é uma interseção entre a filosofia da religião e a teoria da argumentação. Ela toca também em questões de epistemologia, particularmente no que diz respeito à justificação ou garantia da crença em Deus. Seu impulso inicial era analisar os procedimentos de argumentação no debate sobre a existência de Deus, nomeadamente, os pressupostos envolvidos nesse debate e o lugar que cabe ao ônus da prova. O desenrolar da pesquisa revelou o papel central que a hegemonia de crenças tem na atribuição do ônus da prova em debates filosóficos e as vantagens de classificar a defesa do teísmo em três frentes. Entenda-se por teísmo simplesmente a crença em Deus pessoal.

A pesquisa não entra no debate sobre a existência de Deus, não propõe nenhum argumento a favor ou contra o teísmo. Ela também não se propõe analisar os argumentos para medir sua força. Seu objetivo é analisar a argumentação sobre Deus dada a hipótese da basilaridade da crença em Deus, com foco na questão da atribuição do ônus da prova e na melhor estratégia de defesa que o teísmo pode assumir tendo em vista a hegemonia do naturalismo no campo acadêmico. Entenda-se por naturalismo a tese de que não existe nada de sobrenatural na realidade, tudo que existe é o natural e só o que é natural existe.

Ao longo da pesquisa, em algumas apresentações de resultados parciais, mais de uma vez se chamou atenção para o pretense fato de que o interesse dos filósofos que se engajam nesse assunto é concentrado nos argumentos e em sua força, importando pouco ou nada saber sobre quem recai o ônus da prova. Aparentemente, para as pessoas que pensam assim, preparar o terreno antes de iniciar uma atividade ou refletir sobre as motivações e a melhor maneira de levá-la a cabo são coisas desnecessárias. Porém, é evidente que esse esforço reflexivo preliminar contribui para a compreensão do debate e seu melhor andamento, não sendo, portanto, desnecessário.

A falha em perceber a relevância deste tipo de pesquisa advém da superestimação do poder de um bom argumento e da subestimação da influência dos fatores epistêmico-sociais que atuam sobre e condicionam a lógica. Um olhar sobre a história da filosofia deveria deixar patente que a elaboração de bons argumentos não garante a eficácia de uma argumentação. E isso não apenas porque mecanismos desonestos e interesses de toda ordem podem deturpar a dinâmica argumentativa, mas também porque a própria

percepção do que é um bom argumento é limitada pelo pano de fundo intelectual da época.

No contexto pós-Reforma Protestante, por exemplo, acentuou-se entre os filósofos europeus o interesse na defesa da tolerância religiosa, e os textos produzidos na época dão testemunho da superioridade de seus argumentos frente à tradição consolidada de obrigar os súditos de cada país a adotar a religião do rei. Contudo, essa superioridade argumentativa não impediu que a Europa produzisse durante um século e meio diversas guerras religiosas, que exauriram as forças dos países, fazendo-os adotar certo grau de tolerância, mais porque não tinham escolha do que por terem concluído que era a decisão mais sábia. Certamente havia interesses políticos fortíssimos prejudicando a consideração séria dos argumentos pró tolerância, mas também havia certa incapacidade por parte das pessoas de perceber a força dos argumentos, tamanha era a discrepância entre as premissas usadas por filósofos como John Locke e os valores enraizados numa tradição de séculos, como o exclusivismo, próprio da cosmovisão cristã. Dentre os pensamentos que ocorriam naquelas cabeças, provavelmente se encontravam estes: “Como é possível as pessoas escolherem sua própria religião? Só existe uma certa e a Igreja aponta qual é. Além disso, o discernimento das pessoas está comprometido pelo pecado. E como as pessoas poderiam escolher uma religião diferente da do rei? Isso seria admitir ou que o rei pode estar errado ou que as pessoas sigam pelo caminho errado, e essas duas coisas são inaceitáveis”.

Quando se trata de argumentação, antes mesmo de ela iniciar já há um cenário montado e algum esboço de roteiro que se espera ser seguido. Se as partes não questionam esse aparato prévio, subentende-se que concordam com ele. Isso pode não fazer diferença em alguns casos, mas às vezes essa aceitação tácita é desvantajosa para uma das partes. Isso acontece de modo evidente quando uma das partes detém hegemonia no meio em que a discussão está ocorrendo: se contestar uma tese hegemônica já é difícil, fazer isso sem uma estratégia que leve em conta todo o aparato prévio é uma tarefa infrutífera. Pois ser uma tese hegemônica significa ter o aparato prévio a seu lado. Mais do que isso, pode significar que esse aparato foi fabricado sob medida pelos adeptos da tese hegemônica. Na prática, isso implica que as regras e os recursos permitidos em uma argumentação que se dê de acordo com os moldes da tese hegemônica por definição não permitirão que ela seja verdadeiramente contestada. Se se quiser contestá-la de fato, é preciso fazer isso desde o princípio e a partir de outra perspectiva. Esse é o desafio da crença teísta com relação ao naturalismo.

O debate sobre a existência de Deus não se dá em igualdade de condições. Rigorosamente falando, o breve resgate histórico feito nos capítulos 4 e 5 mostra que nunca esteve. Na Antiguidade e na Idade Média pode-se falar em hegemonia do teísmo, e a partir da modernidade até os dias de hoje tem-se a hegemonia do naturalismo, pelo menos no campo acadêmico. O naturalismo é a tese metafísica que mais diretamente rivaliza com o teísmo. A expressão mais clara dessa rivalidade, do ponto de vista argumentativo, é a objeção evidencialista à crença teísta, a demanda por argumentos que a fundamentem sob pena de o teísta ser considerado irracional.

A objeção evidencialista faz parte do aparato prévio fabricado desde a modernidade para reger o funcionamento da argumentação sobre Deus. Em terreno crescentemente desfavorável para as ideias religiosas, alguns teólogos e filósofos cristãos aceitaram o desafio, e a teologia natural ganhou a função de produtora de argumentos capazes de estabelecer a racionalidade do cristão. Assim, os teístas se renderam à hegemonia do naturalismo e aceitaram jogar o jogo da argumentação segundo as regras do adversário, assumindo uma posição que se revelaria flagrantemente desvantajosa. Não que os teístas tivessem perdido a capacidade de produzir bons argumentos, mas com a nova cosmovisão hegemônica veio junto um novo padrão de argumentação, o qual já de partida classificava o pensamento e temas religiosos como artigos de um estágio primitivo da inteligência humana.

A objeção evidencialista à crença teísta está atrelada à atribuição do ônus da prova ao teísta. E, como o nome sugere, quem tem o ônus da prova tem mais trabalho, pois se presume que a outra parte goza de alguma condição epistêmica privilegiada que a isenta da tarefa de atacar e lhe concede a posição mais confortável de se defender. Diante disso, se o padrão de argumentação determina que argumentos serão considerados bons e se o ônus da prova já é indicativo de uma posição desvantajosa, como negar a importância de analisar a fundo o cenário em que se dá a argumentação e o aparato fornecido pronto para confirmar se a sua suposta posição realmente é a que lhe cabe? A única motivação razoável para não realizar essa análise é se a sua posição for claramente vantajosa, ou seja, se ela for a hegemônica.

Contudo, se a sua posição se revelar anti-hegemônica, o primeiro passo é questionar se a hegemonia da tese contrária é legítima, isto é, se ela é fundamentada em bons argumentos (mesmo que seja segundo o padrão de argumentação dela própria) ou se ela é do tipo que não precisa de argumentos para ser fundamentada. Se a resposta for afirmativa, isso significa que a sua posição é realmente fraca e há poucas chances de

sucesso para a sua defesa. Porém, se a resposta for negativa, então provavelmente a melhor estratégia para a defesa de sua tese é negar a posição desvantajosa que quiseram lhe impor, e não meramente aceitá-la, se esforçando por atender aos requisitos da posição adversária. Sendo assim, a análise prévia dos fatores que envolvem uma argumentação, do tipo que será feita aqui, é tão ou mais importante que a argumentação propriamente dita, principalmente se se trata da defesa de uma tese anti-hegemônica, como é o caso do teísmo no círculo acadêmico contemporâneo.

No capítulo 1, apresentam-se, sob o título “Pensar sobre Deus”, diferentes respostas à pergunta sobre como ou por que o ser humano vem a pensar sobre Deus. Xenófanos, Sigmund Freud e Ludwig Feuerbach são apresentados como exemplos de filósofos que interpretaram o pensamento sobre Deus como uma espécie de projeção de ideais humanos em um ente supostamente independente e superior ao ser humano. No caso de Xenófanos, essa opinião é desvinculada do ateísmo, representando apenas uma crítica às concepções que os seres humanos elaboram sobre Deus. Quanto a Freud e Feuerbach, o ateísmo é a base de suas abordagens. Curiosamente, Freud atribui a formação da crença em Deus a uma espécie de faculdade, algo como um mecanismo de realização de desejos, que produziria tal tipo de crença, dentre outros motivos, para aliviar as tensões causadas pelas adversidades da natureza.

A ideia de uma faculdade responsável por produzir a crença em Deus tem precedentes na filosofia. Platão, por exemplo, apesar de não defender expressamente a existência de uma tal faculdade, deixa margem para interpretações nesse sentido, e os filósofos neoplatônicos não hesitaram em caminhar nessa direção. Aristóteles tem sua divisão do intelecto em passivo e ativo, considerando este a parte da alma que é imortal e mais próxima do divino. Ele fala de “honrar os deuses” como algo sobre o que não cabe argumentação, mas também é autor de argumentos “demonstrativos” para a existência do motor imóvel.

A proposta de Plantinga é bem mais explícita quanto à tese da basilaridade da crença em Deus e suas consequências, bem como seu comprometimento com princípios teológicos cristãos. Plantinga também acredita que a crença em Deus é formada por uma faculdade, mas, diferentemente de Freud, que atribui essa formação a uma espécie de disfunção, ele defende a possibilidade de ela ser formada por uma faculdade projetada especialmente para isso, o *sensus divinitatis* (sentido da divindade), que gera a crença teísta quando funciona apropriadamente. Contudo, o pecado faz com que ela não funcione apropriadamente, e por isso a crença em Deus é inexistente em alguns e imperfeita nos

demais. Assim, chegar ao conhecimento de Deus não é uma questão de argumentação, e sim de purificação do pecado. Apesar disso, Plantinga acredita que a argumentação pode ser útil para aumentar a garantia da crença teísta para o crente e predispor os descrentes a reconsiderarem sua posição. Nesse sentido, algumas reflexões serão feitas sobre o processo de argumentar a favor de crenças básicas.

No capítulo 2, faz-se uma ressalva fundamental para a basilaridade da crença em Deus, a de que é preciso contextualização para avaliar seu poder explanatório. O processo de formação de crenças básicas está vinculado umbilicalmente com a experiência. Se uma crença não precisa de argumentos que a justifiquem, é porque, de algum modo, algum tipo de experiência lhe concede essa “justificação” diretamente. Entre os sistemas religiosos, há aqueles que dão ênfase à experiência e há aqueles que enfatizam a crença. As religiões dos povos tradicionais, por isso chamadas “religiões tradicionais”, costumam ser do primeiro tipo. As religiões mais disseminadas na civilização, que possuem fonte escrita e por isso são chamadas “religiões de livro”, são mais inclinadas ao segundo tipo. O cristianismo, a maior das religiões de livro, enfatiza a crença mais do que a experiência. Na prática, isso implica que seus adeptos são ensinados a acreditar tão logo entram em contato com o culto, e são estimulados a acreditar cada vez mais mediante um sólido sistema de doutrinação. Em outras palavras, os cristãos são ensinados a acreditar em Deus. E uma crença ensinada pode ser básica, mas não apropriadamente básica. Pelo menos, não nos moldes e no nível em que Plantinga gostaria. Sendo assim, invocar a basilaridade de crenças para defender a garantia da crença em Deus é pouco efetivo no contexto de religiões de livro, pois por mais que seja possível a crença ser gerada por um *sensus divinitatis*, permanecerá mais provável ela ter sido gerada pela doutrinação.

No capítulo 3, entra-se no tema da argumentação sobre Deus e o ônus da prova. Um tópico importante de esclarecer para o bom entendimento desse tema é a diferença entre argumentação filosófica e os demais tipos de argumentação. A religião e a filosofia, por exemplo, atendem ao anseio humano de explicação última da realidade. Especula-se nas religiões sobre a origem do mundo, da vida e do ser humano e a relação deste com o transcendente. Especula-se na filosofia sobre essas e muitas outras coisas. As religiões oferecem narrativas de onde são retiradas as premissas para as explicações religiosas. É possível dizer que tais explicações, na medida em que extrapolam as narrativas e ensejam a reflexão, constituem uma das instâncias da filosofia da religião. Alguns diriam que as reflexões baseadas nessas narrativas não estão no campo da filosofia, e sim no da teologia, posto que presumem a verdade das narrativas como ponto de partida e à filosofia estaria

vedada tal presunção. Entrar nessa discussão, porém, pode engendrar uma luta de mil anos: por um lado, deve-se perguntar quem decide e como se decide de que tipo de presunções as argumentações filosóficas podem partir, já que é ingênuo defender que elas não partem de presunção alguma. Por outro lado, insistir na legitimidade de elas partirem da verdade das narrativas religiosas equivale a defender que toda teologia é filosofia, apesar de nem toda filosofia ser teologia, pois dificilmente se pode apontar outra razão para considerar a teologia como distinta da filosofia que não esteja vinculada ao tipo de presunções de que partem.

E aqui tem-se um indício do critério adotado nesta investigação para diferenciar argumentação teológica de argumentação filosófica. Mais especificamente, trabalha-se com a abordagem de Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, que definem argumentação filosófica como aquela que se dirige ao auditório universal, e que, por isso, só parte de presunções aceitas por esse auditório. Argumentações teológicas seriam instâncias de argumentações particulares, assim chamadas por se dirigirem a auditórios particulares e por poderem partir de presunções aceitas apenas por estes. Quem se dirige ao auditório universal pretende convencer, estabelecer a verdade ou o acordo perpétuo. Quem se dirige a um auditório particular pretende persuadir, conseguir a adesão para uma ação ou decisão pontual. Assim, a filosofia se distinguiria dos demais tipos de argumentação por buscar a verdade e usar pressupostos aceitos pelo auditório universal.

É fazendo uso desse critério que se defenderá que a noção de ônus da prova não se aplica a argumentações filosóficas, como é o caso do debate sobre a existência de Deus. Ela só é realmente eficaz no contexto jurídico devido às particularidades que o caracterizam. Apesar disso, é possível fazer uso dessa noção e tentar emular seus efeitos em debates filosóficos, contanto que as partes concordem entre si e com a ciência de que se trata de uma manobra artificial, não forçosa. Rigorosamente falando, porém, o debate sobre a existência de Deus é uma argumentação sem ônus.

No capítulo 4, entra-se na questão de por que é frequentemente dito que o teísta tem o ônus da prova. Permanece-se nesse tema porque a teoria da argumentação também estuda sobre como as pessoas argumentam, não apenas sobre como elas deveriam argumentar. Assim, apesar de ter sido defendido que o debate sobre a existência de Deus não comporta ônus da prova, prevalece o fato de que muitas pessoas pensam e agem como se houvesse tal ônus, e importa investigar o motivo. E esse motivo é encontrado na hegemonia de crenças. A hegemonia de determinada crença causa a impressão de que

qualquer um que a conteste tem o ônus da prova. O caminho aparentemente mais apropriado para examinar esse assunto é o da história das ideias.

Na Idade Média, o teísmo era hegemônico e sobre o descrente recaía uma pressão similar à que o teísta enfrenta hoje no campo acadêmico. No embate entre fé e razão. Agostinho inaugurou o lema “crer para compreender”, dando óbvia preeminência à fé, mas também claramente elevando o grau de importância da razão e dos argumentos que ela produz sobre os assuntos da fé. Tais argumentos, contudo, jamais foram entendidos como necessários para a justificação do crente, mas apenas como suporte para a fé. E ao descrente que demandava provas era reservado um tratamento pouco respeitoso, sendo “insensato” o adjetivo mais comumente usado para designá-lo. Essa orientação também está presente em Anselmo e Tomás de Aquino, para citar os autores que foram abordados na tese.

No capítulo 5, adentra-se a modernidade para entender a mudança de percepção que ocasionou o enfraquecimento do teísmo no campo acadêmico e a ascensão do naturalismo, ou seja, o processo de inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. Os três autores principais abordados são René Descartes, Francis Bacon e John Locke. Será mostrado que esses autores não questionaram a hegemonia do teísmo, mas contribuíram para a perda de preeminência da fé nos temas religiosos e subsequente preeminência da razão. Essa mudança foi fundamental para a inversão do ônus da prova. Não que houvesse uma conexão necessária entre preeminência da fé e hegemonia do teísmo, mas trata-se da percepção das pessoas sobre esse suposto ônus. Outros fatores associados com o florescer do Iluminismo contribuíram para a mudança de percepção. Assim, saiu-se de uma hegemonia ilegítima, a do teísmo, para outra hegemonia ilegítima, a do naturalismo, pois os céticos, ateus e críticos da religião em geral não refutaram os argumentos teístas nem estabeleceram a inexistência de Deus, apenas assumiram outra perspectiva, uma perspectiva secular.

No capítulo 6, faz-se uma conexão entre a basilaridade da crença em Deus e o ônus da prova, e se apresenta uma estratégia de defesa do teísmo estruturada em três frentes. A basilaridade da crença em Deus tem o potencial de inverter o ônus da prova nos casos em que ele vem atrelado à objeção evidencialista. Ou seja, em cenários em que o teísta é acusado de ser irracional a menos que satisfaça o ônus da prova que supostamente recai sobre ele, a defesa de que sua crença é apropriadamente básica pode inverter esse ônus, demandando do crítico que ele prove que Deus não existe. Isso coloca o teísta na posição defensiva.

Mas uma defesa efetiva do teísmo não pode parar por aí. É possível estabelecer três frentes em que essa defesa tem acontecido, apesar de isso aparentemente não estar claro para os envolvidos. A primeira frente é o próprio debate sobre a existência de Deus, e nela tenta-se argumentar utilizando pressupostos que sejam aceitos pelos críticos do teísmo. A segunda frente consiste no fortalecimento ou refinamento da posição teísta, a defesa de sua coerência e depuramento dos particularismos que inviabilizam o debate público; a epistemologia reformada é o melhor exemplo dessa frente. A terceira frente consiste na defesa do teísmo como melhor alternativa metafísica frente às teorias adversárias, em especial o naturalismo; na prática, trata-se de defender os pressupostos teístas no debate público, ou seja, ir um passo além da defesa da coerência do teísmo e propor que o teísmo é uma alternativa epistemicamente melhor. A terceira frente seria a principal, pois dela dependeria o sucesso das outras duas.

Por fim, cumpre reforçar, caso não tenha ficado claro o bastante, que nesta tese não se adota uma atitude pretensamente neutra. Ela não propõe fazer uma análise “imparcial” da argumentação sobre Deus. Ela investiga principalmente os recursos para a defesa do teísmo tendo em vista a hegemonia do naturalismo. Não seria possível ao autor proceder de outra forma, pois se ele defende que existe uma tese hegemônica, segue-se que ele entende que qualquer análise que se dê sob ela estará contaminada por ela. A maneira mais honesta de iniciar a investigação, portanto, é enunciando a sua posição, tal como foi feito desde o título da tese. Além disso, por pretender avaliar a argumentação sobre Deus em suas variadas instâncias, as definições adotadas para os principais termos não poderiam ser rígidas, posto que a escolha por uma definição rígida já implicaria no enquadramento da avaliação dentro de uma perspectiva particular do objeto avaliado (a argumentação sobre Deus). Por isso, as definições adotadas foram simples, o que proporcionou a devida flexibilidade para o objetivo assumido.

## 1. Pensar sobre Deus

O debate sobre a existência de Deus atravessa os séculos com incrível capacidade de renovação. Velhos argumentos de ambos os lados vêm ganhando novas versões que buscam atender aos padrões de argumentação de cada tempo. Junto com a mudança de padrões mudam também as lentes por meio das quais é avaliada a força dos argumentos. Até mesmo a adoção de um viés mais combativo ou mais defensivo é determinada por quão favorável é o cenário para um lado ou outro. Dentre os fatores que podem explicar a mudança nos padrões de argumentação e nas “medidas” de força de argumentos, talvez o que mais se destaca é a hegemonia epistêmica, que, basicamente, é a hegemonia de que determinada crença goza no quadro epistemológico em que o debate sobre ela se desenrola.

Se uma tese tem ampla aceitação por parte dos interessados no debate sobre ela, seus defensores se encontram em uma posição confortável e têm margem para ensaiar ataques mais severos a seus adversários. Se, por outro lado, a tese é contra-hegemônica, a prioridade estratégica é defendê-la dos ataques, o que acaba deixando estreita a margem para a ofensiva.

No debate sobre a existência de Deus, o papel da hegemonia epistêmica é bastante claro. Ao longo da maior parte da história desse debate, a hegemonia esteve ao lado da crença teísta, e as pessoas com prestígio intelectual aderiam com bastante naturalidade a ela, devotando desprezo em igual proporção aos seus (ao que parece) poucos contestadores. Atualmente, nota-se uma situação inversa nos círculos acadêmicos, em que o ceticismo ganhou ares de virtude epistêmica e as crenças religiosas são em grande medida tratadas com desdém.

Nesta investigação será feita uma análise da defesa do teísmo em seus procedimentos argumentativos, atentando-se para o papel da hegemonia epistêmica na atribuição do ônus da prova e para a hipótese de que a crença em Deus não surge no ser humano por meio de argumentos e não precisa deles para ser considerada racional. Esse último ponto, crucial para o assunto em questão, irá permear toda a investigação e, por isso, é um bom ponto de partida tentar responder às questões: Como é possível um debate sobre a existência de Deus? Ou, mais fundamentalmente, seria o ser humano realmente capaz de pensar acerca de Deus? E, em caso afirmativo, seria necessário argumentar para provar sua existência?

### 1.1. Deus: realidade ou ficção?

A questão da possibilidade de pensar sobre Deus é antiga, presente mesmo entre os primeiros filósofos gregos. Um famoso fragmento de Xenófanés é uma boa ilustração desse fato:

[...] se mãos tivessem os bois, os cavalos e os leões e pudessem com as mãos desenhar e criar obras como os homens, os cavalos semelhantes aos cavalos, os bois semelhantes aos bois, desenhariam as formas dos deuses e os corpos fariam tais quais eles próprios têm. (Xenófanés 1978: 64)

O filósofo denuncia que o pensamento dos seres humanos acerca dos deuses é condicionado por sua própria visão de mundo e pela autoimagem que concebem de si, de onde ele deduz que, ao pensarem sobre os deuses, eles estão pensando sobre si mesmos. Raciocínio similar pode ser encontrado em autores contemporâneos, como Ludwig Feuerbach e Sigmund Freud. Feuerbach defendeu a tese de que a essência da religião é a própria essência humana e que Deus nada mais seria que essa essência objetivada, de modo a permitir que o ser humano tome consciência dela, ou seja, consciência de si. “Tal como [o homem] pensa, tal como sente, assim é o seu Deus” (Feuerbach 1841: 22). Freud acreditava que o pensar humano naturalmente se projeta em tudo ao seu redor e por isso humaniza a natureza, endeusando-a. Tratar-se-ia de algo natural, mas que também atenderia à necessidade humana de atenuar os temores em relação à natureza: “As ideias religiosas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade” (Freud 1927: 107).

Teses desse gênero pretendem revelar as reais motivações por detrás do fenômeno religioso e os seus verdadeiros e humanos fundamentos. Nada de sobrenatural entra em tais abordagens e boa parte de seu conteúdo consiste justamente em tentar explicar o supostamente sobrenatural em termos naturais. Do ponto de vista argumentativo, essa negação do sobrenatural é apenas um pressuposto: seus porta-vozes não apresentam nenhum argumento que tenha como conclusão a tese de que Deus não existe, ou de que alma ou vida após a morte não existem. São filhos legítimos da modernidade e, por isso, consideram o materialismo a única visão de mundo racionalmente aceitável e veem o ceticismo como uma virtude epistêmica imprescindível para qualquer um nos dias de hoje. Sendo assim, tomam como dado que Deus não existe, nem os demais objetos das ideias religiosas; uma vez que muitas pessoas acreditam nessas coisas, são obrigados a

reconhecer o forte apelo que essas ideias têm nos seres humanos, em especial no seu aspecto emocional; uma vez que estão certos de que essas pessoas estão enganadas quanto à verdade do conteúdo dessas ideias, concluem que a adesão a elas só pode se dever a alguma espécie de disfunção cognitiva ou autoengano, em conjunto com a doutrinação constante imposta pela tradição.

O pano de fundo intelectual contemporâneo, em especial o acadêmico, é bastante favorável a esse tipo de abordagem do fenômeno religioso.<sup>1</sup> Esse fato revela um elemento crucial em todos os processos argumentativos: um contexto favorável ao seu argumento aumenta sua eficácia. Ao que parece, há uma tendência conservadora em termos argumentativos que faz com que os seres humanos adiram com mais facilidade a uma crença consonante com as outras crenças que já gozam de sua adesão, bem como apresentem resistência em abrir mão de suas velhas conhecidas crenças em favor de qualquer tese inovadora. Talvez isso explique o fato de as grandes massas se mostrarem ainda profundamente religiosas, a despeito do secularismo e ceticismo que nascem e se disseminam nas universidades. Certamente, os críticos da religião interpretam essa discrepância como a manifestação do poder do conhecimento produzido por pesquisas sérias, conhecimento esse capaz de libertar as pessoas das amarras da cultura religiosa. Com essa premissa básica, é de se esperar que cheguem à conclusão de que à medida que a ciência ganhe espaço em todas as camadas sociais, a religião perca força e acabe por desaparecer.

Contudo, esse tipo de interpretação não constitui realmente uma crítica da religião, como muitos tendem a pensar, sendo antes uma tentativa de diagnóstico da realidade presente e futura dado o pretense fato de que Deus não existe. Feuerbach anuncia no prefácio do seu livro, *A essência do cristianismo* (1841: 5), que irá demonstrar sua tese de que a essência da religião é na verdade a essência humana, ou “que o segredo da teologia é a antropologia”, e logo no início da conclusão do livro ele assegura ter realizado esse intento. Na verdade, porém, todo o seu *modus operandi* no livro pode ser resumido em tomar certas passagens da Bíblia e de teólogos católicos medievais e interpretá-las de modo a mostrar que elas podem ser entendidas em termos exclusivamente humanos,

---

<sup>1</sup> A pesquisa realizada por David Bourget e David Chalmers entre filósofos de língua inglesa e que publicam em língua inglesa, em todo o mundo, aponta o percentual de 50,2% para naturalistas, 31,1% para não naturalistas e 19,1% para “outras posições”. Além disso, e talvez mais relevante para o tópico desta investigação, foi apontado o percentual de 66,9% de ateus, 18,9% de teístas e 14% de “outras posições” (dentre as quais a posição majoritária é de agnósticos, com 23%). O artigo ainda não foi publicado, mas foi disponibilizado pelos autores em versão preliminar em: <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>.

dispensando assim seu teor sobrenatural. Ora, mostrar que um texto pode ter mais de um significado não diz nada sobre qual deles é o correto. Muitas vezes, diferentes interpretações de um mesmo texto são todas cabíveis e não demandam uma escolha por parte de quem avalia o texto. Se Feuerbach queria realmente desbancar o possível conteúdo sobrenatural das referidas passagens, teria sido necessário estabelecer um critério que justificasse a adesão a suas próprias interpretações. Nada próximo disso foi apresentado. O que se pode inferir desse silêncio em um ponto tão delicado é que ele não julgou necessário enunciar o critério que talvez lhe soasse óbvio, a saber: se é possível explicar algo em termos naturais, não há necessidade de levar em conta possíveis explicações sobrenaturais.

Freud, mais consciente dos pressupostos de sua argumentação e, talvez por isso, mais moderado em suas considerações, reconhece, em *O futuro de uma ilusão* (1927: 108), que o valor de verdade das doutrinas religiosas não está estabelecido: “assim como não podem ser provadas, também não podem ser refutadas”. Ele acrescenta que do fato de não haver provas contra tais doutrinas não se segue que se está autorizado a aderir a elas: “Ignorância é ignorância: nenhum direito a acreditar em algo pode ser derivado dela” (Freud 1927: 109). Contudo, a observância estrita desse princípio deveria levar à conclusão de que a crença na falsidade dessas doutrinas estaria igualmente vetada, pois o pensamento que condena os argumentos a partir da ignorância prescreve forçosamente uma espécie de agnosticismo nas matérias desses argumentos, a famosa suspensão do juízo. Porém, ele se limita a dizer que avaliar o valor de verdade das doutrinas religiosas não está entre seus objetivos, e que lhe basta reconhecê-las, em sua natureza psicológica, como ilusões, ou seja, crenças que têm como motivação única ou proeminente a realização de desejos e que levam seu portador a desprezar suas relações com a realidade. A pergunta a ser feita neste ponto é: seria realmente possível se abster de afirmar a falsidade das crenças religiosas e ao mesmo tempo classificá-las com grande nível de segurança como ilusões?

Essa questão foi avaliada indiretamente por Alvin Plantinga em *Crença Cristã Avalizada* (2018: 91ss), e sua resposta é negativa. A avaliação de Plantinga se concentra em uma crença religiosa específica, talvez a mais importante, a crença na existência de Deus; e sua preocupação é em responder, não se tal crença é uma ilusão, mas se ela é garantida (ou “avalizada”, como acabou sendo traduzido para o português o termo *warranted* na edição usada aqui como referência). Naturalmente, tendo sucesso em

defender a garantia da crença, derruba-se o ataque freudiano de que ela não passa de ilusão.

## 1.2. Racionalidade da crença teísta

Plantinga estabelece uma diferença entre dois tipos de objeção à crença em Deus. As objeções que atacam diretamente a tese da existência de Deus ele chama de objeções *de facto*, e aquelas que, supostamente sem entrar no mérito de sua existência, questionam o direito do crente de acreditar em Deus são denominadas objeções *de jure*. A discussão sobre a crença em Deus, portanto, constitui-se de argumentos *de facto* e de argumentos *de jure*. Os argumentos *de facto* produzem o debate sobre a existência de Deus, enquadrando-se primordialmente dentro do campo da metafísica. Os argumentos *de jure* tratam do estatuto epistêmico da crença em Deus e se enquadram dentro da epistemologia da religião.

Segundo Plantinga, as objeções *de jure*, como as de Freud e Feuerbach,<sup>2</sup> não são independentes das objeções *de facto*; em outras palavras, as afirmações de que a crença em Deus é ilegítima, produto de alguma disfunção cognitiva, uma ilusão, um autoengano e outras acusações desse porte, na verdade já pressupõem a falsidade da crença, já partem do pressuposto de que Deus não existe. Isso porque, dada a existência de Deus, é provável que acreditar nele seja uma atitude epistêmica garantida e, portanto, racional. Pelo menos, de acordo com o modelo epistemológico que Plantinga formulou, essa probabilidade seria o caso.

Esse modelo parte da cosmovisão teísta cristã e, em uma primeira aproximação, pode ser resumido da seguinte forma: se Deus existe e é criador do mundo e do ser humano, é de se esperar que ele tenha projetado este com a capacidade de conhecer a ele, seu criador, e que tenha projetado o mundo de modo a este ser favorável aos objetivos divinos com respeito ao ser humano, incluindo-se aí os objetivos epistemológicos, que têm como norte principal alcançar a verdade. Assim, para uma crença ter garantia, é preciso apenas que tudo se dê de acordo com o projeto divino: as faculdades cognitivas devem estar funcionando de acordo com esse projeto e o ambiente no qual essas faculdades atuam deve ser favorável a seu funcionamento. A eficácia do projeto seria assegurada por sua origem, o próprio Deus. Tudo isso dado, as criaturas de Deus seriam

---

<sup>2</sup> Plantinga se ocupa especificamente das objeções de Freud e Marx, mas como as manifestações de Marx sobre religião são poucas e não parecem conceder a devida importância ao tema, optou-se neste trabalho pela abordagem de Feuerbach, muito mais extensa e interessada no assunto.

capazes de conhecer naturalmente a verdade de todas as coisas, principalmente a verdade da existência de Deus. O modelo de Plantinga é construído de modo a atender os critérios para a garantia de crenças que ele próprio formulou, os quais serão abordados mais à frente.

O que explicaria, então, o fato de os seres humanos se mostrarem tão falhos em matéria de conhecimento da verdade? Eles tanto se enganam com frequência como muitas vezes enganam os outros, voluntária ou involuntariamente. Além disso, há muitos que não acreditam em Deus, e mesmo aqueles que acreditam não parecem conhecê-lo bem. Como foi possível surgir esse estado de coisas? E uma vez que ele surgiu, por que Deus não o remedia?

As respostas para essas questões devem muito à ideia de livre-arbítrio. Naturalmente, não há respostas definitivas, e nem todas as respostas envolvem a noção de livre-arbítrio; então, seria mais prudente dizer que as respostas mais promissoras, no sentido de terem maior chance de obterem adesão das outras pessoas, são as que envolvem a noção de livre-arbítrio. O modelo epistemológico de Plantinga tenta não se comprometer com a ideia de livre-arbítrio, e com isso ele acaba não dizendo muito sobre as questões enumeradas acima. Porém, dando um pequeno passo para fora do modelo, pode-se esboçar uma resposta. O atual estado epistemológico de coisas veio a surgir e continua a existir pelo mesmo motivo: o livre-arbítrio do ser humano requer uma espécie de autolimitação do poder de Deus, o que explicaria por que Deus não atua em uma situação em que se esperaria que ele atuasse; fazendo uso de seu livre-arbítrio, o ser humano realizou ações que o desviaram do projeto divino original e comprometeram sua capacidade de conhecimento em geral e conhecimento de Deus em particular; tendo entrado nessa condição decaída, com o discernimento danificado, o ser humano continua a realizar ações que o afastam do projeto divino e não conseguiria sair desse ciclo de erros que geram mais erros sem o auxílio de Deus.

Aproximando-se novamente do modelo de Plantinga, tem-se que o auxílio divino veio por meio de um plano de salvação, que seria a adaptação do projeto original para as novas e desagradáveis circunstâncias, que é revelado aos seres humanos, em seus traços essenciais, nos escritos que formam a Bíblia, e que possibilita o conhecimento de Deus, a fé, na medida em que o ser humano se desvencilha dos seus erros, isto é, na medida em que é purificado do pecado.

Nesse cenário, a existência de Deus é capaz de tornar a crença nele garantida e racional para o crente e, com isso, não seria legítima a pretensão de Freud de afirmar a

natureza ilusória da crença em Deus (e demais crenças religiosas) ao mesmo tempo em que afirma não se comprometer com sua falsidade. De fato, a descrença em Deus é justamente o elemento indispensável para a defesa de que a crença teísta é uma ilusão, pois se ele admitisse seriamente a possibilidade da existência de Deus, teria que admitir seriamente a possibilidade de a crença teísta *não ser* uma ilusão. E o mesmo raciocínio se aplica a Feuerbach e às demais objeções *de jure* (Plantinga 2018: 206-14).

### 1.3. Crenças e pressupostos

Vê-se, assim, que os pressupostos fazem diferença na eficácia da argumentação. Suas conclusões em epistemologia são condicionadas pelos seus comprometimentos em metafísica. Se você já acredita que Deus existe, a crença na existência dele lhe soará racional e pacífica; se você acredita que Deus não existe, então verá problemas em outras pessoas acreditarem que ele existe. Isso parece simples, mas os críticos do teísmo parecem não aceitar esse estado de coisas. Nas objeções que levantam contra a crença teísta, eles reproduzem certo ideal epistemológico em que os raciocínios antecedem e fundamentam os comprometimentos metafísicos.

Nesse ideal, é realmente necessário que algumas crenças integrem o aparato cognitivo do sujeito de modo direto, sem se fundamentar em raciocínios, e sirvam de matéria-prima para a confecção de raciocínios que fundamentarão outras crenças, que, estas sim, precisariam desse tipo de fundamentação. As crenças do primeiro tipo costumam ser chamadas de *crenças básicas*, por serem a base que sustenta todas as demais crenças do sujeito. E a atividade de basear certa crença em outras crenças mais básicas é o que constitui um *argumento*. Para que as coisas se deem da maneira correta, caberia ao sujeito cuidar para tomar como básicas apenas as crenças que realmente são básicas e dar sua adesão apenas a elas ou àquelas que se baseiam nelas.

Tal ideal recebe o nome de *fundacionismo*. Como se pode presumir, essa denominação se deve à imagem do conjunto de crenças do sujeito como um edifício cognitivo, em que as crenças básicas desempenham o papel de fundações que mantêm de pé todas as outras crenças. Na tentativa de encontrar que critérios determinam se uma crença é básica ou não, Plantinga (1983: 39-63) identifica dois fortes candidatos, ou três, dependendo da interpretação do segundo. Primeiro, a *autoevidência*: proposições que, ao serem compreendidas, são automaticamente tidas como verdadeiras não são e não precisam ser resultado de raciocínios. Segundo, a *evidência aos sentidos*: crenças

resultantes da percepção direta também não passam por processo inferencial, sendo, por isso, básicas.

Um maior rigor ao considerar o segundo critério pode indicar a necessidade de reformulá-lo ou talvez indique a existência de um terceiro critério. Por mais que as crenças por percepção sejam formadas de maneira direta, é inegável que sua fonte, os sentidos, possui uma suscetibilidade considerável a enganos, donde se segue que a simples evidência aos sentidos pode não ser um critério seguro para permitir que uma crença faça parte das fundações do sistema cognitivo do sujeito. Daí surge o critério de *incorrigibilidade para o indivíduo*: proposições oriundas dos sentidos serão básicas se parecer ao sujeito que elas não podem mais ser corrigidas, ou seja, pode até ser que sejam crenças falsas, mas até onde ele consegue avaliar, é lícito considerá-las verdadeiras.

A adoção desses critérios como necessários e suficientes para estabelecer as fundações do edifício cognitivo do sujeito caracteriza o que Plantinga chamou de *fundacionismo clássico*. E sob a ótica do fundacionismo clássico, para a crença em Deus poder fazer parte legitimamente do edifício cognitivo de alguém, é preciso que ela seja, em última instância, baseada em crenças básicas, uma vez que ela não satisfaz os critérios que autorizariam o crente a considerá-la básica: a existência de Deus não é autoevidente, não é evidente aos sentidos e nem incorrigível para o indivíduo. Assim é formulada a *objeção evidencialista à crença teísta*: sustentar a crença em Deus será uma atitude irracional, a menos que se apresentem argumentos que a justifiquem.

O objetivo inicial de Plantinga em seus primeiros trabalhos em filosofia da religião era responder à objeção evidencialista à crença teísta. Em *God and Other Minds* (1967), ele defende a tese da paridade, que consistia na afirmação de que a crença em Deus é racional no mesmo sentido em que a crença em outras mentes o é, ou seja, de maneira direta, não-inferencial. Ainda assim, o pano de fundo dessa primeira abordagem de Plantinga era a aceitação tácita da objeção evidencialista, o que, nos trabalhos subsequentes, converteu-se na rejeição da mesma, a partir da constatação de que a demanda por evidências feita pelo crítico do teísmo partia de uma presunção acrítica da verdade do ateísmo.

A partir de então, os esforços de Plantinga foram no sentido de defender que a crença em Deus pode ser básica. Para tanto, ele aceita que os critérios do fundacionismo clássico para basilaridade de crenças são suficientes, mas nega que sejam necessários. Pois há crenças que são claramente básicas, mas não atendem aos tais critérios. A crença na existência de outras mentes, crenças de memória e crenças obtidas a partir do

testemunho, por exemplo, não são autoevidentes, nem evidentes aos sentidos, nem incorrigíveis para o indivíduo, mas são formadas de modo direto, sendo, portanto, básicas. Fazendo uso de critérios mais abrangentes, a crença em Deus poderia figurar entre as crenças básicas do sujeito.

A pedra fundamental da epistemologia proposta por Plantinga é a noção de *função própria*. A avaliação do estatuto de determinada crença deve ser feita tendo em vista a função da faculdade que a gerou. Isso é relevante porque nem toda crença parece ser formada com vistas à obtenção da verdade. Pacientes em estágio terminal podem sustentar crenças positivas acerca de suas chances de recuperação, embora os dados objetivos apontem o contrário, e nem por isso tais crenças seriam dignas de “condenação”, uma vez que seu papel pode ser o de simplesmente tranquilizar o sujeito, em vez de assegurar a verdade. Assim, a função própria de uma faculdade com respeito ao conhecimento deve ser avaliada conforme sua eficácia em alcançar a verdade, daí a necessidade de um plano de *design* pelo qual a faculdade tenha sido projetada com vistas a produzir crenças verdadeiras (Plantinga 1993: 4-11).

Ao funcionamento apropriado e plano de *design*, acrescentam-se o ambiente favorável para o qual as faculdades foram projetadas e a eficácia do plano. Isso porque o mero funcionamento apropriado das faculdades, mas em um ambiente geral inadequado (outro mundo, por exemplo) ou circunstâncias particulares desfavoráveis (pouca luz, por exemplo), não seria suficiente para garantir a crença produzida. Além disso, não basta que o plano de *design* seja direcionado para a verdade, é preciso que ele seja eficaz em produzir a verdade, ou seja, que ele produza mais crenças verdadeiras do que falsas. Essas quatro condições sendo satisfeitas, tem-se como resultado a garantia das crenças produzidas (Plantinga 1993: 11-20).

Perseguindo esses quatro critérios, Plantinga (2018: 186-97) formula o modelo Aquino/Calvino (A/C), que recebe esse nome por ter como núcleo uma ideia comum aos dois eminentes teólogos: a ideia de que é possível conhecer Deus de modo direto, sem necessidade de argumentos. Tal possibilidade se daria por meio de uma faculdade específica, uma espécie de *sensus divinitatis* (sentido da divindade), projetada por Deus para gerar no ser humano crenças verdadeiras sobre ele. Tomando a eficácia do projeto divino como certa, o funcionamento apropriado dessa faculdade em um ambiente favorável deveria produzir no ser humano crenças verdadeiras sobre Deus. E a produção dessas crenças se daria de maneira direta, elas seriam apropriadamente básicas.

O que interessa neste ponto é a tentativa de legitimação do uso da crença em Deus como pressuposto em argumentações. Ora, nem todos os pressupostos são crenças básicas, mas todas as crenças básicas podem ser usadas como pressupostos. Caso haja um argumento que fundamente determinada tese, não caberia chamar essa tese de pressuposto, uma vez que ela já estaria estabelecida pela via inferencial. Mas *seria possível uma crença ser básica e ao mesmo tempo passível de ser fundamentada por argumentos?* Ao que tudo indica, a resposta para essa pergunta é afirmativa.

Uma crença pode, sim, ser básica e passível de ser fundamentada em argumentos ao mesmo tempo. O que possibilita isso é o fato de a basilaridade de crenças ser condicionada às circunstâncias particulares em que se dá a formação das crenças, o que faz com que determinada crença possa ser básica para uma pessoa, sem o ser para outras. Crenças de memória são o caso mais claro desse fenômeno: todas as crenças de memória de um sujeito são básicas somente para ele, pois cada um tem acesso apenas a suas próprias lembranças, e quando as compartilha com terceiros já se trata de testemunho. No outro extremo pode-se colocar a crença na existência do mundo externo, que aparentemente é básica para todos os seres humanos, já que, independentemente de estar em pleno gozo de suas faculdades mentais ou não, ou ainda que seja muito cético, nas diversas ações e interações que o ser humano não pode evitar realizar, ele pressupõe que algo mais além dele existe. Entre esses dois extremos, há uma gama de tipos de crenças que são básicas para um menor ou maior número de pessoas, por diferentes motivos. Proposições simples da matemática são básicas para quase todos, mas não para quem nunca foi iniciado nos termos elementares que elas envolvem, tais como “soma” e “igualdade”.

Nesse sentido, se a crença em Deus for básica, qual seria a razão de ela o ser para certas pessoas e não para outras? A resposta de Plantinga (2018: 200-2) para essa pergunta já foi indicada anteriormente: valendo-se da tradição cristã, ele afirma que, devido ao pecado, o *sensus divinitatis* não funciona apropriadamente. Em consequência, o ambiente acaba se contaminando e tornando ainda mais difícil chegar ao conhecimento de Deus. Porém, na medida em que o ser humano se desvencilha do pecado e seu *sensus divinitatis* é desobstruído, ele é encaminhado progressivamente na direção desse conhecimento.

O fato de a crença teísta ser passível de ser fundamentada em argumentos significa que, em última instância, ela pode ser fundamentada em crenças básicas. E em uma argumentação não basta fundamentar uma tese em crenças básicas, é preciso buscar fundamentá-la em crenças que todos ou quase todos considerem básicas. Essa é a chave

da eficácia de uma argumentação. E o fato de uma crença *poder* ser fundamentada em argumentos não necessariamente a qualifica como não básica, pois o que caracteriza uma crença não básica é que ela *precisa* ser fundamentada em argumentos.

Se há pessoas que não satisfazem as condições para perceber que a crença em Deus é básica, pode-se apelar para crenças cuja basilaridade seja mais facilmente percebida, de modo a mostrar que a partir delas também se pode chegar à verdade da existência de Deus. Para esse fim, os critérios de basilaridade de crenças do fundacionismo clássico oferecem um bom indicador dessas crenças básicas mais gerais. É por isso que os chamados argumentos cosmológicos a favor da existência de Deus baseiam-se, em grande parte, em crenças evidentes aos sentidos. Os argumentos ontológicos, em crenças autoevidentes. E os argumentos teleológicos, em ambos os tipos. O fato de nenhum desses argumentos ser capaz de estabelecer a verdade da existência de Deus se deve a todos eles também lançarem mão de outras premissas que não gozam de ampla adesão.

#### 1.4. Pressupostos e conhecimento

O que foi até agora exposto sugere a possibilidade de a crença em Deus ser tomada como pressuposto em argumentações. Ela pode, por exemplo, junto com a crença de que os seres humanos são criaturas de Deus, embasar a crença de que as faculdades cognitivas humanas são confiáveis. As crenças básicas, na formulação de argumentos, tornam-se pressupostos. Assim, um pressuposto seria algo em que se acredita de maneira direta e que é usado para embasar outras crenças. Também pode acontecer de se assumirem como pressupostos crenças não básicas e não fundamentadas em outras crenças, mas nesse caso o termo “assunções” reflete melhor a situação: como você não considera as crenças que vão servir de ponto de partida na sua argumentação como básicas, mas deseja só verificar os resultados que se seguem delas, você pode apenas *assumi-las* como verdadeiras, sem se comprometer epistemicamente com elas. Depois de verificar os tais resultados, inclusive, você pode simplesmente abandoná-las. Por isso, embora os termos “assunção” e “pressuposto” frequentemente possam ser usados como sinônimos, parece pertinente e útil estabelecer como distinção entre ambos o fato de “pressuposto” indicar comprometimento epistêmico da parte de quem argumenta, enquanto “assunção” não indica tal comprometimento.

Contudo, já que se defende também a possibilidade do conhecimento da existência de Deus, cabe perguntar em que sentido haveria conhecimento de pressupostos. Alguns filósofos, encabeçados por Platão, defendem que só se pode considerar uma crença

conhecimento se não for possível levantar dúvidas sobre ela. Isso porque conhecimento verdadeiro seria completo em si e definitivo em seu objetivo de dar resposta a alguma questão. No caso de Platão, uma dada crença só poderia ser considerada conhecimento se fosse conhecimento das essências imutáveis, passíveis de serem alcançadas apenas com o uso da razão, por meio da filosofia e, especificamente, da dialética.

A dialética socrática seria um caminho até a verdade. Ela consiste na confrontação sistemática de ideias opostas, com vistas a desvendar qual delas é a verdadeira; confrontação que pode ser realizada por meio de um diálogo entre duas ou mais pessoas (a exemplo dos diálogos de Platão) ou até numa reflexão solitária, mas rigorosa, que pode ser considerada um diálogo consigo mesmo.

No livro VI d'A *República* (509d-511e), é apresentada uma explicação dos diferentes estágios da busca pelo conhecimento. No que viria a ser conhecida como alegoria da linha do conhecimento, a personagem Sócrates estabelece quatro fases da investigação da verdade: duas que se referem ao mundo visível e duas que têm como objeto o mundo inteligível.

No mundo visível, começa-se a conhecer as coisas por vias indiretas, como que por reflexos ou por ouvir dizer, sem acessar por conta própria ao conteúdo do que está sendo transmitido. Têm-se exemplos desse tipo de conhecimento nas narrações mitológicas que compõem o pano de fundo cultural do povo ou no modo como as crianças são iniciadas no aprendizado das coisas, tendo de confiar quase que inteiramente naquilo que os adultos lhes ensinam.

O segundo estágio se dá quando, percebendo-se a fragilidade de depender de terceiros para se chegar ao suposto conhecimento das coisas, começa-se a “olhar diretamente para elas”, entrando em interação com o mundo sensível de forma arrazoada e construindo suas próprias conclusões acerca dele. Em uma adaptação da tese platônica para os dias de hoje, trata-se do conhecimento produzido pelas ciências naturais. Àquela altura, contudo, essas ciências eram entendidas como eminentemente teóricas e não tinham, como se sabe, campos bem definidos. O que marca sua ligação com as ciências contemporâneas é o fato de partirem da investigação do mundo natural.

Atualmente, as ciências naturais fornecem o que se pode chamar de paradigma do conhecimento. Para Platão, porém, acima do conhecimento científico ainda haveria aqueles próprios do mundo inteligível, a saber, o conhecimento das matemáticas, em especial da geometria, e o conhecimento das essências. O conhecimento científico da natureza seria frágil por se ocupar apenas dos objetos do mundo sensível, e estes seriam

nada mais do que cópias imperfeitas das essências do mundo inteligível, donde viria o caráter mutável desse tipo de conhecimento.

O conhecimento das matemáticas constitui, assim, o terceiro estágio da linha do conhecimento de Platão. Segundo ele, nesse estágio o entendimento chega ao conhecimento das noções fundamentais da matemática, tais como a de par, ímpar, figura, ângulo, dentre outras. Tais noções, apesar de pertencerem à ordem do inteligível, não são capazes de levar aos primeiros princípios, tendo o matemático de pressupor estes para chegar a suas conclusões. Platão não exemplifica esse ponto, mas o caso seguinte pode servir de ilustração. “Par” é uma noção aplicável a números, e para um número possuir a qualidade de ser par é preciso que ele seja perfeitamente divisível por dois, ou seja, que o resto de sua divisão por dois seja igual a zero. A noção “par”, portanto, pressupõe a noção de divisão e, por conseguinte, a ideia de igualdade. A ideia de igualdade pode fazer parte do campo da matemática, mas é também, primordialmente, *noética*: para Platão, trata-se de uma essência. Tem-se, então, no conhecimento da matemática, um meio-termo entre o conhecimento científico, que Platão chama de opinião (uma vez que é alvo de controvérsia), e o conhecimento das essências.

O último estágio seria o campo de atuação por excelência da dialética. Nele, o filósofo, tendo sido experimentado nos objetos do mundo visível e nos conhecimentos acerca deles, usa-os como hipóteses na cadeia de raciocínios levada a efeito pela dialética. Essa cadeia, descartando sistematicamente as hipóteses examinadas e consideradas frágeis, levaria, enfim, aos princípios fundadores do conhecimento, onde não haveria nem necessidade nem espaço para hipóteses. Uma vez aí, o filósofo dialético pode tanto realizar raciocínios que prescindam completamente das coisas do mundo visível quanto fazer “o caminho de retorno” e ocupar-se novamente dos estágios inferiores do conhecimento, com a ressalva de que, desta vez, ele não pressupõe os princípios, mas os conhece. E só o conhecimento desse último estágio mereceria ser chamado “conhecimento”, posto que, tendo como objetos as essências imutáveis, ele também é imutável e inquestionável.

Platão acreditava que só a dialética poderia levar ao conhecimento dos pressupostos ou primeiros princípios. Não se trataria de uma demonstração para esses pressupostos, pois eles são, por definição, indemonstráveis. Seria um tipo especial de conhecimento. Como tentativa de esclarecer, na mesma passagem mencionada anteriormente, ele classifica a razão como os “olhos da alma”, aquilo com o que se pode ver as essências, que são o cerne dos pressupostos. Esse conhecimento similar a uma

visão seria diferente e superior ao conhecimento proporcionado pela visão comum e demais sentidos, e somente tendo posse dele seria possível conhecer verdadeiramente tudo aquilo que até então só se conhecia de maneira imperfeita.

Em *Sobre a Teologia de Platão*, o filósofo neoplatônico Proclo tenta sistematizar o pensamento de Platão sobre os chamados primeiros princípios, os quais, em última instância, dizem respeito ao conhecimento sobre os deuses. Segundo Proclo (2019: 43-50), há quatro maneiras distintas usadas por Platão para “ensinar os princípios divinos”: a inspirada, a dialética, a simbólica e a que se dá por meio de imagens. Teria sido por inspiração divina que Platão teve acesso ao Uno, “princípio ultra primeiro do Universo”, “superior ao Intelecto” e que “estava oculto em lugares inacessíveis” (Proclo 2019: 37). A função intelectual da alma seria capaz de captar as diferentes formas do Intelecto, entendido como princípio superior à alma e ordenador do universo, mas apenas a *flor do intelecto*, como os neoplatônicos chamavam a capacidade cognitiva suprarracional do ser humano, “nos permite entrar em relação direta com o divino e dele participar” (Proclo 2019: 38-9). O motivo dessa diferenciação seria que

[...] a pura existência dos deuses *ultrapassa* a região do ser e se define pela Unidade em si, que se encontra no conjunto do que existe. [...] se o divino pode ser conhecido de alguma maneira, ele será captado pela pura existência da alma e, mediante isso, será conhecido tanto quanto o pode ser. [...] é somente quando entra em si mesma que a alma tem a visão não somente de todo o resto, mas também de deus – porque é ao se inclinar na direção de sua própria unidade e do centro de sua vida como um todo, e é ao desembaraçar-se da multiplicidade e da diversidade das potências infinitamente variadas que ela contém que a alma se eleva até esse último *ponto de vista* sobre tudo o que existe. (Proclo 2019: 39, itálicos do original)

Mas Platão também ensina por meio de símbolos, a exemplo dos inúmeros mitos presentes em suas obras, e por meio de imagens, que, a julgar pela descrição que Proclo faz desse método, consiste em analogias, já que “todos esses ensinamentos, por causa da similitude das coisas daqui de baixo com os princípios divinos, nos mostram, sob a forma de imagens, as processões, as hierarquias e as operações demiúrgicas dos princípios do alto” (Proclo 2019: 45-6).

É a dialética, porém, que Proclo acredita ser o método por excelência de Platão para tratar de assuntos divinos. Pois seria o único método que “se pôs a estabelecer distinções corretas e formatar em boa ordem a processão ordenada de todas as classes

divinas e suas mútuas diferenças, as propriedades comuns a todas as ordens, e as que são particulares a cada um” (Proclo 2019: 47).

Proclo também chama a atenção para o que ele considera perigos dos métodos alusivos (simbólico e analógico), em especial os perigos da mitologia, que frequentemente representava os deuses em ações não condizentes com sua elevação. Segundo ele, Platão enfrentou esse problema de duas maneiras. Primeiro, depurando os mitos de suas partes impróprias: “Assim, todos os mitos de Platão zelam pela segurança do segredo da Verdade e até não deixam transparecer qualquer dissonância entre a aparência exterior e a *noção inata*, que é naturalmente anterior a todo ensinamento e a toda deformação sobre os deuses” (Proclo 2019: 48, *itálico acrescentado*). Segundo, separando as explicações naturais das explicações teológicas, não deixando que se misturassem nem que entrassem em conflito, pois “assim como o Divino Absoluto transcende a Natureza como um todo, penso que convém que o discurso teológico, ele também, permaneça completamente puro, isento de toda e qualquer consideração relativa à Natureza” (Proclo 2019: 49).

Nesse segundo ponto - a separação entre explicações naturais e explicações teológicas -, é possível apontar uma crítica antecipada à teologia natural e uma resposta antecipada a Feuerbach e Freud. A teologia natural, entendida como tentativa de alcançar o conhecimento sobre Deus partindo das coisas naturais, seria, para Platão, segundo Proclo, um desvirtuamento da teologia, pois ele considerava o conhecimento das coisas naturais um tipo inferior de conhecimento, ao qual o estudo das coisas divinas não deveria se submeter. Também por isso, interpretar os mitos e demais discursos simbólicos sobre os deuses de modo a naturalizá-los seria errar o alvo e não entender o objetivo dos métodos alusivos. O tempo de Platão também tinha seus Feuerbachs e Freuds, que acreditavam resolver a questão religiosa apontando as raízes naturais do suposto sobrenatural. Para muitos estoicos, como Perseu e Crisipo, os deuses eram antigos homens célebres que tinham sido divinizados pela tradição, pensamento desenvolvido depois pelo sofista Evêmero, cujo nome ficou intrinsecamente associado a essa teoria – evemerismo (Minois 1998: 37). Para Platão, contudo, os mitos tinham caráter pedagógico, serviam para transmitir ensinamentos e por isso era de pouca importância se seus conteúdos tinham respaldo ou não na natureza. E ao que tudo indica, era mais ou menos assim que os gregos em geral encaravam os mitos, sem se preocupar com sua correspondência com o mundo natural. É o que Paul Veyne explica em *Os gregos acreditavam em seus mitos?*:

[...] os que não eram pensadores vislumbravam, além do horizonte da memória coletiva, um mundo ainda mais bonito que os bons e velhos tempos, um mundo bonito demais para ser empírico; esse mundo mítico não era empírico: era nobre. Não que ele encarnasse ou simbolizasse “valores”: não se julgava que as gerações heroicas tivessem cultivado mais as virtudes que os homens contemporâneos, mas elas tinham mais “valor” que esses homens; um herói é mais do que um homem [...] (Veyne 1983: 38)

O que pensavam sobre o valor do herói certamente valia para os deuses. A superioridade do mundo mítico bastava para que os mitos fossem importantes enquanto ilustração desse mundo. Platão gostaria apenas que eles também servissem como modelo para a vida e por isso prescreveu abertamente que fosse eliminado dos mitos tudo que não condissesse com modelos edificantes. E nessa proposta de Platão há algo de inovador, pois seus antecessores consideravam que a fonte dos mitos era desconhecida, ou, pelo menos, que não era humana, podendo ser as musas ou o *logos*, por exemplo, e possuía uma autoridade misteriosa (Veyne 1983: 45-6); ao passo que na cidade ideal de Platão os mitos são invenções humanas, são “belas mentiras” criadas para educar.

Em outras palavras, Platão não coloca entre as tarefas da teologia aquela de provar a existência de Deus, muito menos a de prová-la por meio de argumentos que partem da natureza. Ele nega, portanto, a pertinência de uma teologia natural. Por outro lado, ao falar dos critérios de Platão para depuração dos mitos, Proclo salienta, na citação acima, que eles devem se adequar às noções inatas que temos dos deuses. E isso é repetido nesta passagem que pode ser considerada uma resposta direta a críticos da estirpe de Feuerbach e Freud:

Assim, se houvesse alguém que nos propusesse um tipo de explicação de ordem natural dos mitos de Platão, uma explicação voltada para o mundo aqui de baixo, diríamos que essa pessoa está completamente enganada a respeito do pensamento do filósofo, e que somente os discursos que visam ao mundo da existência divina, imaterial e apartada – os discursos que, a partir desse ponto de vista, compõem e interpretam os mitos de acordo com essas noções inatas que trazemos dentro de nós e que dizem respeito aos princípios divinos – somente eles, dentre todos os discursos, se apresentam como *interpretações* autênticas da Verdade que os mitos contêm. (Proclo 2019: 49-50, *itálico do original*)

A ideia de que existem “noções inatas que trazemos dentro de nós e que dizem respeito aos princípios divinos” aponta as limitações das críticas naturalistas aos mitos ou às ideias religiosas, a saber: a escolha de uma interpretação naturalista da religião deriva

do pressuposto de que seu conteúdo sobrenatural não pode ser verdadeiro; e a escolha das interpretações teológicas deriva do pressuposto de que existem noções inatas sobre os deuses que devem nortear a investigação. Na condição de pressupostos, esses elementos basilares são pré-argumentativos e, portanto, em boa medida arbitrários, não no sentido de serem escolhidos pelas pessoas, mas no sentido de as pessoas se afezarem a eles mesmo sem ter boas razões para isso. Por fim, vê-se que também para Platão e Proclo a crença em Deus tem algo de basilar, e talvez seja justamente por isso que a teologia platônica não se preocupa em provar a existência de Deus.

### 1.5. Conclusão

Este capítulo apresentou as abordagens de Freud e Feuerbach sobre o pensamento acerca de Deus, e a teoria epistemológica de Plantinga sobre a garantia da crença em Deus, que tem o potencial de anular os ataques daqueles dois autores. Fez-se um esboço de como a argumentação sobre a existência de Deus se encaixaria na cosmovisão cristã, mesmo considerando a possível basilaridade da crença teísta. Por fim, ao adentrar na discussão sobre basilaridade de crenças, resgatou-se a clássica alegoria da linha do conhecimento de Platão para tratar do modo como se daria o conhecimento de pressupostos.

Para Platão, esse tipo de conhecimento seria resultado de um processo reflexivo, fruto da dialética, um caminho que vai das opiniões para as bases que as fundamentam. O conhecimento dos pressupostos também não seria como o das conclusões de argumentos, que é obtido por meio de uma cadeia de raciocínios, e sim como uma visão da razão, uma espécie de percepção racional direta, que teria como marca a certeza própria das percepções. Para Plantinga, o processo que originaria a crença em Deus, por sua vez, não é reflexivo, e sim resultado da atuação de uma faculdade específica. O conhecimento de Deus se assemelharia a uma percepção, mas Plantinga não vai tão longe nesse ponto, resguardando-se de defender uma teoria da percepção de Deus.

A discussão apresentada indica duas formas possíveis de conceber o pensamento acerca de Deus. Uma delas é entendê-lo meramente como projeção de ideais humanos, mecanismo de realização de desejos, ilusão, autoengano. A outra consiste em entendê-lo como expressão de noções inatas, resultado da atividade de algum sentido da divindade, percepção livre de preconceitos dos primeiros princípios do pensamento, visão das essências. A primeira forma, como se pretendeu mostrar, falha por pressupor a inexistência de Deus. A segunda trabalha com a possibilidade real de Deus existir e de a

crença nele ser básica. Nesta investigação, seguir-se-á o rastro dessa possibilidade (a basilaridade da crença em Deus) para verificar que resultados ela pode trazer para a análise do debate sobre a existência de Deus e sobre a defesa do teísmo em geral.

Ainda que a crença em Deus seja básica, o fato de ela não o ser para todos é que torna possível o debate sobre a existência de Deus. Em outras palavras, a basilaridade da crença em Deus não impede que se argumente sobre ela. As abordagens de Plantinga e Platão parecem indicar, contudo, que a argumentação tem efeito moderado em comparação com a suposta percepção direta da verdade da existência de Deus. Se a argumentação sobre esse tema se faz necessária, ainda não é possível dizer no presente estágio desta investigação. Essa resposta surgirá com mais contundência no último capítulo, indicando a necessidade de argumentação por parte dos teístas ao menos em sentido defensivo, mas mantendo a linha de Plantinga de negação da necessidade de argumentos para a racionalidade da crença em Deus.

A existência de noções inatas sobre Deus não é capaz de tornar o conhecimento sobre Deus completo. Essas noções podem servir de guia na busca desse conhecimento, mas não revelam de uma vez por todas para a consciência humana tudo que se pode saber sobre a realidade divina. Isso significa que é possível ao ser humano aprender sobre Deus. No próximo capítulo, será feita uma análise desse processo de aprendizado.

## 2. Religiões tradicionais, religiões de livro e a faculdade de Deus

A explicação da crença em Deus pela atuação de uma faculdade projetada especificamente para isso é uma hipótese dentre outras. É a hipótese perseguida neste trabalho. O proponente dessa hipótese no campo da filosofia, Alvin Plantinga, tem em vista a racionalidade do crente. Se tal faculdade existir e os demais requisitos apresentados no capítulo anterior forem satisfeitos, o crente pode ser considerado racional ao acreditar em Deus, e é desnecessário apresentar argumentos.

Por outro lado, há uma vasta produção de argumentos, dentro do campo da teologia e da filosofia, não só sobre a existência de Deus, mas sobre os mais diversos assuntos concernentes às crenças religiosas. De inspiração cristã, a teoria de Plantinga dá preeminência à fé, adotando a visão calvinista de fé como uma espécie de conhecimento de Deus. Assim, a atuação do *sensus divinitatis* geraria a crença em Deus, e um grau elevado de garantia da crença em Deus poderia gerar a fé. A questão não é meramente de ordem genética, não se trata de apenas discutir a origem da crença em Deus, mas de estabelecer seus fundamentos, caso existam. Tendo esse objetivo em vista, a origem da crença em Deus importa porque a hipótese de uma faculdade própria para ela parece um caminho promissor para levar a esses fundamentos.

A atuação do *sensus divinitatis* se daria por meio de alguma experiência, não necessariamente uma experiência mística ou extática, mas ao menos alguma experiência religiosa profunda. Contudo, a religião cristã, quanto ao tópico da fé, fala principalmente de crença, não de experiência, e tem como prática consolidada o ensino e a disseminação de um conjunto fixo de crenças, que varia conforme o grupo, aderindo às quais uma pessoa pode ser considerada cristã.

Essa preeminência da fé direcionada a crenças unida à doutrinação sistemática dos adeptos é uma característica frequente das religiões de livro, religiões que possuem uma fonte escrita, considerada sagrada, dos princípios fundamentais do culto. Elas diferem do que Brian Hayden chamou de religiões tradicionais,<sup>3</sup> mais focadas na produção de experiências e não possuidoras de uma fonte escrita central e da conseqüente necessidade

---

<sup>3</sup> Essa denominação não é exata, dado que as chamadas religiões de livro também possuem tradições e podem ser classificadas como tradicionais em certo aspecto. Mas ela será mantida esclarecendo-se que o sentido que Hayden tem em vista é o de religiões pertencentes aos povos tradicionais (originários, nativos), em contraposição àquelas de sociedades mais complexas ou numerosas. As demais características que distinguem esses dois tipos de sistema religioso serão apresentadas neste capítulo.

de doutrinação. Neste capítulo, defende-se que a possível atuação de uma faculdade produtora de crenças sobre Deus, como o *sensus divinitatis*, na denominação de Plantinga, ou a *faculdade de Deus*, na denominação de Kelly Clark (2014: 128), precisa ser considerada de acordo com o tipo de sistema religioso em que se julga que ela ocorre, pelo menos para os fins em que essa atuação é invocada por esses autores, a saber, a racionalidade da crença em Deus.

Por isso, serão elencadas as principais diferenças entre esses dois tipos de religião, com vistas a mostrar a relevância dessa distinção para a possível atuação da faculdade de Deus. Antes, porém, algumas palavras serão ditas sobre a possibilidade de a construção dos discursos sobre Deus ser direcionada por ideias prévias sobre a divindade, ou noções inatas, como Epicuro as chama. Tais considerações também convergirão com a conclusão do capítulo.

### 2.1. Aprender sobre Deus

Retomando o fio da meada a partir do fragmento de Xenófanes, citado no capítulo anterior, cabe ressaltar que, apesar de ele convergir com Feuerbach e Freud no que diz respeito ao pensamento que humaniza Deus, ele se afasta deles no aspecto da descrença. Outros dois fragmentos seus colocam em melhor perspectiva sua concepção sobre esse assunto: “Um único deus, entre deuses e homens o maior, em nada no corpo semelhante aos mortais, nem no pensamento.” e “Não, de início, os deuses não desvendaram tudo aos mortais, mas, com o tempo, procurando, eles descobriram o melhor.” (Xenófanes 1978: 65). O primeiro fragmento, conquanto o seu contexto tenha se perdido, aponta para a total distinção entre o deus em questão e todos os mortais, com a indicação específica de que essa distinção também se aplica ao pensamento: os seres humanos não pensam como o deus. O segundo fragmento destaca a autonomia de pensamento dos seres humanos, que, não obstante terem aprendido alguma coisa dos deuses, aprenderam muitas outras por conta própria; revela também que a posição de Xenófanes não é ateuista, pois se ele acredita que os deuses podem ensinar algo aos humanos, segue-se que ele acredita que os deuses existem ou, pelo menos, que o que ele chama “único deus” existe.

Se o ser humano pode aprender por conta própria, cabe questionar se ele não poderia aprender algo sobre Deus. É bastante difundido o fato de que em quase todas as culturas do passado e do presente existe algum tipo de revelação por meio da qual Deus (ou os deuses) supostamente dá (dão) algo a conhecer de si. Nesse tipo de conhecimento de Deus, a crença na sua existência é dada previamente, e é por isso que as supostas

revelações que ele próprio faz de si não são vistas como problemáticas. Porém, aqueles que não compartilham da crença teísta acabam por ver tais revelações como vazias.

Os filósofos e teólogos do passado também pensaram sobre isso. No debate sobre a existência de Deus, argumentar a favor da crença teísta invariavelmente exige que o debatedor parta do ponto de vista daquele a quem ele quer convencer. Na Idade Média, a singularidade desse procedimento era tão clara aos filósofos de então que ele se enquadrava em um tipo particular de teologia, a teologia natural, que recebeu esse nome para se distinguir da teologia revelada e por pretender mostrar que a existência de Deus poderia ser conhecida também a partir de raciocínios baseados na observação da natureza (Mondin 1997: 24). Tomás de Aquino assim sintetizou a questão:

Existem, pois, duas classes de verdades sobre as coisas divinas inteligíveis, uma das quais a pesquisa da razão pode alcançar e outra que excede toda capacidade da razão humana. Uma e outra são propostas convenientemente por Deus ao homem como objetos de fé. (*Suma contra os gentios* I, 4: 41)

Sob o pano de fundo cristão, até hoje essa parece ser a maneira mais sóbria e inteligente de abordar o assunto. Com efeito, se Deus existe, é plausível que o modelo de Plantinga, ou algo similar a ele, seja verdadeiro. Nesse caso, a capacidade de conhecer do ser humano seria naturalmente direcionada para a verdade, embora em sua atual condição tal orientação possa estar desnaturada. Dada a referida orientação, tem-se o porquê de o ser humano ser capaz de conhecer muitas coisas “por conta própria”, inclusive algumas coisas divinas. Dada a desnaturação dessa orientação, tem-se o porquê de o conhecimento humano ser passível de erro e de muitas coisas divinas estarem fora do seu alcance. E dada a necessidade de intervenção divina em prol do ser humano, é compreensível que Deus revele a ele os elementos essenciais do plano de salvação que ele não poderia conhecer sozinho, e que também lhe possibilite conhecer pela fé mesmo aqueles artigos que são possíveis de conhecer pela razão, uma vez que limitações diversas afligem a muitos e não permitem que se dediquem ao cultivo do conhecimento racional.

Observa-se também que aquilo que foi dado como revelação no passado tornou-se alvo do escrutínio de filósofos e teólogos, e certos entendimentos foram fixados como dogmas por determinadas tradições, enquanto outros sofrem reformulações desde então. Além disso, interpretações que certas tradições passaram a considerar dogmas, verdades inalteráveis, foram simplesmente rejeitadas por outras, de modo que é difícil apontar algum elemento que seja objeto de consenso. Isso denota que mesmo os conhecimentos

revelados passam pelo crivo da razão, nem que seja para estabelecer depois que eles estão fora do alcance da razão.

Sendo assim, ainda sob o pano de fundo cristão, e emprestando a linguagem de Xenófanes, o conhecimento que Deus ensina aos seres humanos acerca das coisas divinas também precisaria ser lapidado por eles, tanto para saberem o papel que esse conhecimento representa em suas vidas e na cosmovisão que formam como para descobrirem os reais limites de sua capacidade racional. O pensamento acerca de Deus, portanto, requer boa dose de empenho individual, que pode tranquilamente ser expresso por meio de argumentações tanto sobre a sua existência como sobre suas características e atuação. A argumentação, enquanto instrumento para resolver as discordâncias, pode contribuir fortemente para a lapidação do conhecimento de Deus ou, ao menos, para refinar o pensamento sobre ele. Além disso, a argumentação parece ser o único canal por meio do qual os descrentes podem participar desse processo, ainda que seja no papel de contraponto, e isso certamente tem seu valor, já que possibilita a discussão dos pontos fracos das visões teístas em um nível e extensão que um debate fechado no viés teísta não conseguiria proporcionar.

## 2.2. Conhecimento inato de Deus

A ênfase na distinção entre Deus e os seres humanos, e especialmente entre o pensamento divino e o humano, costuma vir acompanhada da dúvida quanto à capacidade humana de pensar sobre Deus. Quando não se nega completamente essa capacidade, destaca-se a importância da sobriedade e da parcimônia no seu uso. É o que se observa no pensamento de Epicuro, outro filósofo grego famoso. Em sua *Carta a Meneceu*, ele o aconselha:

[...] considerando a divindade como um ente imortal e bem-aventurado, como sugere a percepção comum de divindade, não atribuas a elas nada que seja incompatível com a sua imortalidade, nem inadequado à sua bem-aventurança; pensa a respeito dela tudo que for capaz de conservar-lhe felicidade e imortalidade. (Epicuro 2002: 23-5)

Nessa passagem, é dada certa margem para se pensar sobre Deus, delimitada pelo que Epicuro chama de “percepção comum de divindade”, à qual estariam atrelados essencialmente os conceitos de imortalidade e bem-aventurança. Acerca dessa percepção comum e de sua natureza, esta outra passagem pode esclarecer:

Os deuses de fato existem e é evidente o conhecimento que temos deles; já a imagem que deles faz a maioria das pessoas, essa não existe: as pessoas não costumam preservar a noção que têm dos deuses. Ímpio não é quem rejeita os deuses em que a maioria crê, mas sim quem atribui aos deuses os falsos juízos dessa maioria. Com efeito, os juízos do povo a respeito dos deuses não se baseiam em noções inatas, mas em opiniões falsas. (Epicuro 2002: 25)

Assim como em Proclo interpretando Platão, em Epicuro as noções inatas são invocadas para determinar o critério para se buscar o conhecimento divino. A existência dos deuses é apenas afirmada e fala-se de evidência do conhecimento sobre eles. Essa “evidência” deve dizer respeito às referidas noções inatas, que são distintas das imagens criadas pelos humanos sobre os deuses, reputadas por Epicuro como falsas. Aprender sobre Deus consistiria, portanto, em aprimorar o conhecimento dessas noções inatas ou elaborar conclusões a partir delas.<sup>4</sup> É daí também que vem a crítica de Epicuro ao senso comum, que não costuma “preservar a noção” que tem dos deuses, e a ênfase em pensar sobre a divindade apenas o que “conservar-lhe felicidade e imortalidade”.

Quanto a Plantinga, ele defende não que a ideia de Deus seja inata, mas que a capacidade de formar essa ideia o é. Essa capacidade ou faculdade, chamada por ele de *sensus divinitatis*, atuaria no ser humano nas circunstâncias certas e formaria nele as crenças sobre Deus. A explicação dessa atuação é retirada integralmente da teologia cristã, tal como esta é elaborada por João Calvino. A seguir, será investigada a pertinência da invocação dessa faculdade para os propósitos de Plantinga.

### 2.3. *Sensus divinitatis* ou faculdade de Deus

De uma perspectiva naturalista, também há uma abordagem em que a crença em Deus e coisas sobrenaturais em geral podem ser consideradas básicas, ainda que não, para usar a terminologia de Plantinga, apropriadamente básicas. Segundo essa abordagem, as crenças sobre Deus podem ser originadas pela atuação conjunta de duas faculdades, o *dispositivo hipersensível de detecção de agência* e a *teoria da mente*. A primeira, de nome complicado, é a capacidade de perceber ou atribuir agência a objetos causadores de eventos, ou seja, classificar tais objetos como agentes; a segunda é a capacidade de atribuir estados mentais a esses agentes, isto é, atribuir-lhes intenções.

---

<sup>4</sup> Como se verá no capítulo 5, esse é o procedimento de René Descartes, para quem a ideia de Deus também é inata.

O dispositivo hipersensível de detecção de agência teria trazido grandes vantagens evolutivas para seus portadores. Um arbusto chacoalhando no meio da floresta pode ser explicado pela ação do vento, mas também pela aproximação de um predador. Um mero dispositivo de detecção de agência poderia dar ao observador o luxo de refletir sobre as possibilidades e esperar pela confirmação, mas um dispositivo *hipersensível* de detecção de agência ativaría no observador um comando inconfundível: corra! Se fosse apenas o vento, ele não teria perdido nada; mas se fosse um predador, ele teria salvado sua vida. Essa vantagem seria a responsável pelo comportamento humano tão comum ainda atualmente de “ver” agentes onde não tem.

A teoria da mente também tem suas vantagens. Por causa dela podemos ler intenções, emoções e desejos em outros seres, antecipar seus planos e ações e agir de acordo. Isso nos permite decidir com quem fazer alianças e contra quem nos precaver. Tal capacidade certamente contribuiu para a sobrevivência dos indivíduos que eram bons em sua aplicação.

Ambas as faculdades formam crenças de modo imediato, ou seja, as crenças sobre agência e as crenças sobre outras mentes não seriam conclusões de reflexões, e sim fruto direto de suas respectivas faculdades.

É a partir da atuação conjunta dessas duas faculdades que poderiam surgir as crenças sobre deuses. Ao contemplar o mundo e a própria vida, e se deparar com fenômenos naturais impressionantes, como tempestades e a escuridão da noite, o dispositivo hipersensível de detecção de agência pode ter formado nos seres humanos a crença em agentes invisíveis responsáveis por tais eventos. E dada a magnitude desses eventos, pode-se presumir que era difícil manter-se impassível a eles, de modo que a teoria da mente pode ter atuado para atribuir intenções, emoções e desejos a esses agentes, levando as pessoas a agirem para conseguir o favor e a boa-vontade desses seres ou pelo menos evitar a sua antipatia. Assim teriam surgido os deuses na vida epistêmica dos humanos, e o culto a eles na vida prática.

Presumivelmente, há uma tendência de a abordagem naturalista considerar que tal resultado da atuação conjunta dessas duas faculdades é um acidente, um subproduto não desejado da evolução, e que, por isso, pode e deve ser corrigido, e a basilaridade dessas crenças não diz nada em favor delas. Ou seja, nesse assunto os críticos do teísmo lançam mão do critério moderno para avaliar explicações nesse campo, a saber, se é possível explicar algo recorrendo apenas a elementos naturais, devem-se descartar quaisquer elementos sobrenaturais. No entanto, como foi dito no capítulo 1, esse critério é apenas

um dos dogmas prediletos da modernidade, perfeitamente cabível dentro do âmbito da pesquisa científica, mas não forçoso fora dele. Como Kelly Clark defende em *Religion and the Sciences of Origins* (2014), é possível que essa tenha sido a forma que Deus escolheu para formar nos humanos as crenças sobre ele: “Se é possível para um Deus sobrenatural usar processos naturais para realizar seus propósitos divinos, então é possível que Deus tenha pretendido que as crenças religiosas sejam produzidas por processos naturais (sobrenaturalmente projetados)” (Clark 2014: 131, tradução própria).

Os críticos podem aceitar a possibilidade, mas negar a confiabilidade de tais processos, dada a grande diversidade e estranheza, e até incompatibilidade das crenças que produzem. Pois para além da crença no Deus do monoteísmo, também há crença em fadas, gnomos, duendes, demônios, espíritos e vários outros tipos de seres invisíveis. E mesmo se se considerar apenas as crenças em deuses, tem-se também aí uma diversidade desconcertante. Todavia, isso pode ser explicado pela diversidade cultural e até pela diferença de ambientes em que as pessoas crescem e se formam. Assim, as crenças formadas por um processo ou faculdade desse tipo seriam como gérmenes a serem alimentados pela cultura e pela educação predominantes em cada comunidade de pessoas.

O ambiente importa porque as narrativas religiosas elaboradas para transmitir os gérmenes das crenças religiosas em geral não só tentam explicar fenômenos naturais, mas também incluem elementos da natureza. Nos contos mitológicos de diversos povos, montanhas, árvores, rios, ventos e animais aparecem como personagens atuantes na origem ou destino do povo. Este pode considerá-los seus ancestrais, seus deuses ou, pelo menos, agentes das divindades, instrumentos por meio dos quais os deuses beneficiam os seres humanos.

O rio Doce, que nós, os Krenak, chamamos de Watu, nosso avô, é uma pessoa, não um recurso, como dizem os economistas. Ele não é algo de que alguém possa se apropriar; é uma parte da nossa construção como coletivo que habita um lugar específico, onde fomos gradualmente confinados pelo governo para podermos viver e reproduzir as nossas formas de organização (com toda essa pressão externa). (Krenak 2019: 21)

Essa fala de Aílton Krenak, líder indígena do norte de Minas Gerais, revela, com uma lucidez possível talvez apenas a cabeças contemporâneas, a importância da personalização da natureza (nesse caso, um rio) na constituição de um povo. E vai além: “Quando despersonalizamos o rio, a montanha, quando tiramos deles os seus sentidos,

considerando que isso é atributo exclusivo dos humanos, nós liberamos esses lugares para que se tornem resíduos da atividade industrial e extrativista” (Krenak 2019: 24).

Clark (2014: 132), por sua vez, explica que a faculdade que produz as crenças sobre Deus, a “faculdade de Deus”, não é uma faculdade específica, e sim o resultado da atuação conjunta de nossas faculdades ordinárias, em especial a teoria da mente e o dispositivo de detecção de agência; e uma vez que essas duas faculdades são confiáveis, a faculdade de Deus também deve ser, sendo os aspectos problemáticos das crenças que produzem explicáveis pelos fatores culturais supracitados.

Por fim, Domingos Faria (2017: 329), ao considerar a possibilidade de haver tal faculdade produtora de crenças-gérmens sobre a divindade, ressalta que essas crenças precisariam necessariamente do refinamento advindo da argumentação, de modo que as crenças religiosas que de fato se apresentam nos contextos comuns da sociedade, em especial a crença teísta, não podem ser consideradas básicas, o que dá à atividade argumentativa sobre esses temas uma importância crucial.

Com isso, Faria está visando diretamente à tese de Plantinga sobre a basilaridade da crença teísta. Com efeito, Plantinga trabalha com uma visão um tanto quanto acrítica da influência da cultura no processo de formação de crenças. Quando defende que a noção de Deus pode se formar no indivíduo de modo básico não parece destacar suficientemente o fato de que os elementos utilizados no processo para a formação dessa noção estão no pano de fundo cultural no qual o indivíduo está inserido, pano de fundo que é resultado do acúmulo de milênios de discussão, doutrinação, reinterpretação, perseguição e violência.

Todas as características atribuídas a Deus no teísmo clássico, apesar de largamente repetidas e aceitas, foram forjadas por meio de debates longos e intensos, para não mencionar o silenciamento forçado, a perseguição e a eliminação de contestadores das correntes hegemônicas. O combate às heresias é ilustração desse fenômeno. Mas também entre adeptos de uma mesma grande corrente havia discordâncias, tal como ainda as há atualmente. Existe um processo histórico a ser considerado.

Plantinga não tem muito a dizer sobre esse processo histórico. Ao tratar das nuances da formação da crença teísta, ainda em um texto de 1983, “Reason and Belief in God”, ele apenas chama a atenção para as possíveis crenças primárias envolvidas nessa formação.

(8) Deus está falando comigo, (9) Deus criou tudo isso, (10) Deus desaprova o que eu fiz, (11) Deus me perdoa, e (12) É preciso louvar e agradecer a Deus.

[...] Talvez o que eles [os crentes] tomam como básicas são proposições tais como (8)-(12), acreditando na existência de Deus com base em proposições como essas. Desse ponto de vista, não é totalmente acurado dizer que é a crença em Deus que é apropriadamente básica; mais exatamente, o que são apropriadamente básicas são proposições tais como (8)-(12), cada uma das quais implica autoevidentemente que Deus existe. (Plantinga 1983: 81, tradução própria)

Nessa passagem, Plantinga considera a possibilidade de a crença em Deus não surgir pronta e acabada no indivíduo, mesmo com a atuação do *sensus divinitatis*, a faculdade responsável pela formação de crenças desse tipo. Em situações reais, é mais provável que as pessoas formem crenças sobre as ações, sentimentos ou pensamentos de Deus, principalmente em relação a elas mesmas, e formem a crença na existência de Deus apenas em decorrência daquelas primeiras. Tal decorrência, Plantinga explica, não precisa ser uma inferência, mas apenas transmissão da autoevidência das primeiras para a última, de modo que a basilaridade apropriada daquelas de algum modo é transmitida para a crença em Deus.

Esse movimento de Plantinga envolve certa nebulosidade sobre a diferença entre uma inferência e uma “implicação autoevidente”. Aparentemente, o fato de o processo mental acontecer conscientemente é crucial para determinar essa diferença, caso ela realmente exista. Um processo consciente se aproximaria mais da inferência, e um processo inconsciente seria mais condizente com uma implicação autoevidente. É mais provável, porém, que tal distinção seja vazia e tenha sido invocada por ele apenas para tentar contornar as dificuldades levantadas. Afinal, de que forma seria possível determinar se as pessoas que formaram a crença de que este mundo foi criado por Deus, ou de que Deus desaprova o que elas fazem, desenvolveram a crença na existência de Deus por meio de dedução (inferência) ou de implicação autoevidente? Se chegaram à crença teísta de maneira consciente ou se ela simplesmente brotou do fundo de seus inconscientes? Trata-se de fenômenos subjetivos, inacessíveis à observação de terceiros, e talvez mesmo aos próprios indivíduos em que eles ocorrem.

“Deus desaprova o que eu faço”, “Deus criou este mundo”, “Deus é digno de louvor”. O que torna a formação de crenças como essas possível senão a educação que as pessoas recebem? A atuação conjunta do dispositivo detector de agência e da teoria da mente em indivíduos desprovidos de qualquer cultura religiosa, por exemplo, geraria mais provavelmente crenças do tipo: “Alguém criou este mundo”, “Quem criou este mundo é

muito poderoso”, “Devo agradecer a quem fez chover”. Crenças assim podem ser chamadas mais justamente de básicas. Quanto às grandes religiões, a maioria de seus adeptos não tem sequer a chance de passar por alguma experiência que ative algo como o *sensus divinitatis* e gere neles, nos moldes de Plantinga, as crenças sobre Deus. Tais crenças lhes são apresentadas prontas, se não durante a infância, tão logo travem contato com o culto.

Sendo crenças por testemunho, elas também são classificadas como básicas, mas não têm como fundamento a experiência do sujeito, ainda que possam ser fundamentadas, em última instância, na experiência de outro sujeito, geralmente de um passado distante e tido em alta conta pela comunidade em questão. Em outras palavras, em uma sociedade complexa, mesmo considerando-se básicas as crenças sobre Deus, não há um caminho claro ou razoavelmente seguro para determinar se a crença teísta de determinado crente é fruto do *sensus divinitatis* ou simplesmente lhe foi transmitida via doutrinação, acompanhada da boa e velha repetição.

Esse fato pode não ser encarado como um problema para a teoria de Plantinga, dado que ele não defende que as crenças sobre Deus *são* formadas pelo *sensus divinitatis*, e sim que *pode ser* que elas sejam formadas assim. Ele faz uma defesa lógica de que essa mera possibilidade, aliada à satisfação dos critérios de basilaridade apropriada defendidos por ele próprio, é o bastante para livrar o crente da pecha de irracional. Porém, uma vez que as crenças supostamente produzidas pelo *sensus divinitatis* estão inseridas em profunda cultura religiosa, tem-se que a existência e atuação do *sensus divinitatis*, por mais que sejam uma possibilidade, não teriam como ser atestadas satisfatoriamente, pois a cultura religiosa em questão promove a disseminação dessas crenças por meio de ensinamentos ou doutrinação e incentiva a adesão a elas independentemente de terem ou não experiências individuais que possam fundamentá-las. Sendo assim, há uma escolha a se fazer entre explicações: os crentes acreditam no que acreditam porque neles atuou uma faculdade especial e misteriosa ou simplesmente porque foram ensinados a acreditar e são sistematicamente incitados a continuar acreditando?

Não parece haver boas razões para rejeitar a segunda opção em favor da primeira. E não é porque a primeira envolve elementos sobrenaturais, mas principalmente porque a atuação do *sensus divinitatis*, ou de qualquer abordagem similar à de Plantinga, não apresenta efeitos que se destaquem do processo largamente conhecido de conversão e doutrinação próprios da religião cristã e das religiões de livro em geral. Portanto, ao se invocar a atuação de uma faculdade para se justificarem as crenças sobre Deus, faz-se

necessário especificar o tipo de sistema religioso que se tem em vista. É o que se abordará a seguir.

#### 2.4. Religiões tradicionais e religiões de livro

Há uma diferença entre o modo como a crença teísta deve ser abordada naquilo que o antropólogo Brian Hayden chama de religiões tradicionais e o modo como ela deve ser abordada nas chamadas religiões de livro. Em *Shamans, Sorcerers and Saints* (2003), Hayden enumera oito tópicos em que esses dois tipos de sistema religioso se diferenciam, para além do fato óbvio de as religiões de livro possuírem uma fonte escrita de seus princípios, preservada e transmitida ao longo das gerações, enquanto as religiões tradicionais dependem da transmissão oral e de tradições baseadas na experiência.

A primeira diferença está na visão de mundo. Enquanto para as religiões de livro este mundo em geral é visto como impuro e naturalmente apartado do sagrado e do divino, para as religiões tradicionais o sagrado está em toda parte e, sob as condições certas, a conexão com ele pode inclusive ser restabelecida.

O uso do termo *sagrado* em contextos tradicionais é também muito diferente do uso que foi ensinado para as pessoas por membros de igrejas, mesquitas e templos. O significado tradicional essencial se refere a forças vitais de criação e vida em um objeto, experiência ou lugar, em contraste com os itens e experiências profanos que parecem chatos e sem vida. (Hayden 2003: 7, itálico do original, tradução própria)

A segunda diferença entre religiões tradicionais e religiões de livro está no papel da comida e da dança nos rituais, o que em geral é expresso nas festas religiosas. Nas religiões tradicionais de muitas culturas, esses itens são considerados sagrados e cada etapa do processo que os envolve, desde a caça até a refeição, no caso da comida, ou da ornamentação à performance, no caso da dança, costuma ter algum teor de sacralidade. As religiões de livro, em sua maioria, enquadram a comida e a dança no campo do profano, e ainda que também possuam suas festas, em que comida e dança marcam presença, tal presença não pretende portar sacralidade.

A terceira diferença está na importância dada às experiências extáticas. Nas religiões tradicionais tais experiências são desejadas, buscadas e incentivadas, ao passo que as autoridades das religiões de livro tendem a olhar com desconfiança experiências individuais desse tipo, já que são fonte potencial de cultos rivais, instabilidade política ou

desvio de comportamento. A participação nos rituais ou nas cerimônias também está entre as principais diferenças (a quarta) entre religiões tradicionais e religiões de livro. Em muitas comunidades tradicionais, “Os rituais certamente são estruturados de modo a serem receptivos e abertos à participação ativa de todos” (Hayden 2003: 7-9). Nas religiões de livro os rituais tendem a ser muito mais um evento de espectadores, em que uma ou poucas pessoas manipulam objetos sagrados e conduzem a cerimônia em um sentido geralmente já esperado, sendo o sucesso do ritual medido justamente de acordo com o quão dentro do esperado as coisas se passaram.

A quinta diferença está na atitude de vida com respeito a este mundo. As religiões de livro tendem a considerar este mundo e a vida nele sombrios, condição de expiação para alcançar as recompensas do pós-vida. Religiões tradicionais, argumenta Hayden, tentam conectar as pessoas com o sagrado em um estilo mais voltado para a celebração e, portanto, têm uma concepção mais positiva e otimista em relação à vida material, ainda que resguardem também esperanças de coisas melhores no pós-vida.

Há também uma grande diferença (a sexta) entre religiões de livro e religiões tradicionais com respeito à moralidade:

Para os seguidores das religiões de livro, o objetivo primário da vida deveria ser viver em um estado de pureza, sem pecado, de modo a poderem se unir às forças sagradas *depois* da morte. A religião é um sistema ético coerente codificado para atingir esse objetivo. Religiões de livro são acima de tudo *sistemas morais*. (Hayden 2003: 10, itálicos do original)

Segundo Hayden, o religioso tradicional não pensa assim. Seu objetivo é se manter em contato com as forças sagradas durante toda a sua vida e celebrar esse contato por meio dos rituais. Portanto, a religião para ele não é um sistema moral.

A sétima diferença consiste em que mistérios são considerados centrais em cada tipo de sistema religioso. As religiões de livro destacam os mistérios envolvendo as ações dos deuses e os aspectos morais do universo. As religiões tradicionais se interessam mais pelos mistérios que envolvem a vida, sua origem, sua finalidade e os segredos para sua transformação.

Por fim, o exclusivismo das religiões de livro marca sua oitava diferença em relação às religiões tradicionais. Sendo, em última instância, sistemas éticos, as religiões de livro tendem a ver outros sistemas religiosos como inválidos ou insuficientes. “Em contraste,

religiões tradicionais tendem a aceitar facilmente outras religiões como igualmente válidas e são tolerantes com crenças em outros deuses” (Hayden 2003: 11).

Como quase tudo no campo da antropologia, essas distinções são questionáveis. Mas elas servem ao propósito de apontar as características que mais se destacam em cada sistema e desenhar os cenários para avaliar a possível atuação de uma faculdade como o *sensus divinitatis*. Presumivelmente, Hayden não postula a existência de uma faculdade para explicar as crenças sobre Deus. Ele faz uso da abordagem ecológica<sup>5</sup>, que, segundo ele, “é a mais adequada para responder questões *básicas* sobre por que a religião se desenvolveu e por que suas características fundamentais mudaram ao longo do tempo” (Hayden 2003: 12, itálico do original).

A abordagem seguida nesta investigação, como está posto desde o início, persegue a hipótese da existência de uma faculdade geradora das crenças sobre Deus. E apesar de não se adotar o seu método, as diferenças entre as religiões tradicionais e as religiões de livro, enumeradas por Hayden, podem ser invocadas para precisar a possível atuação de uma faculdade produtora de crenças sobre Deus. A maior precisão estaria na constatação de que não é apropriado falar de modo genérico da atuação de uma tal faculdade, como se a sua atuação pudesse ser avaliada indiferentemente tanto em contextos religiosos tradicionais como em contextos das religiões de livro.

Nesse aspecto, a terceira das oito diferenças enumeradas por Hayden é a que proporciona melhor entendimento da possível atuação da faculdade de Deus. Pois a expressão dessa atuação não pode ser outra que não a de uma experiência, senão de uma experiência extática, como a de um transe ou contato direto com o sobrenatural, ao menos de uma experiência religiosa, como a de um profundo sentido de integração com o mundo ou de gratidão para com o que a pessoa pode experimentar como uma dádiva. O espanto dos primeiros seres humanos ou proto-humanos frente a uma tempestade, o encanto diante de um horizonte desenhado por montanhas, a contemplação do céu, a imersão na escuridão – todas essas experiências não são necessariamente religiosas, mas têm o potencial para isso caso apontem para um sentido transcendente, sagrado ou imaterial da realidade, sendo cada um desses conceitos fruto da reflexão sobre aquelas experiências, amadurecidas coletivamente e vivenciadas repetidamente.

---

<sup>5</sup> “Ecologia cultural é o estudo de como fatores ecológicos (ambiente, reprodução, sobrevivência e o uso de fontes de energia) afetam o comportamento humano e as instituições culturais” (Hayden 2003: 12).

É evidente que experiências religiosas desse tipo permanecem acessíveis às pessoas hoje em dia, mas também é evidente que há uma diferença: na cultura contemporânea, há explicações disponíveis, de variados campos e com diferentes objetivos. Quando se está a par de tais explicações, perde-se o elemento surpresa e o impacto das experiências relacionadas aos fenômenos em questão diminui consideravelmente. Raios e trovões se manifestam hoje tal como no passado, mas a maioria das pessoas já não são tomadas de assombro e até os classificam como fenômenos naturais. A escuridão da noite já não é tão espessa desde que começaram a manipular o fogo e a eletricidade. Há também efeitos indiretos do desenvolvimento da cultura sobre as experiências de encantamento; nas grandes cidades, por exemplo, ou as pessoas não dispõem de tempo para contemplar o horizonte ou não têm paciência para isso, frequentemente não há mais o que contemplar, visto que a construção de cidades requer destruição de paisagens ou inviabiliza sua contemplação, e, por fim, há até certas ideias no ar, pairando por toda parte, de que momentos de contemplação são perda de tempo, e de que sempre há muitas coisas mais úteis (rentáveis) a fazer.

Aparentemente, explicar as coisas reduz a possibilidade ou intensidade das experiências potencialmente religiosas, e muitos críticos da religião não deixaram de explorar esse assunto e de associar o progresso da ciência com o fim ou enfraquecimento da cultura religiosa. Dentre eles, convém citar Daniel Dennett e seu livro com o sugestivo título *Breaking the Spell* [Quebrando o encanto]:

O encanto que eu digo que *deve* ser quebrado é o taboo contra uma investigação científica, direta e irrestrita, da religião como um fenômeno natural entre muitos. Mas certamente uma das razões mais fortes e plausíveis para resistir a essa reivindicação é o medo de que, se o encanto for quebrado – se a religião for posta sob luzes brilhantes e o microscópio –, há um risco sério de se quebrar um encanto diferente e muito mais importante: o encantamento enriquecedor da vida da própria religião. (Dennett 2006: 17, itálico do original, tradução própria)

Como é fácil imaginar, Dennett segue tentando acalmar o leitor de seus alegados medos e chamando a atenção para os benefícios de enquadrar a religião como mais um objeto da investigação científica. Quebrar o encanto, fenômeno a que o título do livro inteligentemente faz alusão, é desfazer o feitiço, parar a mágica. O itinerário proposto pode ser resumido assim. No começo, alguns raios e trovões podem imprimir no ser humano, desmunido de conhecimento e criticidade, a marca do sobrenatural; depois, a contemplação da beleza e da grandiosidade do mundo, aliada à percepção da fragilidade

humana e de sua dependência completa das coisas produzidas pela natureza podem juntar àquela marca o sentimento profundo de gratidão e de reverência, a ideia de que de algum modo aquele algo sobrenatural merece ser lembrado e reconhecido; por fim, a difusão dessa ideia entre a comunidade, composta por indivíduos que vivem nas mesmas condições e, por isso, são igualmente suscetíveis a ela, cria as circunstâncias ideais para a sua preservação a longo prazo. É assim que as pessoas teriam sido envolvidas pelo encanto da religião e adquirido uma visão mágica da realidade.

Céticos da estirpe de Dennett perdoam ao ser humano ter-se deixado envolver pelo encanto da religião, uma vez que eram muitos os fatores que contavam contra ele no início de sua jornada, principalmente a ignorância. Mas agora que os séculos pesam na memória da humanidade, que a inteligência humana penetrou em mistérios antes apenas admirados e que sua engenhosidade provou ser capaz de grandes realizações, o ser humano pode enfim sentir-se apto a ousadias maiores e deve, como destacou Dennett na citação acima, despertar do encanto da religião.

É possível, contudo, explorar a analogia de Dennett em outro sentido. Fazer um encanto requer rituais e conhecimento especial acerca de como realizá-los, bem como dos materiais e das palavras a serem utilizados. Este mundo e todo o drama que se desenrola nele não poderiam ser os rituais de Deus para enfeitiçar os seres humanos? O ser humano não consegue passar pela vida sem interpretá-la, e interpretar pode ser tanto atribuir significado àquilo que está sendo interpretado quanto desvendar um significado já existente. A querela entre naturalistas e religiosos para a qual o livro de Dennett vem contribuir resume-se nisto: os defensores da religião acreditam que por meio dela são desvelados aos seres humanos os significados últimos da existência, e os naturalistas acreditam que os religiosos inventam esses significados, em geral de maneira bastante arbitrária.

Diante disso, a questão que merece ser destacada é a seguinte: o encanto da religião só existe em sentido metafórico e traz à luz apenas quimeras da imaginação humana ou ele é literalmente um encanto que direciona o ser humano para a realidade última? Em outras palavras: existe um “grande mago” responsável por esse encanto ou trata-se apenas de um engano autoinduzido? Essas são questões que a mera analogia do feitiço não pode responder. Contudo, a analogia aponta uma direção. Se você foi tocado pelo encanto, em geral a sua experiência lhe basta. Se você não foi tocado, de repente é tomado pela estranheza quanto às atitudes dos encantados e é levado a requisitar argumentos. Isso

porque parece ao que não foi tocado que se trata de uma questão de crença. E certamente há crença envolvida, mas antes há experiência.

Se o religioso estiver ancorado em uma experiência religiosa comum, sobra bastante espaço para discussão e especulações quanto aos objetos de suas crenças. Mas se a experiência for do tipo extática ou mística, as palavras faltam até para a pessoa descrever sua própria situação, quanto mais para tentar convencer outras pessoas, as quais não só nunca experimentaram nada parecido como ainda se agarram firmemente às experiências ordinárias da vida como único critério seguro de verdade.

Por causa dessa diferença, quando se pensa sobre a atuação de uma faculdade produtora de crenças sobre Deus nas pessoas, é crucial se perguntar: Que pessoas? De que tipo de comunidade? A comunidade religiosa é do tipo que acentua a experiência ou a crença? Em suma, impõe-se saber se se trata de uma comunidade religiosa tradicional ou de uma religião de livro.

#### 2.4.1. A atuação do *sensus divinitatis* em religiões de livro é insondável

Como foi visto acima, em comunidades tradicionais os rituais costumam ser abertos a todos e visam a produzir experiências de integração com o sagrado. A religião não é vista como um código moral e, apesar de poder haver crenças difundidas nas histórias míticas do povo, não há um conjunto de crenças rígidas às quais a pessoa deve aderir para poder ser considerada parte da comunidade. Nem todos vêm a ter experiências significativas, e pode ser até que muitos sustentem crenças religiosas sem o suporte da experiência, mas o ponto central é que esses sistemas não se erguem em torno disso. Assim, os rituais e demais práticas da vida religiosa nessas comunidades podem realmente ser entendidos como propiciadores da atuação da faculdade de Deus, e as crenças produzidas por essa atuação podem realmente ser consideradas básicas, e até apropriadamente básicas, em algum sentido próximo ao de Plantinga.

As religiões de livro, por sua vez, não deixam de ter seus exemplares de convertidos por meio de experiências extáticas impressionantes, mas estas sempre se deram de forma independente e às vezes para o desagrado e desconfiança de setores importantes da comunidade. Moisés, Maomé e o Apóstolo Paulo (fundadores de religiões de livro) figuram nos relatos mais conhecidos e impressionantes de experiências religiosas transformadoras. Mas a conversão de cada um deles acarretou prejuízo político para as religiões hegemônicas das sociedades de que faziam parte, o que se expressa pelos conflitos e perseguições que marcam suas biografias já no início de suas jornadas nos novos cultos.

Nos séculos de história dessas religiões, uma boa quantidade de outros relatos pode ser recolhida. Mas o potencial disruptivo de experiências extáticas individuais nunca deixou de ser motivo de preocupação para as autoridades dessas comunidades religiosas, principalmente para aquelas cujo culto se tornara hegemônico. Se tais experiências não chegaram a ser condenadas, certamente também não foram incentivadas, e aparentemente nunca deixaram de passar pelo escrutínio das autoridades quando ocorriam. Por isso, pode-se dizer que o protocolo para os membros dessas comunidades historicamente se consolidou como a recomendação constante de se ater aos ensinamentos contidos no livro, interpretados por pessoas autorizadas e reconhecidas como preservadoras do culto.

É apenas em um cenário como esse, em que a crença é mais central que a experiência, que uma atividade como a teologia pode surgir. Mais do que isso, é apenas em um cenário assim que a teologia tem sentido. Com efeito, é porque as pessoas carecem de experiência direta com o divino que crescem as dúvidas e a necessidade de reflexões e argumentos que as sanem. Não que as experiências diretas necessariamente ofereçam respostas para as dúvidas, mas, a julgar pelo que se relata delas, elas fornecem certa quietude quanto à insuficiência de respostas. Não há problema em não saber tudo, contanto que se saiba o essencial. Ou, na formulação de Descartes (1641: 108): “[...] é da natureza do infinito que minha natureza, que é finita e limitada, não possa compreendê-lo”.

O clássico de William James, *As variedades da experiência religiosa* (1902), sintetiza magistralmente a relação entre a experiência religiosa e o papel da argumentação frente a ela:

A verdade é que, na esfera metafísica e religiosa, as razões definíveis só são irresistíveis para nós quando nossos sentimentos indefiníveis da realidade já foram impressionados em favor da mesma conclusão. Então, com efeito, nossas intuições e nossa razão trabalham juntas, e grandes sistemas capazes de governar o mundo, como o da filosofia budista ou o da filosofia católica, podem medrar. Nossa crença impulsiva é sempre o que ergue o corpo original da verdade, e a nossa filosofia definivelmente verbalizada é apenas a sua aparatosa tradução em fórmulas. A segurança desarrazoada e imediata é o que há de profundo em nós; o argumento razoado não passa de uma exibição superficial. O instinto conduz, a inteligência acompanha. Se uma pessoa sente a presença de um Deus vivo à maneira descrita pelas minhas citações, os argumentos críticos de outros, por superiores que sejam, debalde buscarão alterar-lhe a fé. (James 1907: 78)

James faz questão de acrescentar que o exposto acima é uma descrição, não uma prescrição, ou seja, ele está dizendo que a experiência imediata pesa bem mais que os argumentos na formação das crenças das pessoas, não está dizendo que é bom que seja assim, apesar de posteriormente defender que, sob as condições certas, essa preeminência da experiência justifica-se.

As religiões de livro, portanto, produziram teologias. Junto com as teologias produziram-se doutrinas. E à medida em que foram se tornando hegemônicas puderam impor também as suas doutrinas como as únicas corretas. Frente à opinião correta (*ortodoxia*), a opinião que divergia (*heterodoxia*) era classificada como heresia e como tal era combatida. Muitos hereges, contudo, não deixavam a desejar em termos de capacidade intelectual. Com isso, os debates proliferaram ao longo da Antiguidade tardia e da Idade Média. Uma vez que a religião possuía uma doutrina e a doutrina se baseia em um livro, a tarefa de defender e ensinar a maneira correta de interpretar o livro e de entender a doutrina se torna constante.

Havia também os embates entre as diferentes religiões, em especial entre cristãos e muçulmanos, que se classificavam mutuamente como infiéis. Em menor grau, também havia embates contra os ateus e descrentes em geral. Ao analisar as argumentações sobre a existência de Deus de eminentes filósofos cristãos da Idade Média, como se fará no capítulo 4, percebe-se que esse tema era invocado geralmente como preliminar para o embate contra infiéis e hereges, e o ateu costumava figurar como personagem anônimo impotente diante dos argumentos teístas.

Todos eram interpelados a acreditar, assim como são ainda hoje. E a adesão a certas crenças é condição necessária para o pertencimento à comunidade. O cristianismo e o islã, sendo religiões universalistas, são de longe as que mais têm se empenhado na conversão de novos adeptos e, não por acaso, as que mais desenvolveram discussões teológicas, inclusive argumentações sobre a existência de Deus. Tradições teológicas católicas se ergueram sobre a preeminência da fé, apesar de oficialmente a Igreja sempre ter aceitado a possibilidade de se provar a existência de Deus por meio de argumentos e até ter concedido bastante importância a essa tarefa.

A tradição reformada, a qual Plantinga subscreve, defende não apenas a preeminência, mas também a suficiência da fé, e tende a dar bem menos importância à questão de saber se é possível provar a existência de Deus, dando conseqüentemente pouca importância à tarefa de produzir tais provas. A fé *seria* o produto por excelência do *sensus divinitatis*. O grande entrave apontado aqui é que, dada a prática milenar de

estimular a fé pela doutrinação, é insondável a qualquer um se a fé realmente é resultado da atuação do *sensus divinitatis*.

#### 2.4.2. Crença e experiência na religião yanomami: um estudo de caso

Em comunidades tradicionais, não há o que se possa chamar de teologia e o processo de iniciação de indivíduos que se dedicarão especialmente aos assuntos espirituais é totalmente centrado na experiência de tipo extático, importando pouco ou nada as crenças acerca do sobrenatural que eles possam alimentar. Essas crenças prévias certamente importam para a compreensão de qualquer experiência religiosa que eles venham a ter, mas não são requisitos para a iniciação, por exemplo. À guisa de ilustração, citam-se as palavras de Davi Kopenawa, xamã yanomami do Brasil, no seu já clássico *A queda do céu* (2010):

Preocupado e indeciso fiz perguntas a respeito dos *xapiri*: “Como eles são? São muito belos mesmo? São poderosos? Podem nos matar? Se não conseguimos responder a eles, ficam perigosos?”. Ele me respondeu apenas: “Se você não se tornar xamã, ficará desamparado quando tiver filhos e eles adoecerem!”. Então eu disse a mim mesmo: “*Haixope!* Entendi! É minha vez de imitar nossos maiores, que viram espíritos desde sempre! Não conheci nossos avós, mas sei que foram grandes xamãs. Devo seguir seus passos e fazer dançar os espíritos que eles tiveram antes de mim!”. Desde a infância, eu costumava ver os *xapiri* em sonho e já tinha pensado que seria bom tornar-me xamã para saber curar. Mas, como ainda não podia conhecê-los de fato, me sentia perdido. Avaliava que, se os meus ficassem doentes, eu não poderia fazer nada para vingá-los dos seres maléficis e das fumaças de epidemia. (Kopenawa e Albert 2010: 134)

As preocupações apresentadas pelo então aspirante a xamã são de ordem prática. Os *xapiri*, espíritos da floresta, já eram mencionados nas histórias dos mais velhos e ele próprio já os havia visto em sonhos, mas o fato de ele ainda não poder “conhecê-los de fato” era motivo de hesitação. O benefício coletivo advindo da prática xamânica foi o ponto crucial para a sua decisão de ser iniciado e “fazer dançar os espíritos”, tal como seus ancestrais o faziam.

Muito mais instrutiva é a maneira como Kopenawa descreve seus dilemas pessoais quando do contato com os missionários cristãos, “o povo de *Teosi*”:

[...] no começo, escutei bastante os missionários. Desejava seguir suas palavras e me esforçava por imitá-las. [...] Eles já tinham mergulhado minha cabeça na água do rio Toototobi, tapando o meu nariz, como um pastor. Eu tinha mesmo feito amizade com *Teosi*. E, no entanto, quando eu ficava só e queria falar com ele, não conseguia; nem mesmo podia

vê-lo em meus sonhos. Além disso, os brancos, apesar dos meus esforços, continuavam falando duro comigo: “Davi, você está em pecado, é ruim! Não use brejeira de tabaco! Não deseje mulheres casadas! Não beba o pó de *yakoana*! *Satanasi* está enganando você! Temos pena de você, vai queimar na fogueira de *Xupari*!”. Com o passar do tempo, escutar essas censuras constantes acabou enfraquecendo as palavras de *Teosi* em mim. Elas só pareciam saber falar de pecado e recriminações. Eu estava começando a ficar cansado delas. E, por fim, tudo aquilo me deixou furioso. [...] Então, comecei a rebater [...]. (Kopenawa e Albert 2010: 280)

As inquietações de Kopenawa quanto às crenças ensinadas pelos missionários não diziam respeito ao conteúdo delas, e sim à impossibilidade de se ter alguma experiência palpável delas. O fato de ele não poder ver nem falar com Deus, assim como os xamãs faziam com os *xapiri*, era de grande peso na sua avaliação das crenças concorrentes. A diferença entre religiões de livro e religiões tradicionais também mostra sua força no quesito moralidade. Uma religião de livro como o cristianismo é um grande sistema moral. Kopenawa não estava acostumado com o tipo de cobranças que os cristãos faziam. A falta de segurança sobre o que os cristãos ensinavam aliada ao excesso de exigências morais, raramente feitas com gentileza, acabou fazendo a balança pender para o lado dos xamãs tradicionais e seus ensinamentos.

Em suas reflexões para decidir entre os dois sistemas religiosos, Kopenawa frequentemente evoca memórias dos feitos dos ancestrais, o risco de a cultura nativa desaparecer e, principalmente, a passividade de Deus, ou até mesmo responsabilidade, frente ao sofrimento de seu povo:

Se continuarmos a ouvi-las [as palavras dos brancos] e segui-las sem razão, acabaremos esquecendo os dizeres de nossos maiores. Aí, os brancos dirão que somos crentes, mas nosso pensamento terá só ficado tão esquecido quanto o da gente da cidade, que não sabe nada da floresta.

[...] A imagem de *Teosi* talvez cuide dos brancos. Eles devem saber. Nós, em todo caso, sabemos muito bem que ela não protege em nada os filhos da floresta! Os missionários costumavam repetir que *Teosi* criou a terra e o céu, as árvores e as montanhas. Mas, para nós, suas palavras só trouxeram para a floresta os espíritos de epidemia que mataram nossos maiores, e todos os seres maléficos que, desde então, nos queimam com suas febres, e nos devoram o peito, os olhos e o ventre. [...] *Teosi* deve ser preguiçoso, já que não faz esforço algum para nos curar, nem quando estamos agonizando. Morremos à toa, sem ele nem se preocupar. Ao contrário, os *xapiri* demonstram muito empenho em nos vingar. (Kopenawa e Albert 2010: 276, 277, 278)

Os valores centrais das comunidades tradicionais, esboçados no começo desta seção, encontram expressão plena nessas citações. Espera-se que a divindade retribua o zelo dos membros da comunidade, principalmente quanto aos elementos mais básicos e centrais da vida, como alimentação e segurança. O sofrimento não é aceito com naturalidade e o valor da divindade é medido de acordo com a sua capacidade de aplacar os males humanos. O favor e a benevolência de Deus são esperados e devem ser visíveis nesta vida, não apenas esperados na próxima. É o que também se evidencia na próxima citação, em que, por fim, Kopenawa menciona “o livro” dos missionários e dá seu parecer sobre seu conteúdo:

Os missionários têm um livro a partir do qual espalham as palavras de *Teosi*. Costumavam dizer, olhando para ele, que *Sesusi* iria clarear nosso peito e lavar nosso pensamento. [...] Porém, para nós, tudo isso não passa de um monte de palavras tortas. *Omama* sempre demonstrou amizade por nós, não importa o que façamos. Ele nunca pretendeu lavar o peito de ninguém! Sua imagem não fica nos dizendo sem parar: “Vocês são maus! Se recusarem minhas palavras, farei com que sejam queimados vivos ou carregados pelas águas! Farei tremer a terra da floresta sob seus pés!”. Ela apenas nos diz: “Vocês são como eram seus antigos! Continuem seguindo os rastros deles! Um dia, vocês morrerão; por isso, enquanto estão vivos, não devem temer nada!”. Assim é. Ignoramos aquilo que a gente de *Teosi*, para nos assustar, chama a todo instante de pecado. Não somos ruins, só não somos brancos! Somos como nossos antepassados sempre foram antes de nós. (Kopenawa e Albert 2010: 278)

As palavras de Kopenawa atestam o que foi discutido até agora nesta investigação sobre religiões tradicionais e religiões de livro. As crenças religiosas levadas da civilização para a floresta encontraram espaço principalmente pelo medo que despertavam. Contudo, a repetida constatação de que a experiência não trazia nada de concreto a favor das novas crenças (uma visão, um diálogo...), seu teor moral e condenatório, e a sua desconexão com a realidade sofrida que os indígenas vinham vivenciando foram cabais para a rejeição da nova religião pelos yanomami.

## 2.5. Quebrando o encanto na perspectiva religiosa: à guisa de conclusão

A conclusão deste capítulo precisa ligar alguns pontos e responder algumas perguntas. Primeiro as perguntas. Que resposta se poderia dar à perspectiva naturalista de Dennett quanto à analogia do encanto da religião? E como a faculdade de Deus é mais bem entendida frente às considerações sobre as diferenças entre os sistemas religiosos?

Segundo Dennett, o encanto da religião é uma ilusão autoinduzida que impede as pessoas de verem a religião como um fenômeno natural, com causas naturais. Na interpretação alternativa da analogia que foi apresentada, o encanto da religião é visto efetivamente como um encanto produzido por Deus. Mas com que objetivo? Talvez para chamar a atenção dos humanos para ele. Na perspectiva religiosa teísta, Deus é a fonte da realidade e a sustenta durante todo o tempo em que esta existe. Sendo assim, é impossível conceber a existência sem Deus. Em outras palavras, se Deus existir, é impossível que qualquer coisa exista sem que ele esteja diretamente envolvido. Porém, embora não seja possível produzir um mundo sem Deus, Deus poderia produzir em suas criaturas a experiência de um mundo sem ele. Essa seria a situação do mundo atual. Neste mundo, é possível ao ser humano conceber a inexistência de Deus e viver como se ele não existisse. Para isso, certamente é preciso silenciar perguntas sobre a realidade última ou causa primeira de todas as coisas, considerando-as sem importância ou taxando-as de irrespondíveis. Seja como for, experimentar a existência como desprovida da atuação de Deus torna-se possível.

Então, ainda na perspectiva religiosa teísta, haveria um primeiro encanto por meio do qual Deus faz suas criaturas pensarem que é possível existir sem ele, e um segundo encanto por meio do qual ele desfaz o primeiro e devolve a consciência da mágica de sua onipresença às suas criaturas. O primeiro encanto abre a possibilidade do naturalismo. O segundo abre a possibilidade da religião. Assim, atender ao pedido de Dennett e tratar a religião como mais um fenômeno natural a ser estudado com metodologia científica é algo totalmente pacífico. Porém, se isso significa ignorar o aspecto insondável inerente ao fenômeno religioso, ou tentar reduzi-lo a todo custo a suas possíveis causas naturais, como parece ser o caso, tratar-se-ia de um erro. Esse aspecto insondável se mostra desde a questão da origem das próprias crenças religiosas até a questão de sua variedade e persistência.

Talvez se julgue paradoxal afirmar que a religião pode ser estudada com metodologia científica e ao mesmo tempo defender que se preserve seu caráter insondável e não se tente reduzi-la a causas exclusivamente naturais. Mas esse julgamento se origina da conexão pretensamente intrínseca entre método científico e naturalismo, e certamente há uma conexão entre essas duas coisas nos dias de hoje, mas ela tem raízes históricas, e não é, portanto, uma conexão necessária, como se discutirá no capítulo 5. Assim, nada impede que a religião seja estudada sem o viés reducionista, como inclusive tem sido feito

por muitos antropólogos e cientistas da religião, dentre os quais cita-se Mircea Eliade como paradigma.

Como acontece ao estudar qualquer outro objeto que extrapole a capacidade atual dos cientistas de compreendê-lo, prossegue-se com a investigação enquanto for possível, como que contornando o objeto ao máximo, ainda que sem conseguir alcançá-lo, e aguarda-se que novos instrumentos ou metodologias surjam para avançar na pesquisa. No caso da religião, esse avanço certamente implicaria na mudança do próprio método científico, já que a referida conexão com o naturalismo é uma barreira inconciliável com ele. Não seria um exagero dizer, invocando os termos clássicos de Thomas Kuhn, que o avanço do estudo dos temas religiosos e sobrenaturais em geral poderá acarretar uma revolução científica e uma mudança de paradigma.

E assim chegamos à segunda questão a ser respondida nesta conclusão, que tem a ver com a origem das crenças: como a faculdade de Deus pode ser mais bem entendida dadas as considerações sobre as diferenças entre sistemas religiosos? A faculdade de Deus, seja ela entendida como conjunção entre teoria da mente e dispositivo hipersensível de detecção de agência ou como algo mais próximo do *sensus divinitatis* de Plantinga, é uma hipótese e, como tal, precisa ter poder explanatório. Neste capítulo, defendeu-se que o poder explanatório da faculdade de Deus não é o mesmo em religiões de livro e em religiões tradicionais. O poder explanatório da faculdade de Deus para a religião cristã, por exemplo, é pequeno, pois a sua atuação precisa estar atrelada a uma experiência, e a experiência individual é dispensável para explicar a origem da crença no cristianismo, uma vez que o ensino e a doutrinação são largamente utilizados nas comunidades cristãs e são causas muito mais prováveis das crenças de seus membros.

Com isso não se pretende negar que a doutrina e as crenças cultivadas pelas religiões de livro tenham como fundamento a experiência religiosa profunda de alguns indivíduos especiais, nem se pretende negar que os adeptos atuais dessas religiões possam ter experiências desse tipo. Essas duas coisas realmente são possíveis e de fato acontecem. O ponto que se está destacando é que, para fins argumentativos, tenho em vista a hipótese de uma faculdade de Deus, a invocação dessa possibilidade perde muito em força dado o esforço repetitivo que essas religiões têm demonstrado há séculos para transmitir suas crenças centrais pela doutrinação. Pois esse esforço faz com que o testemunho seja a causa mais provável para as crenças de seus adeptos. Por isso se afirmou acima que o poder explanatório da faculdade de Deus é pequeno para essas religiões, não se afirmou que ele

é inexistente. Ele existe justamente porque se reconhece a possibilidade de experiências religiosas profundas nas origens e entre os adeptos das religiões de livro.

Por fim, há certos pontos a ligar, a saber, a relação entre a faculdade de Deus e possibilidade de aprender sobre ele, esboçada na seção 2.1, e o modo como esse aprendizado deve ser conduzido, esboçado na seção 2.2. A atuação da faculdade de Deus pode se dar nos mais diversos contextos, dentro de comunidades religiosas ou individualmente, e produz crenças-gérmens sobre Deus. Tais crenças são lapidadas coletivamente, respeitando os condicionantes culturais de cada comunidade. Enquanto a experiência permanece central na vida religiosa e na origem das crenças, pode-se dizer que o contexto é de uma religião tradicional. Na medida em que as elaborações teóricas ganham força e sobrepõem a experiência, tem-se o contexto de religiões culturalmente sofisticadas (no sentido de estarem inseridas na chamada civilização e de possuírem uma doutrina), das quais as religiões de livro são os principais exemplos.

É nesse último cenário que se desenrola o debate sobre a existência de Deus, especialmente dentro da tradição cristã. Para que esse debate ganhasse as proporções que possui, foi preciso realmente um distanciamento agudo da experiência enquanto fonte da crença, o que em parte pode ser explicado pela quantidade de pessoas que cada vez mais passaram a integrar essa comunidade apenas por aderir a certas crenças. As elaborações teóricas produzidas nesse debate, entre argumentos e interpretações, inicialmente tentaram se ater às indicações contidas nas Escrituras, livro fonte do cristianismo. Atualmente, em um momento em que pessoas totalmente alheias ao cristianismo e imbuídas de outros valores se engajam no debate, frequentemente a discussão se dá em termos eminentemente lógicos e menos teológicos. Mesmo assim, ainda se trata da velha questão de lapidar a ideia de Deus que outrora teria surgido em certos indivíduos de maneira direta.

É sobre o debate acerca da existência de Deus que se começará a falar a partir do próximo capítulo.

### 3. Argumentação sem ônus

Seguindo a linha traçada até aqui, a crença teísta idealmente seria o resultado de dois processos: atuação da faculdade de Deus, que produziria crenças-gérmens sobre Deus, e a atividade reflexiva humana, que tenta lapidar as crenças-gérmens. No capítulo anterior, defendeu-se que, em comunidades nas quais o segundo processo é muito acentuado, é difícil até estipular a ocorrência do primeiro processo, uma vez que em tais comunidades as pessoas são ensinadas a acreditar tão logo seja possível. O debate sobre a existência de Deus é uma instância notória do segundo processo, e se ele não chegou a produzir a tão desejada prova que encerraria o debate, ao menos tem servido para revelar inconsistências de ambos os lados, o que permite às pessoas honestas melhorar as suas posições, tanto teóricas como religiosas.

Argumentos pró e contra a existência de Deus já são produzidos na filosofia ocidental desde a antiguidade, mas é na Idade Média que o debate sobre a existência de Deus ganha corpo. Neste capítulo, será discutida de maneira geral a questão do ônus da prova nesse debate. A tese defendida é de que a noção de ônus da prova não se aplica ao debate sobre a existência de Deus, a não ser de modo artificial, e, por isso, são necessárias especificações sempre que se deseja invocar essa noção para o referido debate, o que geralmente é feito pelo crítico da crença teísta, que atribui o ônus da prova ao crente. Antes disso, porém, algumas palavras serão ditas sobre os termos a serem usados a partir de agora quanto ao tema da argumentação sobre Deus e sobre o enfoque que esse tema tem recebido no passado e no presente. Esse último ponto será desdobrado nos capítulos subsequentes.

#### 3.1. Nomenclatura

Como foi visto no capítulo 1, a dialética, para Platão, seria uma parte da filosofia, a parte que mostra como *empregar* os raciocínios corretamente em um embate de ideias. Não é propriamente uma lógica, pois não se frisa a maneira correta de se *formar* um raciocínio, a menos que se considerem os diálogos de Sócrates como tentativas de se formarem grandes raciocínios, que acabam, em sua maioria, sem conclusão. A verdade é que o modo como Platão apresentou ao mundo sua filosofia deu-lhe liberdade às custas da precisão. Representar pessoas dialogando em situações informais dá certo ar de naturalidade que isenta o autor de explicar os pressupostos básicos da discussão. Dificilmente seria possível contemplar esses pressupostos sem abrir mão daquela

naturalidade, afinal de contas, pouco se conversa sobre pressupostos. Isso, que pode ser visto como uma lacuna no trabalho de Platão, foi certamente uma das prioridades de Aristóteles, que chegou a desenvolver uma teoria dos silogismos.

O que Aristóteles chamava de silogismos, e que hoje chamamos de raciocínios ou argumentos, consistem todos numa cadeia de informações em que uma delas, a conclusão, é derivada de todas as outras, as premissas. A forma padrão do silogismo aristotélico apresenta uma conclusão derivada de duas premissas. Contudo, apesar de existir uma forma padrão, há também uma classificação de silogismos de acordo com o âmbito no qual eles são formados.

Aristóteles apresenta essa classificação logo na abertura dos *Tópicos*, obra voltada ao método dialético de argumentação. Ele começa explicando que do cientista espera-se um tipo de raciocínio próprio do rigor que a sua tarefa requer: o *silogismo demonstrativo*, que tem premissas manifestamente verdadeiras e gera conhecimento seguro (naturalmente, a concepção de ciência para Aristóteles distingue-se da concepção contemporânea, mas não vem ao caso tratar desse assunto aqui). O *silogismo dialético* é formado por premissas verossímeis, as “opiniões geralmente aceitas”, apenas aproximando-se da verdade, sem gerar conhecimento seguro. *Silogismo erístico* é o que aparenta ser dialético sem o ser. E *paralogismo* é o “falso silogismo”, que não parte de premissas verdadeiras, nem das opiniões geralmente aceitas, mas, fazendo uso do jargão particular a um campo determinado do conhecimento, tenta se passar por silogismo.<sup>6</sup>

Em acréscimo, duas coisas são dignas de nota. Primeiro, Aristóteles inclui a *indução*, processo mental que passa do particular para o universal, dentro do âmbito da dialética, mas não a considera um silogismo (*Tópicos* I, 12: 105a10). Segundo, na *Retórica* (I: 1356b), Aristóteles apresenta o *silogismo retórico*, também chamado “entimema”, que se distingue do dialético por conter uma premissa a menos, que é omitida por ser considerada de conhecimento geral e para simplificar o raciocínio. Por fim, o equivalente à indução na retórica seria o *exemplo*, que é um caso particular a partir do qual se pretende derivar uma conclusão geral.

Segundo Aristóteles, qualquer um que quisesse se inteirar de investigações em alguma área do conhecimento deveria moderar suas expectativas ao tipo de assunto abordado. Não ter consciência da necessidade dessa moderação, ou seja, achar que todas as áreas do conhecimento devem atender aos mesmos critérios de rigidez para serem

---

<sup>6</sup> Para uma análise dessa classificação, com suporte de comentadores, ver Szyrwelski (2018: 20-3).

consideradas sérias, seria dar mostras de falta de instrução (*Ética a Nicômaco* I, 8: 1098b15).

No que diz respeito à filosofia, ela faria uso tanto do silogismo demonstrativo como do silogismo dialético. No primeiro caso, leve-se em conta que Aristóteles considerava a metafísica (a filosofia primeira) não só como uma ciência, mas como a mais nobre delas, o que daria a suas conclusões metafísicas o caráter de conhecimento seguro. No segundo caso, Aristóteles acreditava que as discussões dialéticas eram um bom encaminhador para a investigação filosófica, uma vez que lançam luz sobre as fragilidades dos argumentos geralmente usados e ajudam o filósofo a ver com mais clareza os primeiros princípios (Szynwelski 2018: 24-7).

Atualmente, a nomenclatura de uso mais geral é outra. O que Aristóteles chamou de silogismo erístico e paralogismo, hoje cai tranquilamente sob a denominação geral de falácias, as quais, diga-se de passagem, possuem mais subtipos do que vale a pena enumerar. A palavra “silogismo” só é ouvida na parte histórica das aulas de Lógica: perdeu o lugar para o termo “argumento”, que tem um sentido mais amplo do que o dado a “silogismo” por Aristóteles, pois pode ser dedutivo, indutivo ou abduutivo, e, no caso do dedutivo, válido ou inválido, correto ou incorreto. Os argumentos dedutivos corretos correspondem ao que o estagirita chamava de silogismos demonstrativos; já os indutivos, como foi mencionado, ele nem considerava silogismos. Os argumentos abduuticos foram classificados assim apenas na contemporaneidade e designam os raciocínios que, a partir de certos indícios, concluem uma hipótese que explique melhor os mesmos, sendo por isso também chamados de inferências pela melhor explicação. Os argumentos válidos seguem as regras básicas de pensamento sistematizadas pelo próprio Aristóteles. Os argumentos corretos, além de seguir as tais regras, também têm todas as premissas verdadeiras ou provavelmente verdadeiras. “Silogismo dialético” caiu em desuso há muito tempo, e o termo “entimema” provavelmente nunca foi usado pelos estudiosos de teoria da argumentação. A designação geral “argumentos” dá conta desses casos que não possuem um correspondente específico contemporâneo. No debate sobre a existência de Deus, todos os três tipos de argumentos indicados acima (dedutivos, indutivos e abduuticos) já foram contemplados.

Termos que podem designar o conjunto de premissas de um silogismo ou argumento são “prova”, “evidência” e “indício”. Provas podem ser encontradas numa demonstração matemática ou numa querela judicial; no primeiro caso têm caráter apodítico (que garante necessariamente a conclusão), no segundo, apenas probabilístico,

pois apresentam a conclusão como mais próxima da verdade que da falsidade. “Evidência” e “indício” são mais próximos entre si do que com relação a “prova”, ambos compartilham do caráter probabilístico, no sentido de se aproximarem da verdade sem alcançá-la definitivamente, e são muito usados no âmbito jurídico, mas não se observa o uso deles no âmbito das demonstrações matemáticas.

Por fim, Batista Mondin (1997: 206-7) aponta que as provas ou argumentos a favor da existência de Deus também se classificam de duas maneiras consagradas pela tradição, a saber: a de Tomás de Aquino, que classificou as provas em *a posteriori* (que partem de algum fenômeno do mundo) e *a priori* (que partem da ideia de Deus); e a de Immanuel Kant, que classificou os argumentos em ontológicos (baseados na ideia de Deus), cosmológicos (baseados no princípio de causalidade) e teleológicos (baseados no princípio de finalidade). O próprio Mondin propõe uma classificação que destoa ligeiramente da de Kant quanto às definições de cada tipo de argumento, e que substitui o tipo teleológico pelo que ele chama de antropológico, “que parte das exigências de autossuficiência que encontramos no homem” (Mondin 1997: 207).

Neste capítulo e nos seguintes, essas classificações não serão adotadas de modo generalizado, sempre que um argumento for apresentado ele o será apenas nos termos do seu autor.

### 3.2. Argumentação sobre Deus

“Toda argumentação é *ad hominem*”. Esta frase, retirada do *Tratado da Argumentação* (1958, §28: 125) de Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca, é de uma ousadia que não poderia ser levada seriamente em consideração sem maiores explicações. Faz-se necessário esclarecer de imediato que o significado corriqueiramente associado à expressão *ad hominem*, a saber, o de “ataque à pessoa”, corresponde na verdade à expressão *ad personam*, esta sim tradicionalmente considerada a designação de um tipo de falácia pelos teóricos da argumentação.

A argumentação *ad hominem* consistiria, na verdade, em assumir o ponto de vista do adversário para refutá-lo com base nas premissas que ele mesmo aceita. Assumir o ponto de vista dele não significa, obviamente, passar a acreditar no que antes se estava negando: trata-se de um artifício retórico usado para evidenciar a inconsistência da posição contrária. Esse artifício é não raro qualificado como desonesto, posto que o indivíduo parece ludibriar o interlocutor fingindo participar das mesmas crenças que ele

apenas com o intuito de dissuadi-lo. Porém, argumentam os autores, é justamente esse procedimento que possibilita o debate entre antagonistas.

Um confronto em que cada um dos antagonistas se mantém irreduzível ao ponto de vista do outro seria uma mera exposição de monólogos. Analisar os argumentos contrários com vistas a achar uma contradição ou comparar esses argumentos com os seus para mostrar que os seus são melhores já é assumir, metodologicamente, a posição contrária, pois a possibilidade de o adversário estar certo é levada em consideração, ainda que apenas para refutá-lo logo em seguida. Ora, argumentar consiste essencialmente em adotar uma dessas duas estratégias, o que torna a afirmação dos autores, a de que toda argumentação é *ad hominem*, verossímil.

No debate sobre a existência de Deus, argumentar a favor da crença teísta invariavelmente exige que o debatedor parta do ponto de vista daquele a quem ele quer convencer. E o crítico da crença teísta também é obrigado a partir do ponto de vista do seu antagonista quando argumenta contra a existência de Deus. Quando o ateu elabora uma descrição da suposta caoticidade do mundo ou crueldade dos seres humanos para em seguida concluir que tais coisas indicam que, provavelmente, não existe Deus, ele o faz tendo em vista seu conhecimento prévio de que a crença que seu interlocutor deposita em Deus envolve a crença de que esse Deus governa o mundo. Se ele estivesse dialogando com um crente excêntrico (um deísta, por exemplo), que acreditasse em Deus, mas não na ideia de que o mundo é governado por ele, o argumento da caoticidade não teria razão de ser. Ou seja, tanto o crente como o descrente precisam adaptar seus argumentos de acordo com as crenças adversárias.

O que move as pessoas a argumentar, ainda que implicitamente, é a expectativa de mudar a situação vigente ou de garantir a manutenção da situação. A arte que se ocupa da melhor maneira de argumentar é a retórica. Na definição de Aristóteles, retórica é “a capacidade de descobrir o que é adequado a cada caso com o fim de persuadir” (*Retórica* I, 2: 1355d). A lógica pode ensinar a maneira correta de formular um argumento, mas o uso eficaz dos argumentos formulados com vistas à persuasão ou ao convencimento sai da sua alçada. A filosofia, por sua vez, se ocupa com a investigação acerca da própria atividade argumentativa, suas condições, seus gêneros e seus pressupostos. A filosofia, na forma de teoria da argumentação, não pretende apresentar técnicas para se vencer um debate, ela se pergunta sobre a razão de ser do debate, o *modus operandi* empregado nele e as bases não questionadas das quais ele invariavelmente tem que partir.

É na filosofia, por exemplo, que se dá a investigação sobre a maneira correta e honesta de argumentar, em contraposição às maneiras incorretas ou falaciosas. O fenômeno da falácia é por si só um problema filosófico: trata-se de um argumento incorreto que se apresenta com a aparência de correção. O intuito de quem fabrica falácias, presumivelmente, é enganar seu interlocutor, sobressaindo-se como vencedor da discussão sem que tenha apresentado indícios sólidos de que realmente estava com a razão. O curioso no fenômeno da criação de falácias é a necessidade da aparência de verdade. Para obter sucesso em sua campanha, não basta ao impostor que ele invente mentiras em geral, é preciso que ele as formule de modo a parecerem verdades. Isso dá aval a duas observações significativas: i) os seres humanos, em algum grau relevante, se importam com a verdade dos temas sobre os quais discutem e, ii) apesar disso, possuem certa deficiência no cultivo da verdade, na medida em que ora sucumbem à tentação de enganar, ora se mostram suscetíveis a serem enganados por outros.

Em sua *Dialética Erística* (1864), Arthur Schopenhauer atribui a existência de falácias à perversidade natural do ser humano, que, não obstante apresentar certo pendor para a verdade, é inclinado muito mais à sede de vitória em tudo que empreende, incluindo-se aí a atividade argumentativa. Schopenhauer também fala de uma dialética natural que predispõe os seres humanos à argumentação, ou seja, muito longe de ser prerrogativa de filósofos, advogados e professores de retórica, a argumentação seria um fenômeno generalizado, que se exemplifica mesmo entre as mentes mais simples.

Sem entrar no mérito da questão acerca da veracidade dessa generalização estipulada por Schopenhauer, e supondo que ela seja aplicável pelo menos à maior parte das pessoas, é digna de nota a presença das crenças sobre Deus nos variados âmbitos de argumentação. As pessoas que acreditam em Deus em geral não argumentam sobre sua existência. Deus é parte integrante das premissas de muitos raciocínios relacionados a fatos importantes de suas vidas. No âmbito moral, Deus é frequentemente invocado quando querem julgar as ações de alguém ou as suas próprias. No âmbito profissional, o bom desempenho geralmente é seguido por agradecimentos a Deus. O Direito, a política, a ciência – na medida em que esses assuntos tocam o grosso das populações, rapidamente são moldados às cosmovisões teístas das pessoas. É assim que um líder religioso condenado com provas claras e contundentes ainda pode encontrar defensores que acreditem ser ele vítima de perseguição; políticos dificilmente se declaram ateus; e teorias científicas aparentemente ateístas, como a teoria do Big Bang e a teoria da evolução, para muitos crentes só passam a ser dignas de crédito se lhes é explicado que elas são

compatíveis com as “verdades da fé”. Além disso, se as coisas vão mal, perguntam sobre que lição Deus está querendo ensinar a elas. Se as coisas vão bem, sentem-se regozijadas por estarem sendo abençoadas por Deus. A existência de Deus, contudo, só raramente entra na pauta de discussões.

Sendo assim, se existe um debate sobre a existência de Deus, pode-se afirmar que ele é restrito ao domínio particular de pessoas especializadas, aquelas que, dentro ou fora do âmbito acadêmico, refletem sobre a questão de maneira sofisticada. Apesar disso, nota-se também que o interesse pelos resultados dessa discussão não se constringe às mesmas restrições, fazendo-se presente nos mais variados contextos, carecendo apenas de oportunidade para ser estimulado.

É lícito dizer, então, que o debate sobre a existência de Deus, ainda que restrito na prática, é de interesse geral. O que é questionável, e isso torna as coisas bem mais interessantes, é se os resultados desse debate surtem algum efeito significativo na vida dos crentes e descrentes que tomam conhecimento deles, ou seja, se os crentes se tornam descrentes ou reforçam sua crença por causa desses resultados, e vice-versa.

Há quem negue que a argumentação desempenhe um papel relevante na formação da crença em Deus. Bertrand Russell, por exemplo, põe na balança os motivos que ele pensa serem a causa da crença em Deus e diz saber que os argumentos apresentados não estão entre as razões mais fortes que levam alguém a acreditar em Deus. A maioria dos crentes nem levaria tais argumentos em consideração. É à tradição que Russell atribui a causa com peso mais significativo no processo de formação da crença em Deus, o que faria com que esse processo perdesse toda credibilidade, por se basear quase exclusivamente no peso da autoridade. “Quase exclusivamente” porque ele pensa haver outro fator muito influente na formação da crença em Deus: o desejo por segurança, o conforto de imaginar que há alguém muito poderoso tomando conta de tudo. Sendo assim, as causas para se acreditar em Deus seriam, segundo Russell, mais provavelmente de ordem emocional do que racional (Russell 1957: 9).

Mas como Russell poderia saber disso? Como se pode vir a saber qual a real origem da crença teísta no ser humano? Ao que tudo indica, Russell embasa sua opinião em sua experiência pessoal com respeito a como a crença em Deus se manifesta no mundo. Mas não haveria um modo mais seguro de raciocinar sobre esse assunto senão a partir da velha e boa (e em geral apenas idiossincrática) experiência pessoal?

Ao que parece, a estatística não pode ajudar nessa questão. Pois ainda que se pudesse fazer um acompanhamento rigoroso de crentes e descrentes “expostos” a

argumentos pró e contra a existência de Deus para verificar em que grau eventuais mudanças de posição poderiam ser causadas pelos argumentos em questão, restaria o fato desagradável de toda pesquisa desse tipo depender das declarações dos entrevistados, e não é crível que as pessoas possam apontar com isenção que motivações elas teriam para mudar ou permanecer com uma crença determinada.

Uma coisa é perguntar “Em quem você vai votar nas próximas eleições?”; outra coisa, bem diferente, é perguntar “Você passou a acreditar em Deus por causa do argumento ontológico ou do cosmológico?”, “Dos dois?”, “Qual foi o mais relevante?”, por exemplo. No primeiro tipo de pergunta, a sinceridade da resposta garante a confiabilidade dos dados recolhidos (a possibilidade de o entrevistado mudar de ideia já é computada na metodologia); no segundo tipo, a sinceridade das respostas não garante que elas sejam confiáveis: trata-se de um tópico próximo demais às pessoas para que elas possam ver com clareza.

Um caso ilustrativo do que se esboçou acima é o de Antony Flew. Depois de alcançar fama internacional como um dos baluartes do ateísmo, ele declarou, não muito antes de morrer, ter mudado de lado e adotado a crença deísta, a crença em um Deus impessoal, distinto do Deus cristão. Pouco importou que ele tenha escrito um livro para apresentar suas razões sobre essa mudança (*There is a God*, 2004), isso não o livrou de críticas como a do escritor Mark Oppenheimer: “É triste ver uma mente inteligente dizimada pela idade e pela demência, sem mencionar a manipulação”<sup>7</sup>.

Quanto ao fenômeno oposto, em que crentes se tornam descrentes, não é necessário tomar nenhum exemplo emblemático, pois sobram adjetivos passíveis de serem tomados para explicar a mudança: “fracos na fé”, “vencidos pelo orgulho”, “vítimas do pecado”... Esse comportamento mostra que as razões apresentadas para a mudança de postura quanto à existência de Deus não são facilmente aceitas como as reais razões por trás da mudança, mesmo sendo expressas pela própria pessoa que alega ter mudado de crença!

Sendo assim, é difícil saber se os argumentos pró e contra a existência de Deus realmente surtem algum efeito na origem e manutenção da crença ou descrença em Deus. No entanto, é fato que muitos filósofos e teólogos argumentam sobre a existência de Deus,

---

<sup>7</sup> Retirado de “Letters: The Turning of an Atheist” (2007). In: *The New York Times*, Nov. 8. Disponível em: <https://www.nytimes.com/2007/11/18/magazine/18letters-t-9.html>. Último acesso em 03/01/2020.

e acreditam, naturalmente, que seus argumentos são relevantes para as comunidades das quais fazem parte (crentes ou descrentes).

Mondin defende a necessidade dos argumentos para a existência de Deus partindo do pressuposto de que não podemos conhecer Deus diretamente (pela intuição), apenas pela razão:

[...] dado que a realidade de Deus não nos é oferecida pela via intuitiva (no sentido forte do termo “intuição”, que equivale a ver), deve-se concluir que mesmo nas mentes mais simples (dos pastores, caçadores, agricultores etc.) ela é acessada pela via raciocinativa. Trata-se de um processo raciocinativo espontâneo, que percebe quase que instintivamente o caráter simbólico da realidade. De novo a teodiceia é necessária para conferir caráter rigoroso, estritamente lógico e racional, àquilo que a razão já alcançou com simplicidade e espontaneidade. (Mondin 1997: 185)

Mondin toma o termo “teodiceia” como sinônimo de “teologia natural”, designação clássica da atividade que visa a fornecer bases argumentativas para a crença em Deus.

Mesmo um filósofo como Plantinga, que nega a necessidade de argumentos para embasar a crença em Deus, não chega ao ponto de rechaçar totalmente o debate sobre a existência de Deus, pois, segundo ele, apesar de a crença em Deus não precisar de argumentos para ser garantida, estes podem aumentar a garantia dessa crença para o crente (Beilby 2005: 23-4).

Assim, a despeito da dificuldade em determinar se a argumentação sobre a existência de Deus tem papel relevante na formação da crença teísta nas pessoas, é útil especular sobre o assunto, uma vez que o debate sobre a existência de Deus tem lugar consagrado na filosofia. Talvez esse papel possa ser apontado não na influência que os argumentos podem exercer em cada crente particular, e sim na influência que eles exercem na formulação da doutrina que será ensinada a cada crente particular. A doutrinação desenha contornos emocionais naquilo que a argumentação só consegue entalhar a lógica, e com isso aumenta a eficácia de disseminação das crenças. Contudo, as argumentações produzidas pelas autoridades da comunidade certamente são imprescindíveis para a formulação da doutrina, de modo que não se pode negar o papel relevante do debate.

Por fim, considerando o cenário ideal, aquele em que a crença-gérmen do teísmo é produzida pela faculdade de Deus, a argumentação cumpre o papel de lapidação da

crença e, portanto, é corresponsável pela formação da crença teísta. Como foi visto, na religião cristã o contexto não é favorável para se invocar a atuação da faculdade de Deus. Ainda assim, independentemente de a crença teísta ser fruto de uma faculdade ou da mera doutrinação, as argumentações sobre Deus têm um papel importante a cumprir.

É por isso que importa saber que princípios regem ou deveriam reger o debate sobre a existência de Deus. Diante disso, a questão do ônus da prova merece atenção especial, já que essa noção é invocada com frequência e tem o potencial de determinar as regras que nortearão o debate. É para esse tema que a atenção se voltará a partir da próxima seção.

### 3.3. O ônus da prova e o debate sobre a existência de Deus

Nesta seção pretende-se refutar a tese de que, no debate sobre a existência de Deus, o ônus da prova recai sobre o crente. Analisa-se, primeiro, o conceito de ônus da prova, explicitando-se os elementos que ele envolve. Em seguida, aborda-se a atribuição do ônus da prova que Antony Flew faz ao crente, e defende-se que o seu argumento não é capaz de sustentar essa atribuição. Por fim, avalia-se a analogia feita por Flew entre a sua presunção de ateísmo e a presunção de inocência do âmbito jurídico e conclui-se que ela também não é bem-sucedida, dadas as particularidades da argumentação jurídica frente à argumentação filosófica.

A ideia de que existe um ônus da prova no debate sobre a existência de Deus foi sustentada de maneira explícita e sistemática pelo filósofo inglês Antony Flew, no artigo “The Presumption of Atheism”, de 1972. Em seu artigo, Flew desenvolveu uma analogia com o princípio de presunção de inocência do âmbito jurídico, sugerindo que o que vale para o advogado quando se trata de acusar, vale para o crente quando o assunto é afirmar a existência de Deus. O primeiro deve apresentar as provas da acusação que faz, o segundo, as provas de que Deus existe. Essa suposta obrigação do crente de iniciar o debate se daria em função da presunção de ateísmo, que constituiria, segundo Flew, o ponto de partida legítimo do debate.

Para garantir a justeza do seu princípio, Flew (1972: 20-1) faz uma distinção entre ateísmo positivo, que afirma a inexistência de Deus, e ateísmo negativo, que simplesmente rejeita o teísmo, a tese de que Deus existe, mas sem se comprometer com a tese contrária. O ateísmo de sua presunção é o negativo, que se distingue também do agnosticismo por não tomar o conceito de Deus como dado. A presunção de ateísmo de

Flew exigiria do crente, portanto, primeiramente, um conceito inteligível de Deus e, depois, provas de que Deus existe.

Depois de apresentar o conceito de ônus da prova, o argumento de Flew para a presunção de ateísmo será avaliado, bem como a analogia que ele faz com a presunção de inocência. Pretende-se mostrar que a tentativa de atribuir o ônus da prova ao teísta no debate sobre a existência de Deus não é bem-sucedida e a analogia entre presunção de ateísmo e presunção de inocência não se sustenta. Para tanto, recorre-se à definição de argumentação filosófica de Chaim Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca e à distinção entre persuadir e convencer, feita pelos mesmos autores.

### 3.3.1. Ônus da prova

O conceito de ônus da prova em um debate envolve pelo menos dois elementos: a tarefa de iniciar o debate e o risco da não persuasão, que seria o risco de perder o debate caso não consiga provar sua tese. Na discussão contemporânea sobre ônus da prova, a estratégia comum tem sido tomar o âmbito jurídico como paradigma. A razão disso é o fato de nele o uso dos termos “ônus da prova” e “presunção” ser generalizado e sistemático, ainda que não se possa falar de precisão conceitual por parte dos usuários.

Douglas Walton, em *Burden of Proof, Presumption and Argumentation* (2014), faz uma síntese da discussão sobre o tema e esclarece alguns pontos problemáticos. Um desses pontos tem a ver com o fenômeno da inversão do ônus da prova, que pode ocorrer inúmeras vezes em uma querela judicial. Tal fenômeno emerge da dinâmica combativa de um debate do tipo jurídico, em que cada parte tem a tarefa de refutar sistematicamente os argumentos da parte adversária, o que parece fazer com que o ônus da prova ora esteja de um lado, ora de outro. Por outro lado, um princípio como o da presunção de inocência sugere que o ônus da prova é fixo; afinal, se a acusação não estabelecer a culpa do acusado acima de qualquer dúvida razoável, fracassará em sua tarefa de conseguir a condenação do mesmo, ao passo que da defesa não se exige o estabelecimento da inocência, posto que esta é presumida desde o início, exige-se apenas que ela frustre as investidas da acusação. Em outras palavras, a acusação carrega o ônus da prova do começo ao fim do debate, e a sua vitória equivale à satisfação desse ônus.

O ponto problemático nisso pode ser expresso com a seguinte questão: o ônus da prova é fixo ou intercambiável? Esse nó pode ser desatado, contudo, pela estipulação da existência de pelo menos dois tipos de ônus da prova: o *ônus da persuasão* e o *ônus da apresentação* de evidências. O ônus da persuasão seria fixo, cabendo a uma das partes do

começo ao fim do debate e sua satisfação determinaria o fim da querela e a vitória da parte que o detinha, ao passo que sua não satisfação, devido ao risco da não persuasão, implicaria automaticamente em derrota. O ônus da apresentação de evidências é fluido, passando de uma parte à outra conforme a dinâmica do litígio, e sua satisfação não necessariamente determina o fim do debate, pois ela significaria apenas que a outra parte passou a ter o ônus de rebater os argumentos adversários.

Uma dada prova só seria capaz de encerrar um debate caso atingisse o *padrão de prova* do tipo de debate em questão. Em um processo penal, por exemplo, esse padrão é expresso vagamente pelas palavras “acima de qualquer dúvida razoável”. Assim, não será qualquer prova que satisfará o ônus da persuasão, mas apenas aquela que atender ao padrão de prova (Walton 2014: 49-61). Para efeitos de simplificação, ao longo desta investigação, sempre que se falar de ônus da prova a referência intencionada será ao ônus da persuasão, a menos que haja ressalva em contrário.

Uma vez que o ônus da prova carrega consigo o risco da não persuasão, percebe-se nele uma relação íntima com os chamados *argumentos a partir da ignorância*. Como o nome indica, tais argumentos pretendem derivar suas conclusões, não de provas, mas da ausência de provas. E é justamente isso que acontece em um processo penal, no caso de a acusação não ter sido capaz de estabelecer a culpa do réu acima de qualquer dúvida razoável: na ausência de provas para a culpa, conclui-se pela inocência. Via de regra, esse movimento argumentativo é considerado uma falácia, por não se fundamentar naquilo que se sabe, e sim naquilo que não se sabe.

Porém, Walton defende que em certas circunstâncias os argumentos a partir da ignorância podem ser legítimos, e que seu uso é bastante comum em diferentes ramos da argumentação, incluindo os da ciência. As circunstâncias legitimadoras seriam aquelas “de uma investigação contínua em que fatos estão sendo coletados e inseridos em uma base de conhecimento” (Walton 2014: 194, tradução própria). Essa base de conhecimento pode ser entendida como o conjunto de todas as proposições verdadeiras de determinado domínio de investigação. Assim, se certa proposição surge no domínio, mas não “cabe” na base de conhecimento, é lícito concluir pela sua falsidade, a despeito de não haver evidência positiva para isso. Tal conclusão, contudo, seria intrinsecamente anulável, estando sujeita a revisão sempre que a investigação traga novos elementos significativos a serem considerados.

Segundo Richard Gaskins (1992), os argumentos a partir da ignorância podem ser usados também para inverter o ônus da prova. Como foi dito, em um processo penal é

comum a inversão do ônus da apresentação de evidências, mas o mesmo não se pode dizer do ônus da persuasão, que não muda ao longo do debate. Em âmbitos outros que não o de um processo penal, contudo, a tentativa de inverter o ônus da persuasão é um expediente bastante utilizado, inclusive no debate sobre a existência de Deus. Mas esse assunto já toca no tema da atribuição do ônus da prova, que será abordado na próxima subseção.

### 3.3.2. A atribuição do ônus da prova

Uma frase recorrente sobre a determinação de quem tem o ônus da prova em um debate diz que o ônus da prova é de quem afirma, não de quem nega. E a maneira mais simples de entender isso é estipular que a pessoa que quer persuadir a outra de alguma tese afirmativa é aquela de quem se esperam as provas. Tal entendimento simples (ou simplista) pode ser considerado a forma primária do princípio de atribuição do ônus da prova, e uma reflexão mais detida sobre esse pensamento revela que ele é equivocado.

Afirmar ou negar coisas é um fenômeno primordialmente linguístico, e no campo da linguagem sentenças afirmativas podem ser convertidas em formas negativas, e vice-versa. A afirmação “Deus existe” pode ser convertida, com a manutenção do seu sentido, na negação “A crença de que Deus não existe não é verdadeira”. E a negação “Deus não existe” pode equivaler à afirmação “A crença na inexistência de Deus é verdadeira”. Se é a afirmação de uma tese que determina quem tem o ônus da prova, a habilidade com as palavras por parte dos debatedores poderia tornar o debate impossível de ser iniciado. Por isso, certamente não é a mera afirmação de uma tese que determina sobre quem recai o ônus da prova.

Um caminho possível para resolver esse problema da maleabilidade da linguagem é o de levar a interpretação de “afirmação” e “negação” para o âmbito do comportamento. Esse foi o caminho seguido por Flew. Segundo ele, se se atentar, não para a sentença, mas para a disposição de quem afirma ou nega e para o contexto em que o debate está inserido, então se fará uma interpretação mais justa do termo “afirmação” no que diz respeito à atribuição do ônus da prova. Por isso, Flew (1972: 24) traduz o princípio para “O ônus da prova está na proposição, não na oposição”.

Sendo assim, o sentido em que Flew toma o termo “proposição” não é o sentido lógico de “conteúdo de uma sentença”. Trata-se do sentido básico de “ato de propor algo”, nesse caso, ato de propor uma tese para discussão. Com isso, ele acredita ter resolvido o problema da maleabilidade da linguagem.

Nessa nova versão do princípio, “proposição” não desempenha necessariamente o papel de “afirmação”, e “oposição” não equivale necessariamente a “negação” (a não ser em seu sentido lógico, pois será sempre considerada a negação daquilo que foi estabelecido como proposição). Para captar bem a diferença proposta por Flew, tomem-se os exemplos já utilizados anteriormente. A sentença afirmativa “Deus existe” propõe a existência de Deus tanto quanto a sentença negativa “A crença de que Deus não existe não é verdadeira”, e a sentença negativa “Deus não existe” propõe a inexistência de Deus tanto quanto a sentença afirmativa “A crença na inexistência de Deus é verdadeira”.

Está claro que a proposição deve ter a tarefa de iniciar o debate, uma vez que a oposição, por definição, só existe em um momento lógico posterior à apresentação dos argumentos do proponente, já que nenhum argumento contrário pode ser levantado sem que haja aquilo a que se contrapor. Mas qual das duas teses é a proposição e qual a oposição? Parece claro também que algo mais precisa ser dito sobre isso: a determinação dos papéis necessita de argumento externo à mera definição de proposição e de oposição.

Flew (1972: 24) defendeu que o ônus da prova recai sobre a proposição e que o papel de proposição é algo que vai depender da presunção adotada no debate. Ele estipulou que a definição dos papéis, ou seja, a escolha da presunção, estaria submetida aos *objetivos* que se têm em vista. A maioria dos países opta pela presunção de inocência porque parece aos seus nacionais mais importante, no caso de insuficiência de provas, evitar que um inocente seja condenado injustamente do que evitar que um culpado seja absolvido. Segundo ele, é tendo isso em vista que se deve considerar a questão da existência de Deus, perguntando-se sobre o objetivo que está em jogo quando se discute sobre ela. Para Flew, estava claro que o objetivo é o conhecimento.

E uma vez que o objetivo do debate acerca da existência de Deus seria o conhecimento, e para que haja conhecimento de algo é necessário haver crença verdadeira justificada (ele adota essa definição mesmo sabendo-a problemática), a presunção a ser adotada pelos contendores deve estimular a busca por fundamentos para a justificação. Nesse sentido, seria forçoso, segundo Flew (1972: 25), que a crença em Deus fosse considerada sob a presunção de ateísmo, já que esta exigiria do teísta, desde o início, a apresentação dos fundamentos de sua crença, o que ensejaria a contra-argumentação do ateu. Na ausência de tais fundamentos, o ateísmo ou o agnosticismo permaneceriam as únicas posições intelectualmente honestas.

Contudo, aceitando-se que o objetivo no debate sobre a existência de Deus seja o conhecimento, a saber, o conhecimento da proposição de que Deus existe ou da proposição contrária, nem por isso pode-se apontar qual dos dois lados deve ter a incumbência de iniciar o debate para que o objetivo possa ser alcançado da melhor maneira possível. O fato de Flew defender que o crente deve ter essa incumbência não se explica nos mesmos moldes da questão penal: no processo penal, conhecendo-se o objetivo supracitado, é uma questão de lógica que a acusação inicie o debate, pois se a ficção jurídica assume a inocência do acusado até que se prove o contrário, não se poderia começar o debate defendendo essa mesma inocência presumida; já no debate sobre Deus, defender que o descrente deva dar o pontapé inicial não lança nenhum obstáculo claro ao objetivo assumido, e a posição de Flew não é, portanto, uma consequência lógica da consideração do objetivo do debate, sendo antes uma escolha arbitrária.

Além disso, o risco da não persuasão parece não se aplicar ao debate sobre a existência de Deus, pois não ser capaz de persuadir o interlocutor não obriga o crente a abandonar sua crença. Pode ser que suas provas apenas não tenham atendido ao padrão de prova do adversário, mas sejam coerentes e fortes o bastante para o crente.<sup>8</sup> Provavelmente, Flew tinha em mente um padrão de prova objetivo e por “crença verdadeira e justificada” ele entendesse “crença verdadeira e justificada para todos ou pelo menos para um grupo especializado”. Esse é um sonho antigo da filosofia, mas que ainda não deu sinais de que pode concretizar-se algum dia. De todo modo, é demais afirmar que a falha em persuadir o interlocutor obriga o crente a aderir ao ateísmo ou ao agnosticismo. Ao que parece, o risco da não persuasão só teria razão de ser em um processo penal, em que, como notou Keith Burgess-Jackson (2016: 105), “existe uma *urgência* para a presunção de inocência que não ocorre no caso da presunção de ateísmo”. Todo julgamento precisa acabar, e com uma decisão favorável a um dos lados, o que não se aplica ao debate sobre a existência de Deus, nem a outros debates filosóficos.<sup>9</sup>

---

<sup>8</sup> Neste ponto e em toda a discussão deste capítulo, concede-se a Flew que é preciso apresentar algum tipo de evidência para justificar a crença teísta. Como se sabe, existem abordagens que negam essa necessidade, como a de Alvin Plantinga, que defende que a crença teísta é apropriadamente básica e, por isso, não precisa de evidência para ser justificada ou garantida. Para uma discussão sobre o ônus da prova no debate sobre a existência de Deus tendo como pano de fundo essa tese de Plantinga, conferir o capítulo 6.

<sup>9</sup> É o que também nota William Wainwright (2003) ao comentar sobre o debate entre William Craig e Antony Flew: o fato de Craig não ter apresentado argumentos que pudessem convencer a Flew e a qualquer outro não muda o fato de que ele se saiu melhor no debate, muito menos o obriga a aderir ao ateísmo ou ao agnosticismo. Wainwright (2011) adota o conceito de relatividade à pessoa para explicar as diferentes avaliações que pessoas diferentes fazem de um mesmo argumento.

Sem obrigação de iniciar o debate e sem risco da não persuasão, não há ônus da prova. Em outras palavras, o objetivo de um debate não necessariamente determina que uma das partes tenha o ônus da prova, a não ser no caso especialíssimo de um sistema penal, em que isso acontece devido aos mecanismos de controle jurídico no espaço e no tempo. Mas neste ponto começa-se a entrar mais fundo na analogia de Flew entre presunção de ateísmo e presunção de inocência, tema a ser abordado na próxima subseção.

### 3.3.3. Ateísmo e inocência: avaliando a analogia de Flew

A avaliação da analogia de Flew entre presunção de ateísmo e presunção de inocência será feita em duas fases: primeiro, serão consideradas as semelhanças levantadas por ele em seu artigo; depois, serão levantadas diferenças cruciais que têm o potencial de desmontar a analogia. Pretende-se mostrar não só que a presunção de inocência não é análoga à presunção de ateísmo, mas que a argumentação filosófica, da qual o debate sobre a existência de Deus é um exemplo, não pode ser equiparada sem maiores especificações à argumentação jurídica, donde se segue que a tentativa de transplantar a noção de ônus da prova do âmbito jurídico para o âmbito filosófico, apesar de poder ser feita artificialmente, não consegue se manter sem que ambas as partes concordem em agir como se estivessem se submetendo a regras forçosas, quando na verdade não estão.

Uma analogia entre duas coisas é composta por elementos positivos (as semelhanças) e elementos negativos (as diferenças), e ela é invocada para fins argumentativos quando se julga que os elementos positivos se sobrepõem aos negativos, seja em quantidade, seja em importância, e quando essa sobreposição pode ser usada para defender uma tese.

Assim, para anular um argumento por analogia, é preciso mostrar que os elementos negativos se sobrepõem aos positivos, ou em quantidade ou em importância, ou que a sobreposição dos elementos positivos não é suficiente para autorizar a conclusão pretensamente derivada da analogia. Uma ilustração singular disso se encontra no *Diálogos sobre a religião natural* (1779), de David Hume, especificamente no que diz respeito ao argumento teleológico a favor da existência de Deus, que, nesse caso, é um argumento por analogia elaborado pela personagem Cleantes.

Segundo o referido argumento, resumidamente, a engenhosidade observada nos artefatos produzidos pelo ser humano assemelha-se àquela supostamente encontrada no

mundo, o que denota que ambas as coisas seriam do mesmo tipo, a saber, coisas produzidas intencionalmente por um projetista. O projetista do mundo seria Deus. Tal argumento é atacado pela personagem Philo das duas formas mencionadas acima: ele questiona, primeiro, as supostas semelhanças entre as características do mundo e as características dos artefatos humanos e, depois, o movimento lógico que levaria dessas semelhanças para a conclusão de que Deus existe.<sup>10</sup>

A analogia desenvolvida por Flew entre presunção de ateísmo e presunção de inocência fundamenta-se em quatro pontos. Em primeiro lugar, as provas requeridas sob ambas as presunções devem ser entendidas em seu sentido amplo de razão suficiente, e não no sentido forte de demonstração apodítica, ou seja, trata-se de apresentar razões que mostrem ser ao menos provável que Deus exista ou que o acusado realmente cometeu crime. Em segundo lugar, por serem de natureza procedimental, e não substancial, quer dizer, por indicarem como os debatedores devem se comportar, e não no que eles devem acreditar, ambas as presunções são anuláveis, isto é, elas não são sinônimos de assunções. Em terceiro lugar, não se deve julgá-las de pouca importância por serem apenas de natureza procedimental, pois estabelecer as regras do debate influencia significativamente no seu funcionamento e desfecho. E, em quarto lugar, a eventual anulação dessas presunções não invalida o seu papel de ponto de partida adequado para o debate (Flew 1972: 22-3).

O fim argumentativo para o qual Flew invoca essa analogia é o de esclarecer o que ele entende por presunção de ateísmo e, ao mesmo tempo, reforçar a defesa que faz dela. Para testar a força de seu argumento por analogia será preciso avaliar a pertinência das semelhanças levantadas por ele e da inferência realizada a partir dessas semelhanças, como indicado acima. Os quatro elementos da analogia serão analisados a seguir.

#### 3.3.3.1. *Destrinchando a analogia*

O primeiro elemento positivo da analogia destaca a natureza dos argumentos requeridos. A presunção de inocência requer do acusador argumentos que garantam o conteúdo da acusação acima de qualquer dúvida *razoável*. As provas requeridas não são, portanto, provas apodíticas, que estabeleceriam a verdade sobre a querela de uma vez por todas. Dúvidas certamente irão permanecer, mas não é qualquer dúvida que poderá ser usada como instrumento de invalidação dos argumentos da acusação. O debate jurídico

---

<sup>10</sup> Para uma análise da crítica ao argumento teleológico nessa obra de Hume, ver Lopes (2018: 237ss).

é, por isso, marcado pela indeterminação, o que faz com que o empenho dos debatedores possa fazer a balança pender significativamente para um lado ou outro.

Estipular que o debate sobre a existência de Deus está em situação parecida com a do debate jurídico no quesito “provas” equivale a determinar um âmbito comum para ambos os tipos de debate. Em realidade, equivale a dizer trivialmente que esses debates são debates, pois a compreensão de “provas” em seu sentido fraco de “razão suficiente” é condição necessária para a existência de um debate, ou seja, o âmbito próprio da argumentação é o dos temas que são alvo de controvérsia, e uma controvérsia supõe partes que apresentam razões em favor de suas posições. Não se argumenta sobre questões que já estão decididas ou que não são passíveis de serem decididas. Esse é um ensinamento que ecoa desde Aristóteles (*Tópicos* I.11: 105a) e que até hoje se mantém sóbrio e inconfundível.

A distinção entre demonstração e argumentação feita por Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958: §1) é de grande valia neste ponto. A demonstração, estritamente falando, só existe nos campos da matemática e da lógica formal. Trata-se de um raciocínio em que, estabelecendo-se as premissas, chega-se necessariamente à conclusão. Assim, a demonstração trabalha apenas com deduções. O âmbito da argumentação, por sua vez, também trabalha com induções e abduções, sendo grande o bastante para comportar debates do jornalismo, da literatura, do direito, da política, das ciências e da filosofia. E a exigência de demonstrações, nesse sentido, inviabilizaria o debate.

De fato, as demonstrações têm esse poder no caso da matemática, em que ficam asseguradas a verdade das premissas e a validade das regras de raciocínio. O que os autores deixam de notar é que a lógica formal não dispõe da mesma segurança com respeito a esses dois fatores, principalmente o da verdade das premissas, que frequentemente pode ser contestada. Isso é visível no campo da filosofia, que também trabalha com demonstrações, dado que tem a lógica formal como ferramenta importante.

Um exemplo emblemático do uso da demonstração na filosofia é a *Ética demonstrada à maneira dos geômetras* (1677), de Baruch Espinosa, obra em que o autor, emulando o método axiomático de Euclides, deriva diversas conclusões do campo da ética a partir de certas proposições estabelecidas por ele como basilares. Não obstante o método ter sido aplicado rigorosamente, a obra de Espinosa não teve o mesmo impacto que a de Euclides: não inaugurou uma nova maneira de investigar as proposições éticas, nem se tornou paradigma no campo da ética. E a razão para isso parece simples: as premissas de Espinosa estão longe de serem isentas de controvérsias, e é difícil conceber outras

premissas na filosofia que não tenham essa mesma característica. Todos os argumentos dedutivamente válidos comportam uma demonstração, mas isso não é o bastante para dar a discussão por encerrada. Mais do que demonstrar a conclusão, cumpre defender as premissas.

Essa distinção entre argumentação e demonstração é útil mesmo que não se determine se se trata de uma diferença de grau ou de natureza. Seus próprios autores apontam para a possibilidade de se tratar de uma distinção apenas convencional. Com efeito, Perelman e Olbrechts-Tyteca, ao defenderem a importância das figuras de retórica contra aqueles que as consideram desnecessárias para o efeito de prova dos argumentos, citam a definição de demonstração dada em *Rhetorica ad Herennium*, o mais antigo tratado de retórica conhecido na língua latina (de cerca de 80 a. C.), de autoria desconhecida. Nesse tratado, demonstração é definida como a figura “que expõe as coisas de uma maneira tal que a ação parece desenrolar-se e a coisa acontecer ante nossos olhos” (Perelman e Olbrechts-Tyteca 1958: 190, §41). Tal entendimento inclui a demonstração dentro do campo da argumentação e considera sua marca distintiva tão somente sua forma de apresentação. Contudo, ainda que se adote essa definição, permanecerá o fato de que as provas entendidas como razão suficiente não comportam demonstração, pois a apresentação das referidas provas não torna forçosa a aceitação da conclusão.

O segundo, terceiro e quarto elementos positivos da analogia de Flew possuem uma relação lógica entre si. Eles têm como núcleo a natureza procedimental de ambas as presunções. O segundo elemento, o de que as referidas presunções são anuláveis e, por isso, não são assunções, é pouco preciso, pois certas assunções também são anuláveis. Flew usa como exemplo a assunção, também jurídica, de que “todo cidadão é conhecedor de tudo que a lei requer dele”, e a lei “não pode admitir o fato de que essa assunção é, como de fato é, falsa” (Flew 1972: 22). Nesse exemplo, Flew deixa de notar que a não anulabilidade dessa assunção é puramente convencional, não se devendo, portanto, a alguma característica especial sua. Ela não expressa um conteúdo que as pessoas acreditem ser verdadeiro (como o próprio Flew nota), mas apenas determina como as autoridades devem proceder com respeito à alegação de desconhecimento da lei por parte de um possível infrator.

Claramente, Flew adota como critério de distinção entre presunções e assunções a suposta não anulabilidade das últimas. Tal critério falha por não contemplar as diferentes nuances dos termos “presunção” e “assunção”, e a relação deles com um termo irmão: “pressuposto”. Esses três termos por diversas vezes comportam-se como sinônimos. Uma

assunção, enquanto sinônimo de pressuposto, é algo tomado como verdade logo no início de uma argumentação e, portanto, constitui o fundamento da argumentação em questão. A natureza substancial de uma assunção, contudo, não a blindava de ataques que eventualmente podem destituí-la do estatuto privilegiado que ocupa, isto é, anulá-la. Por isso, a mera anulabilidade das presunções não seria suficiente para diferenciá-las de assunções, como pretende Flew.

Mas é ele próprio quem indica onde se encontra a verdadeira diferenciação, quando diz, em um momento posterior: “Alguém pode, como um exercício mnemônico, pensar na palavra ‘anulável’ como implicando precisamente essa capacidade de sobreviver à anulação” (Flew 1972: 23). Porém, nesse ponto ele já está discutindo o quarto elemento positivo da analogia, a saber, o de que a eventual anulação de ambas as presunções, de inocência e de ateísmo, em um debate específico, não significa que tenha sido um erro tomá-las como ponto de partida.

Que o acusador tenha sido capaz de estabelecer a culpa do réu, anulando a presunção de inocência, não invalida a presunção de inocência como instituto procedimental digno de continuar sendo adotado em todos os processos penais posteriores. Da mesma forma, que a existência de Deus venha algum dia a ser provada pela via argumentativa, anulando-se, assim, a presunção de ateísmo, não equivalerá, segundo Flew, a mostrar que foi um equívoco tomar a presunção de ateísmo como ponto de partida do debate. A razão disso seria a mesma para as duas presunções: elas são princípios procedimentais.

Por fim, o terceiro elemento positivo da analogia enuncia que a natureza procedimental dessas presunções não as torna menos importantes. Isso fica claro ao se considerar quão diferentes são os sistemas penais que adotaram ou adotam a presunção de culpa. E o fato de a maioria dos filósofos que argumentaram sobre a existência de Deus não terem adotado a presunção de ateísmo, tal como especificada por Flew, seria a causa de grandes mal-entendidos nesse campo, em especial, da obscuridade do conceito de Deus.

Flew argumenta que o crente deveria apresentar um conceito inteligível de Deus antes de defender a sua existência e critica os filósofos do passado por terem atribuído características a Deus assumindo que ele existia (Flew 1972: 20-1). Esse certamente é um dos pontos que merecia ser mais bem desenvolvido pelo autor em seu artigo, pois tanto houve filósofos que formularam um conceito inteligível de Deus antes de argumentar pela sua existência como houve filósofos que procederam à argumentação sem nenhum

conceito prévio de Deus sem que isso possa ser considerado um problema para seus argumentos.

Santo Anselmo é um bom exemplo do primeiro caso. Seu famoso argumento para a existência de Deus, formulado nos segundo e terceiro capítulos do *Proslógio* (1078), começa justamente com a definição de Deus como o “ser do qual não é possível pensar nada maior”. Essa definição não seria inteligível o bastante para Flew? Curiosamente, ele se declara disposto a aceitar os conceitos de Monstro do Lago Ness e de Abominável Homem das Neves como mais ou menos completos e passíveis de serem usados numa discussão (embora ele não tenha apresentado o conteúdo desses conceitos), mas se nega a aceitar o conceito de Deus

[...] não apenas pela razão muito conhecida de a palavra “Deus” ser usada – ou mal usada – em mais de uma maneira; mas também, e de modo muito mais interessante, porque não pode ser tomado como dado que mesmo o teísta paradigmático esteja operando com um conceito legítimo, que pudesse ter, teoreticamente, uma aplicação a um ser real. (Flew 1972: 20)

Mas que uma palavra seja usada em mais de um sentido não é um bom motivo para considerá-la inadequada para argumentação, uma vez que são inumeráveis as palavras que têm essa característica. Esse é um problema que se resolve com a simples enunciação de qual sentido se vai empregar. E aqui se chega à segunda e verdadeira razão para Flew não aceitar o conceito de Deus: mesmo que se suponha um teísta paradigmático que trabalhe com um conceito padrão de Deus, não se poderia tomar como dada a legitimidade desse conceito, legitimidade que Flew entende como a aplicabilidade, ao menos possível, a um ser real.

É difícil entender por que Flew fala de modo vago sobre um tema que comporta perfeitamente maior precisão. A definição de Anselmo, por exemplo, é bastante conhecida. Por que não seria ela legítima, no sentido de Flew? “Um ser do qual não se pode pensar nada maior” pode tranquilamente ter aplicação a um ser real.

Por outro lado, há filósofos que formularam argumentos a favor da existência de Deus que independem de um conceito prévio de Deus sem que isso constitua em empecilho claro à argumentação. Um bom exemplo é Tomás de Aquino, que o próprio Flew cita na última seção de seu artigo para corroborar sua tese. Ele acredita que Tomás de Aquino adotou a sua presunção de ateísmo ao formular suas cinco vias. Porém, as definições de Deus nas provas de Tomás só aparecem depois das conclusões dos

argumentos, encerradas com a emblemática frase: “A isso chamamos Deus” (*Suma Teológica* I.2.3). E o próprio Tomás ordena a investigação sobre a essência divina colocando a definição depois das provas: “Sobre a essência divina, porém, devemos considerar: 1º. se Deus existe; 2º. como é, ou antes, como não é; 3º. devemos considerar o que pertence à operação de Deus, a saber, a ciência, a vontade e o poder.” (*Suma Teológica* I.2). Essa passagem mostra que Tomás não só não adotou a presunção de ateísmo de Flew, como a rechaçou frontalmente, uma vez que ele estabeleceu como regra o caminho inverso àquele prescrito por Flew: primeiro se deve argumentar a favor da existência de Deus e só depois defender um conceito de Deus.

Para esclarecer ainda mais, pode-se citar como exemplo o clássico argumento a a partir do movimento:

1. Tudo que se move ou se move por conta própria ou é movido por outra coisa.
2. O universo se move e não é por conta própria.

C: O universo é movido por outra coisa.

Definir esse primeiro motor como Deus é uma ação posterior à argumentação pela sua existência.

Certamente, é plausível defender que Tomás de Aquino adotou a presunção de ateísmo tal como esta é entendida comumente, ou seja, partiu da perspectiva do ateu para desenvolver seus argumentos. Contudo, a presunção de ateísmo de Flew é algo bem mais forte: requer que, necessariamente, o primeiro passo seja apresentar um conceito de Deus, o que Tomás de Aquino realiza apenas no fim de suas provas.

Também há filósofos que aceitaram a presunção de ateísmo de Flew, pelo menos a julgar pelas etapas seguidas por eles. O melhor exemplo talvez seja o filósofo contemporâneo Richard Swinburne, que antes de publicar *The Existence of God* (1979), livro em que desenvolve um argumento cumulativo a favor da existência de Deus, publicou *The Coherence of Theism* (1977), livro em que apresenta e defende seu conceito de Deus.<sup>11</sup>

Portanto, em primeiro lugar, é possível resumir a analogia feita por Flew entre presunção de inocência e presunção de ateísmo em dois pontos fundamentais, a saber, as provas requeridas sob elas não precisam ser apodíticas e ambas seriam de natureza

---

<sup>11</sup> Em *God and the burden of proof* (1989), Keith Parsons também classifica Swinburne como teísta que aceitou a presunção de ateísmo de Flew. Nesse livro, Parsons adota a abordagem de Flew sem ressalvas, nem para criticá-la nem para reforçá-la. Portanto, as críticas tecidas aqui contra a abordagem de Flew valem integralmente para Parsons.

procedimental. E, em segundo lugar, a presunção de ateísmo pode indicar uma maneira de se conduzir o debate, mas até o momento, depois de analisada a sua definição, nada torna forçoso considerá-la como a única maneira legítima.

### 3.3.3.2. *Aprofundando a analogia*

O debate que se dá ao longo de um processo penal deve atender a prescrições bem determinadas, ainda que nem sempre claras. Um bom exemplo dessa mistura de determinação e falta de clareza é justamente o princípio de presunção de inocência. Nos sistemas penais que o adotam, não basta ter presente seu sentido mais próximo de “presumir a inocência do acusado até que se prove o contrário”. No que diz respeito à determinação, de acordo com Ricardo Lima, em *A evolução histórica do princípio da presunção de inocência no processo penal brasileiro* (2016), o conteúdo do princípio envolve três elementos principais:

1. Todo acusado é presumido inocente, porque assim o nasce; 2. O ônus da prova cabe à acusação, e não à defesa. Não há razão para o acusado provar um estado natural que já lhe é presumido. Incumbe à defesa, assim, apenas posicionar-se contra as provas produzidas pela acusação
3. O estado de inocência somente pode ser alterado por meio de declaração do Estado. (Lima 2016: 19)

No que diz respeito à falta de clareza, algumas controvérsias que pairam sobre a presunção de inocência é se ela se aplica apenas ao julgamento ou se se estende à fase pré e pós-julgamento; se a inocência em questão é entendida em seu sentido material de “factualmente inocente” ou em seu sentido probatório de “inocente aos olhos da lei”, que ainda não estabeleceu a culpa; contemporaneamente, mesmo a universalidade do princípio vem sendo questionada de maneira séria em alguns países europeus que têm de lidar com a ameaça do terrorismo, a qual faz com que alguns acreditem ser mais prudente abrir uma exceção ao princípio para garantir ações antecipadas no combate a possíveis terroristas (Ferguson 2016).

Essa complexidade em torno do princípio de presunção de inocência denota o caráter convencional de sua sustentação. Nesse sentido, cabe perguntar se algo semelhante se passa com a presunção de ateísmo, com vistas a levar a analogia ensaiada por Flew a um nível mais fundo. De início, nota-se que o debate sobre a existência de Deus é tomado por Flew como um único e longo debate, no máximo dividido em blocos, mas sem perder a propriedade essencial que fez com que ele se mantivesse o mesmo

através dos milênios. Isso não é trivial. Nada impede que se invoquem diferentes razões para sustentar que na verdade o que existe são vários debates particulares, relacionados difusamente com o mesmo tema, mas não o bastante para serem considerados partes integrantes de um mesmo e grande debate. Entre tais razões poderiam estar as diferenças entre cosmovisões religiosas (o Deus de Aristóteles é o mesmo Deus de Tomás de Aquino?) e entre os objetivos assumidos (o argumento moral de Kant visa ao mesmo fim que o argumento do ajuste fino?).

Assim, falaríamos de um debate entre Anselmo e o insensato hipotético a quem ele se dirige ao formular seu argumento; outro envolvendo as personagens dos *Diálogos sobre a religião natural* de Hume; outro envolvendo Bertrand Russell e Frederick Copleston; outro envolvendo William Craig e Antony Flew; isso para ficar só naqueles que têm como pano de fundo a tradição cristã. Considerar todos esses debates como partes integrantes de um único debate autoriza Flew a atacar a diversidade de sentidos e a suposta falta de clareza no conceito de Deus. Sem essa unificação, cada debate trabalharia com o conceito mais conveniente aos debatedores, dissolvendo-se o problema apontado por Flew.

É certo que tem havido um esforço maior em constituir uma tradição mais consistente sobre o tema da existência de Deus. A esse fim se presta o termo *teísmo restrito*, por exemplo, que consiste na definição de Deus como onipotente, onisciente e onibenevolente. Ainda assim, os filósofos conseguem discordar sobre o significado dos componentes desse termo: a onisciência de Deus, por exemplo, significa que ele sabe de tudo? Para a maioria, sim, mas não para Swinburne (2015: 26), que defende que Deus não poderia saber o futuro, uma vez que as proposições sobre o futuro não têm valor de verdade.

Assim, um esforço consciente pode ser capaz de criar correntes mais robustas nisso que se chama genericamente “debate sobre a existência de Deus”, e nada impede que se faça uso desse sentido genérico da expressão, tal como tem sido feito nesta investigação, mas alcançar a uniformidade necessária para realmente criar um debate único parece humanamente inviável. E uma vez que a presunção de ateísmo de Flew envolve a cobrança por um conceito uniforme, e tal cobrança só se sustenta sob o pano de fundo de um debate único, negar a existência deste equivale a negar sua presunção.

Um outro ponto digno de ser mencionado nessa analogia é a diferença entre a argumentação filosófica e a argumentação jurídica. Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958: §7) definem a argumentação filosófica como aquela que se dirige ao auditório universal.

Todos os outros tipos de argumentação, incluindo a argumentação jurídica, se dirigiriam a auditórios particulares. Os auditórios particulares são concretos (um júri, um juiz, uma assembleia...), ao passo que o auditório universal é uma abstração: ele pode ser constituído por toda a humanidade, pelos cientistas, pelos santos, ou mesmo pelo próprio indivíduo (se ele julgar que ninguém diferente dele poderia avaliar melhor seus próprios raciocínios). Assim, o critério definidor do auditório universal não é quantitativo, é qualitativo, e geralmente a qualidade em questão é estabelecida pelo filósofo. E ainda que na prática determinado auditório seja particular, por não comportar todos os indivíduos possíveis, ele poderá ser para o filósofo, para efeito de sua argumentação, o auditório universal, por ser ele o auditório que o autor pretende *convencer*.

Nesse ponto, surge mais um elemento importante a se destacar: a argumentação filosófica também se distingue da argumentação jurídica por querer convencer, não meramente persuadir o auditório. Essa é outra distinção útil feita por Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958: §6). A persuasão visa eminentemente à ação e por isso se contenta com a adesão momentânea do auditório. O convencimento visa ao acordo perpétuo, ao estabelecimento da verdade, e por isso só se contenta com a adesão completa.<sup>12</sup>

Essas distinções vêm bem a calhar para a discussão proposta por Flew. Os debates em processos penais visam eminentemente a uma ação determinada, a sentença, e se dirigem a auditórios particulares, o juiz, o júri, a opinião pública. É isso que faz com que seja possível a aplicação do princípio de presunção de inocência. É feito um acordo sobre como se comportar com relação ao réu ao longo do debate, e tanto os debatedores como o auditório avaliador (juiz/júri) são obrigados a aceitar esse acordo; o acusador não é proibido de ter convicção na culpa do acusado, mas pouco adiantará ele expressar essa convicção ao auditório sem se pautar pelos procedimentos de prova válidos para esse auditório; os debatedores até precisam levar em conta a opinião pública, mas na prática não precisam persuadir a ninguém mais além dos membros do auditório avaliador e eles não precisam estabelecer a verdade inconteste sobre os fatos do processo, mas apenas o bastante para trazer a adesão do auditório para a sua tese, podendo inclusive omitir

---

<sup>12</sup> Tim Dare e Justine Kingsbury (2008) aproximam-se desse argumento ao distinguirem os debates direcionados para a verdade daqueles que não o são. Contudo, eles não defendem a inexistência de ônus da prova em debates direcionados para a verdade, defendem apenas que nesses debates o ônus da prova deve ser alocado em qualquer das partes que apresente uma tese para defesa. Além disso, a análise deles não dá atenção especial ao debate sobre a existência de Deus, nem à abordagem de Flew, nem ao conceito de ônus da prova.

informações relevantes para a verdade por estas serem inúteis para seu objetivo de ganhar a causa.

O caráter prático de um processo penal é favorável a um princípio procedimental como o da presunção de inocência. Mas se o auditório particular é substituído pelo auditório universal, e a persuasão, pelo convencimento, impõe-se a constatação óbvia de que a filosofia se diferencia significativamente do direito, e o mundo, de um tribunal. Sem um objetivo prático determinado e passível de ser alcançado em tempo mais ou menos definido, fica difícil estabelecer regras procedimentais que pareçam razoáveis aos envolvidos no debate.

Isso equivale a reafirmar, desta vez por outra via, que o debate sobre a existência de Deus não comporta ônus da prova, pois nele não há espaço para o risco da não persuasão, e o mesmo vale para as demais argumentações filosóficas.

#### 3.4. Conclusão

A investigação feita neste capítulo pretendeu, em primeiro lugar, mostrar que a argumentação sobre a existência de Deus tem relevância considerando tanto a atuação de um *sensus divinitatis* ou faculdade de Deus quanto a mera doutrinação religiosa. Daí a importância de se analisar o debate sobre a existência de Deus em seus princípios procedimentais e em sua estrutura.

A defesa que Flew faz da presunção de ateísmo serviu de ponto de partida para essa tarefa, mas seus argumentos não tornam forçosa a atribuição do ônus da prova ao teísta no debate sobre a existência de Deus. É possível que o debate seja conduzido sob sua presunção de ateísmo, mas não é necessário. Mesmo essa possibilidade pode ser negada se se rejeitar a unicidade do debate. Por fim, as diferenças entre os debates jurídicos e os debates filosóficos desmontam a analogia de Flew e dificultam ainda mais a defesa da tese de que existe ônus da prova em debates não jurídicos. Como resultado disso, mesmo que os envolvidos no debate sobre a existência de Deus concordem em adotar a presunção de ateísmo e o crente assumo um suposto ônus da prova, este não terá os mesmos efeitos práticos que tem em debates jurídicos, a saber, a *obrigação* de iniciar o debate e o risco da não persuasão, uma vez que estarão ausentes as circunstâncias

particulares que geram os referidos efeitos. Sendo assim, tal adoção refletirá apenas a escolha de uma metodologia argumentativa por parte dos debatedores.<sup>13</sup>

Por fim, depois de defender que não existe ônus da prova no debate sobre a existência de Deus, cabe perguntar por que parece às pessoas que existe e qual a real razão que as faz atribuir esse ônus a um lado ou outro. Os próximos capítulos lidarão com essas questões.

---

<sup>13</sup> Shoaib Malik (2018) faz uma análise dos conceitos de ateísmo e agnosticismo e conclui que a atribuição do ônus da prova deve mudar de acordo com as definições desses termos. Assim, o ateísmo local poderia ser isento do ônus da prova, mas o ateísmo global deveria assumir o ônus, já que defende a afirmação forte de que nenhuma instância do teísmo é verdadeira. O agnóstico, por sua vez, deveria assumir o ônus de provar porque a existência de Deus é incognoscível. Aparentemente, sem uma análise profunda do conceito de ônus da prova, é difícil ver a possibilidade da inexistência de ônus em debates não jurídicos, como se defende aqui.

## 4. Crer para compreender: hegemonia do teísmo na Idade Média

No capítulo anterior, defendeu-se que o debate sobre a existência de Deus não comporta ônus da prova, mas que se pode adotar esse conceito, ainda que artificialmente, se as partes envolvidas concordarem com isso. Mas, se realmente não há ônus da prova no debate sobre a existência de Deus, o que moveria as pessoas a falarem como se houvesse tal ônus? Neste capítulo, ensaia-se uma resposta para essa pergunta: a hegemonia da qual determinada tese goza em um círculo causa a impressão de que qualquer um que a conteste sempre tenha a obrigação de refutá-la, e essa obrigação constituiria o ônus da prova. A hegemonia de teses seria um elemento sociológico, ou seja, circunscrito a determinado espaço e tempo, que atuaria implicitamente em debates filosóficos. Para defender essa hipótese, o melhor caminho, aparentemente, é mostrar como os papéis se inverteram ao longo da história do debate; se hoje soa natural afirmar que o crente tem o ônus da prova, na Antiguidade e na Idade Média era o contrário que soava natural, e o ateu não raro era classificado como insensato justamente por colocar em questão um ponto que para as mentes respeitadas da época parecia claro.

Na seção 4.1. será abordada a relação entre hegemonia epistêmica e pressupostos, em que se pretende mostrar que a legitimidade da escolha de pressupostos em um dado debate é determinada ou, pelo menos, bastante influenciada pela hegemonia que determinada cosmovisão tem no âmbito da discussão. Quem tem essa hegemonia a seu lado em geral fica mais confortável em estipular que seus pressupostos devem ser aceitos pelo adversário.

Na incursão rápida pelo debate na Idade Média que se fará na seção 4.2., constatar-se-á a importância e necessidade da teologia natural no pensamento de então, e será feita uma breve explanação sobre o seu papel, com vistas a esclarecer as fronteiras, muitas vezes confusas, entre a argumentação teológica e a argumentação filosófica. Essa breve incursão pretende evidenciar também como a hegemonia da crença teísta atuava no meio intelectual e como era concebida a relação entre fé e razão. A fé, entendida como confiança depositada na autoridade das Escrituras e da doutrina da Igreja, a despeito da ausência ou insuficiência de evidências em seu favor, era vista como pré-requisito para uma atuação bem-sucedida da razão em assuntos divinos. A razão, por sua vez, era tomada no sentido clássico grego de capacidade de formar conceitos, pensar, deliberar, refletir; e seus limites eram cuidadosamente marcados na investigação dos assuntos divinos, o que permitia à fé despontar como caminho mais elevado por levar a regiões

inacessíveis por outros meios. Guiados pelo lema “Crer para compreender”, os filósofos medievais consideravam a fé como ponto de partida para a investigação das coisas divinas, suporte para a razão na tarefa de produzir provas e, ao mesmo tempo, isenta da necessidade dessas provas. Serão analisadas as posições de três grandes nomes da filosofia medieval, Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, com atenção especial sobre seus pressupostos e sua relação com a hegemonia do teísmo.

#### 4.1. Pressupostos e hegemonia epistêmica

Apesar de o debate sobre a existência de Deus não comportar ônus da prova, na acepção própria do conceito, é possível adotar essa noção em determinada instância do debate, contanto que os debatedores concordem com isso, e ainda que a operação do conceito nesse contexto seja artificial. Contudo, ainda que tal adoção seja feita, cabe decidir a qual das partes ela se aplica, ou seja, sobre quem recairia o ônus da prova.

Retomando os termos de Perelman e Olbrechts-Tyteca, a aceitação de determinados pressupostos por uma das partes em uma dada discussão só é eficaz se o auditório ao qual a argumentação se dirige compartilhar desses pressupostos. Se a parte em questão estiver respaldada pela hegemonia de sua cosmovisão, o que permitiria a ela estipular a aceitação dos pressupostos pelo auditório universal, tal argumentação será filosófica. Contudo, embora pressupostos possam ser pacíficos durante uma dada argumentação, é raro que permaneçam assim no decorrer dos séculos. Mais cedo ou mais tarde aparece alguém para questionar seu *status* de pressuposto. Quando isso acontece, pode-se negar ao contestador a posição de membro do auditório particular das pessoas que aceitam o pressuposto em questão, o que geralmente vem acompanhado de algum tipo de desqualificação do contestador, na maioria das vezes de sua inteligência ou da sua honestidade. Porém, se a argumentação se pretende filosófica, a mera desqualificação do contestador não é aceitável: é preciso anular a contestação.

É por isso que, ao mesmo tempo em que se usa determinado pressuposto em uma argumentação filosófica, pode-se desenvolver outra argumentação paralela tendo como objeto de disputa o mesmo pressuposto. Como se verá na próxima seção, essa claramente era a situação dos filósofos medievais. Na medida em que podiam estipular a aceitação da tese da existência de Deus pelo auditório universal, desenvolveram argumentações filosóficas sobre variados temas relevantes, em áreas como metafísica, ética e epistemologia, nas quais Deus tem papel de destaque entre os pressupostos. Simultaneamente, argumentavam sobre a existência de Deus contra os adversários,

principalmente os adeptos das religiões não-cristãs e cristãos não-católicos, e, secundariamente, os descrentes. Faziam-no lançando mão das duas estratégias mencionadas acima: desqualificavam os recalcitrantes, o que se denota já pela maneira como os chamavam (infiéis, hereges e insensatos, respectivamente), mas também atacavam as contestações e, quando necessário, procediam a argumentações filosóficas.<sup>14</sup>

Quando não se tem a hegemonia de sua cosmovisão a seu lado, a estratégia argumentativa mais comum é apelar para a imparcialidade. Começa-se por apontar a parcialidade dos pressupostos do adversário, enfatizando-se que suas conclusões só se sustentam com o suporte desses pressupostos, que, não sendo comuns a ambas as partes, não decidem satisfatoriamente a questão. Muitas vezes, esse apelo para a imparcialidade vem acompanhado de uma tentativa de inversão do ônus da prova, já que, em geral, a hegemonia de determinada tese ou cosmovisão causa a falsa impressão de que ela possui uma espécie de justificação por inércia, e que, por isso, qualquer um que se aventure a contestá-la deve assumir o ônus de eliminar essa suposta justificação.

Essa impressão é falsa porque a larga aceitação de uma tese em determinado círculo, por maior que este seja, não é condição suficiente para garantir que ela é bem fundamentada (apesar de poder servir como indício dessa fundamentação, afinal, é mais difícil muitos se enganarem acerca de uma mesma questão do que um só ou poucos se enganarem). Diversos fatores que não fundamentos razoáveis podem levar determinada tese a ser hegemônica: a conveniência pessoal ou social, a facilidade ou simplicidade da tese, a autoridade ou força da tradição, talvez a própria inércia se converta em fator de manutenção do *status quo*, pois pode parecer a muitos menos problemático continuar acreditando no que todos ao redor acreditam.

Uma argumentação filosófica busca se desvencilhar dos fatores não relevantes para determinar a verdade do assunto e estabelecer as razões que legitimam a crença na tese em tela, ou, se for o caso, estabelecer que a tese é do tipo que não precisa de razões para legitimar a crença nela, pelo menos, não de razões na forma de argumentos. O contestador de uma tese hegemônica pode, ao invés de assumir o ônus da prova para tentar derrubá-la, questionar o estatuto privilegiado de que ela goza, mostrando, caso seja necessário, que ela é do tipo de crença que precisa de razões que a fundamentem, e que tais razões

---

<sup>14</sup> Está sendo levado em conta apenas o âmbito argumentativo da história das relações dos cristãos com os não-cristãos. Como é sabido, à parte as guerras que eram travadas contra “infiéis” e “hereges”, a perseguição e extermínio daqueles que não se convenciam por nenhuma argumentação chegou a ser implementada como prática institucional da Igreja, lamentavelmente.

jamais foram apresentadas de modo satisfatório. Como foi indicado acima, tal movimento pode se enquadrar no que se costuma chamar de *inversão do ônus da prova*.

Talvez aqui seja necessário relembrar que as noções de ônus da prova e de inversão do ônus da prova são próprias do âmbito jurídico. Em um processo penal, “ônus da prova” teria pelo menos dois sentidos: ônus da persuasão, que cabe a uma das partes do começo ao fim do debate e sobre o qual não se aplica inversão, e ônus da apresentação de evidências, que ao longo do debate inverte-se inúmeras vezes, na medida em que as partes vão sendo bem-sucedidas em rebater os argumentos da parte adversária. Em uma argumentação filosófica, geralmente “ônus da prova” faz referência ao ônus da persuasão, mas, dada a maior flexibilidade existente fora do âmbito jurídico, é comum a tentativa de aplicar a inversão a esse ônus, o que ocorre quando o contestador defende que a atribuição do ônus da prova a ele é indevida, bem como a presunção de que a posição hegemônica ou oficial está bem fundamentada, e que, portanto, é necessário que esta assumo o ônus da prova e se justifique.

As noções de ônus da prova e de inversão de ônus da prova, portanto, quando aplicadas em argumentações filosóficas, claramente dizem respeito à legitimidade dos pressupostos. E a legitimidade de pressupostos é determinada pela hegemonia de crenças ou cosmovisões às quais os referidos pressupostos estão atrelados. Se a hegemonia de determinadas crenças é legítima, ou seja, se essas crenças realmente são bem fundamentadas, nem sempre é algo fácil de estabelecer. Isso porque a própria avaliação dessa legitimidade se dá imbuída dos mecanismos validados pela cosmovisão que goza da hegemonia. Algum esforço para o desprendimento desses mecanismos se faz necessário e, ainda assim, impõe-se o reconhecimento de que um desprendimento completo é inviável.

Atualmente, por exemplo, em que certa mentalidade cientificista goza de hegemonia no meio acadêmico, a avaliação de qualquer hipótese ou teoria se dá em termos de se ela é científica ou não. Ter “comprovação científica” é o aval que uma teoria precisa para ser levada a sério. Por sua vez, ser taxada de “pseudociência” é a sentença de morte de qualquer teoria. Evidentemente, para a avaliação de teorias que se pretendem científicas é necessário lançar mão de critérios científicos. O cientificismo surge, porém, quando a demanda por cientificidade se estende a outros campos que não os da ciência, ignorando as particularidades e objetivos dos diferentes campos. Tal extrapolação indevida é difícil de ser combatida devido à hegemonia dos princípios da ciência moderna, princípios tais como: racionalidade, método, simplicidade, ceticismo.

Os cientificistas, que em geral não se classificam como tal, acreditam estar seguindo estritamente esses princípios, e os que levantam a voz contra o cientificismo rapidamente são enquadrados como inimigos da ciência e coisas afins. Em outras palavras, a hegemonia dos princípios da ciência compromete a avaliação daqueles que estão totalmente imersos nela, o que facilita o surgimento de posturas equivocadas como o cientificismo, ao mesmo tempo em que dificulta a ação de contestadores dos equívocos, já que estes são imediatamente classificados como contestadores da hegemonia, e pouco importa que não seja esse o caso, já que os adeptos da cosmovisão hegemônica também têm a seu lado o conforto de não precisar ser muito rigorosos em suas avaliações. A hegemonia epistêmica é triplamente vantajosa.

Talvez o cientificismo tenha alcançado seu ápice com o verificacionismo dos positivistas lógicos, na primeira metade do século XX, com a defesa fervorosa de que apenas teses científicas eram dotadas de significado, e apenas teses cujo conteúdo é passível de verificação poderiam ser consideradas científicas. Áreas como a metafísica e a religião foram frontalmente renegadas ao campo do discurso vazio (Santos 1980: VI-XX).

Por fim, a hegemonia da mentalidade cientificista também pode explicar certa tendência de autores renomados da contemporaneidade de enquadrar a tese da existência de Deus como uma hipótese científica, que concorreria com outras teorias científicas e, por isso, precisaria ser avaliada, em termos comparativos, tendo em vista seu poder explanatório. Entre os defensores do teísmo, por sua vez, nota-se que tem havido uma tendência de abordá-lo como uma teoria que compete pelo menos em nível de igualdade com a teoria rival mais conhecida, o naturalismo, na tarefa de explicar o mundo e seus mais variados fenômenos de um ponto de vista metafísico, não do ponto de vista científico. Essa tendência se enquadra dentro do tipo abduativo de raciocínio, e se no passado os argumentos dedutivos predominavam no debate sobre a existência de Deus, atualmente eles cada vez mais cedem espaço para argumentos abduativos.

Como exemplo da primeira tendência, pode ser citado o trabalho do biólogo Richard Dawkins, que em diversas obras aborda o teísmo como uma teoria científica facilmente desbancada pela teoria da evolução. Em seu trabalho mais conhecido, *Deus, um delírio* (2006), ele sintetiza seu entendimento da questão:

[...] sugerirei que a existência de Deus é uma hipótese científica como qualquer outra. [...] A existência ou inexistência de Deus é um fato

científico sobre o universo, passível de ser descoberto por princípio, se não na prática. Se ele existisse e resolvesse revelar esse fato, o próprio Deus poderia argumentar, inequivocamente, a seu favor. E, mesmo que a existência de Deus jamais seja comprovada nem descartada com certeza, as evidências existentes e o raciocínio podem criar uma estimativa de probabilidade que se afaste dos 50%. (Dawkins 2006: 62)

Como se vê, Dawkins sequer cogita a possibilidade de a crença em Deus ser básica. Dizer que a tese da existência de Deus é uma hipótese científica equivale a dizer que se trata da conclusão de argumentos. Mais do que isso, é dizer que tais argumentos podem e devem ser avaliados segundo critérios científicos e como concorrentes de outros argumentos científicos, como os da teoria da evolução.

O filósofo Kelly Clark pode ser citado como exemplo da segunda tendência, a que vê o teísmo como teoria metafísica, não como hipótese científica. Em *Religion and the Sciences of Origins* (2014) ele afirma, inclusive em resposta direta a Dawkins:

Se Deus é uma pessoa, o teísmo não é uma teoria científica aguardando provas da física e da biologia. Se Deus é uma pessoa, alguém pode simplesmente se pegar acreditando em Deus devido a, digamos, uma experiência religiosa ou o testemunho daqueles que ele ama e respeita. [...] Uma vez que Deus é uma explicação metafísica de por que existe um mundo em absoluto, Deus não é um concorrente científico das teorias sobre como coisas particulares funcionam no mundo. Deus não é uma explicação científica de alguns aspectos particulares da realidade (como o movimento dos planetas ou a origem das espécies), Deus é uma explicação metafísica de tudo. Deus, propriamente falando, está no domínio do filósofo, não no do cientista. Deus não está no radar científico. (Clark 2014: 6, tradução própria)

Sob a hegemonia dos princípios da ciência moderna, Dawkins sequer considera a possibilidade de a crença em Deus ser básica, o que viria junto com a possibilidade de ela ser usada como pressuposto em outras argumentações. Na contramão da hegemonia, Clark levanta essa hipótese e conduz a crença em Deus para um campo menos hostil, mais aberto, a filosofia, onde a postura dos adeptos do teísmo tem sido claramente mais defensiva do que ofensiva. Mas nem sempre foi assim. Na Antiguidade e na Idade Média, o cenário era o oposto. É o que se verá na próxima seção.

#### 4.2. Entre a fé e a teologia natural: a argumentação medieval sobre Deus

A negação da necessidade da teologia natural é um dos pontos mais visados da epistemologia reformada. Plantinga (1983: 63ss) defendeu que a basilaridade apropriada da crença teísta tem o potencial de tornar desnecessária para o crente a argumentação com

vistas a fundamentar sua posição, embora se possam verificar certos benefícios que essa argumentação pode gerar, como o fortalecimento da garantia da crença em Deus para os que são mais fracos na fé e a possibilidade de gerar para o descrente a ocasião de reconsiderar sua posição. Nesta seção, será investigado o sentido em que se pode considerar a teologia natural realmente desnecessária, além de se apontar para a continuidade existente entre essa tese de Plantinga e o pensamento de eminentes autores medievais sobre o assunto. Como consequência, será destacado o papel preponderante da fé na formação da crença teísta. Também será visto como a hegemonia do teísmo colocava a questão do ônus da prova em perspectiva inversa à que existe hoje.

A teologia natural, entendida como tentativa de defender a existência de Deus por meio da produção de argumentos, não necessariamente deve ser vista como resultado da aceitação da objeção evidencialista. Pois esta prescreve que a não apresentação de argumentos em favor da existência de Deus torna a crença teísta irracional ou ilegítima, e o fato de alguns teólogos e filósofos terem se dedicado à elaboração de tais argumentos não significa que tenham concordado com a tese de que a ausência de argumentos torna a crença teísta irracional. Na verdade, os grandes expoentes desse ramo na Idade Média, tais como Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, reconheciam nos argumentos da teologia natural apenas uma outra via para se chegar àquilo que já era acessível a todos por meio da fé.

Entre os gregos antigos, uma ilustração de como a existência dos deuses era aceita com tranquilidade pode ser encontrada n'*A República* de Platão. No livro II, ao iniciar as especulações sobre como uma cidade justa seria constituída, Sócrates enfatiza a importância da educação desde a infância, que começaria pelas histórias contadas às crianças para transmitir ensinamentos. Ele critica os mitos tradicionais, derivados de Homero e Hesíodo, e de outros poetas, por representarem os deuses com ações e sentimentos que não condizem com a elevação da natureza divina, argumentando que a geração de males não poderia ser atribuída aos deuses.

Em um movimento inverso ao do famoso argumento a partir do mal da contemporaneidade, que parte da existência do mal para concluir a inexistência de Deus, Sócrates parte do conceito de divindade para concluir que o mal deve ter origem não divina. A existência de Deus é completamente pacífica, e é tomada com tanta naturalidade que a evidência do mal não parece sequer arranhar a convicção de Sócrates e de seus companheiros de diálogo. O raciocínio segue em outra direção: dado que Deus e o mal existem, e que Deus é completamente bom, o mal não tem origem em Deus. Os mitos,

portanto, devem ser corrigidos para explicitar a inocência de Deus: “tal como for o deus em sua essência, assim terá de ser representado [...]. E não é certo que a divindade é essencialmente boa e como tal deverá ser apresentada?” (*A República II: 379a-b*).

A hegemonia da crença teísta era tão forte que ela foi usada como base para esclarecer a origem do mal, ou seja, a existência de Deus foi tomada como pressuposto, bem como a sua bondade:

Logo, sendo boa a divindade, não é causa de tudo, como geralmente se acredita, mas de muito pouco do que se passa com os homens; na maioria das coisas ela não tem ingerência. É muito menor o número de coisas boas que nos acontecem do que ruins. O bem não terá causa diferente; porém os males, qualquer outra, com exclusão da divindade. (*A República II: 379d*)

Como foi visto no capítulo 1, para Platão era possível, por meio da dialética, obter um conhecimento de tipo especial desse pressuposto, similar a uma percepção, a partir do qual a cadeia de raciocínios que geraria as conclusões, como essa da origem do mal, seria perfeita.

Aristóteles acreditava que era natural e necessário pressupor certas coisas para iniciar uma argumentação e que exigir demonstração de tudo é falta de instrução. Ele retira da dialética o poder de levar ao conhecimento das essências e trabalha com a ideia de que o conhecimento dos pressupostos é primário, e não o resultado de um processo, como defendia Platão. A crença em Deus, porém, para ele não seria um pressuposto. Apesar de Deus ser princípio no sentido ontológico, pois é fonte da existência de tudo o mais, não o é no sentido epistemológico, pois a crença nele fundamenta-se em argumentos (*Metafísica I, 2*).

Perelman e Olbrechts-Tyteca (1958: §17) são muito mais flexíveis quanto aos pressupostos, ou, como eles chamam, presunções. A única restrição posta por eles seria em relação ao tipo de auditório ao qual a pessoa se dirige. Na filosofia deve-se levar em conta o auditório universal, o qual é uma abstração. Os argumentos apresentados deveriam convencer a todos os membros desse auditório e seriam consideradas presunções aquelas passíveis de serem aceitas por eles.

Quando um filósofo toma como presunções as narrativas bíblicas, por exemplo, ele não abre mão do auditório universal, ele faz um apelo para que todos se coloquem no lugar do crente (que acredita naquelas narrativas) e vejam se seu modo de pensar não é razoável. É claro que esse movimento constitui uma defesa da coerência de sua posição,

e não propriamente de sua pertinência. Mas, a coerência estando estabelecida, fica mais confortável para ele proceder na defesa da pertinência, pois esta pode ser feita contextualmente, sendo suficiente para uma boa defesa que se mostre que a referida posição é pelo menos tão pertinente quanto as suas rivais.

Assim, a defesa da coerência responde à pergunta “A teoria se sustenta logicamente?”, e a defesa da pertinência responde a esta outra pergunta “A teoria pode ser usada para explicar o que ela pretende explicar?”. A necessidade de responder a essas duas perguntas denota que nem toda teoria coerente é pertinente, e nem toda teoria pertinente é coerente.

Evidentemente, o esforço que se dispenderá na defesa da pertinência de uma teoria pode ser medido em função da cosmovisão hegemônica. A seguir, serão analisadas as argumentações dos três eminentes filósofos medievais mencionados acima, Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, com vistas a destrinchar as nuances da relação entre pressupostos e hegemonia epistêmica na Idade Média.

#### 4.2.1. Deus como fundamento do conhecimento: a argumentação de Agostinho

Agostinho acreditava que a fé não só era uma fonte legítima de crenças como também um pré-requisito para a atuação da razão nos assuntos divinos, ao passo em que a razão funcionaria como instrumento de lapidação das crenças obtidas por meio da fé:

A autoridade exige a fé e prepara o homem para a reflexão. A razão conduz à compreensão e ao conhecimento. A autoridade, porém, jamais caminha totalmente desprovida da razão, ao considerar Aquele em quem se deve crer. Certamente, a suma autoridade será a verdade conhecida com evidência. Mas como nós estamos imersos no temporal — cujo amor nos impede de conhecer o eterno — o melhor remédio — não por sua natureza e excelência — isto é, o tratamento mais adequado, será também um temporal, que convide à salvação, não os sábios, mas os crentes. (*A verdadeira religião* IV, 26: 45)

Essa passagem revela muito do modo de pensar das pessoas no período medieval. Agostinho elenca três elementos centrais envolvidos na formação da crença teísta: autoridade, fé e razão. Presumivelmente, a autoridade está mais diretamente relacionada com a Bíblia, já que ela é entendida como revelação divina e, portanto, infalível, e também com o magistério da Igreja, já que esta era considerada por ele a detentora da interpretação correta da Bíblia. A autoridade requer a fé, pois não pode se submeter à razão, dado que na hierarquia de valores da época o divino vale mais que o meramente racional. Apesar

disso, Agostinho ressalta que a autoridade não prescinde totalmente da razão, apenas não está submetida a ela. Então, ele vaticina que a razão confirmará o que é dado pela autoridade.

Para o filósofo de Hipona, o processo de conhecimento das coisas divinas começa com a fé depositada na autoridade (da Bíblia). “Em parte, abraçamos essas verdades porque vemos que elas são possíveis, e em parte, porque muito conveniente foi o terem sido reveladas” (*A verdadeira religião* I, 8:14). Ele chega a enumerar as verdades que tem em mente, que incluem, por exemplo, a encarnação de Cristo, o parto da virgem, a morte e ressurreição de Cristo, e demais elementos componentes do núcleo do cristianismo. Curiosamente, contudo, ele não coloca a existência de Deus entre essas verdades, apesar de claramente abordar o conhecimento da existência de Deus nos mesmos moldes com que aborda o conhecimento das demais verdades, ou seja, considerando que primeiro se deve crer para depois compreender.

O fato é que, para Agostinho, o conhecimento da existência de Deus está intimamente relacionado com o conhecimento da verdade e, por isso, com qualquer outro tipo de conhecimento que o ser humano possa vir a ter. Na conclusão de seu argumento a favor da existência de Deus, apresentado no Livro II de sua obra *O livre-arbítrio*, a Verdade é identificada com o próprio Deus, aquilo que está acima da razão e à qual esta tem que se adequar para alcançar o conhecimento real das coisas, e acima da qual não existe nada. Assim, a “suma autoridade”, referida na citação acima, tendo sido inicialmente dada a conhecer pela fé, agora estaria sendo estabelecida pela razão como “a verdade que pode ser conhecida com evidência”. A evidência, nesse caso, seria o fato de nossas atividades epistêmicas, nomeadamente, a dos cinco sentidos, a da matemática e a da sabedoria, fundamentarem-se em uma verdade objetiva, da qual todos os humanos (seres racionais) se valem ao avaliar se conhecem bem ou mal determinada coisa. Assim, porque somos capazes de conhecer, é necessário que exista a Verdade – é necessário que exista Deus.

Por fim, se é com certa dificuldade que a razão chega ao conhecimento de que Deus existe, isso se deveria ao fato de estarmos “imersos no temporal”, ou seja, apartados de Deus e ocupados com as coisas terrenas, motivo pelo qual um “remédio temporal” seria o mais adequado para garantir a salvação do crente, remédio que pode ser entendido tanto como a fé quanto como os raciocínios que partem de fatos terrenos e levam ao conhecimento de Deus, tais como o do próprio Agostinho. Que esse remédio convide os

crentes à salvação, mas não os sábios, denota a importância primordial que o filósofo atribui à fé no que diz respeito ao conhecimento das coisas divinas.

Isso é bem ilustrado pelo fato de Agostinho, antes de introduzir seu argumento, construir um cenário hipotético em que o insensato de *Salmos* 13:1, aquele que “diz em seu coração: Deus não existe”, exige provas da existência de Deus, uma vez que ele não é capaz de acreditar pela fé. Agostinho se dispõe a fornecer tais provas, contanto que o interesse se mostre sincero e bem-intencionado, mas reforça o ideal de primeiro crer para depois compreender, pois “ninguém se torna capaz de encontrar a Deus se antes não crer no que há de compreender” (*O livre arbítrio* II, 2: 6).

Nessa mesma passagem, dá-se a entender que o ateu deveria ser introduzido na fé ao refletir sobre a confiabilidade dos testemunhos dos que teriam vivido com Cristo. Não tendo razões para duvidar dos testemunhos, seria levado à crença em Deus, pois apenas a existência de Deus explicaria os fatos extraordinários relatados sobre Cristo. Este seria o primeiro passo no caminho do conhecimento de Deus: a fé na autoridade da Escritura.

Mas, apesar de Agostinho enfatizar a importância da fé prévia para se chegar ao conhecimento de Deus, o que transparece, ao acompanhar sua cadeia de raciocínios, é que seu argumento a favor da existência de Deus prescinde de pressupostos cristãos. Talvez a identificação de Deus com a Verdade possa ser classificada como pressuposto judaico-cristão, mas essa identificação também pode ser entendida apenas como a maneira que o autor escolheu para definir Deus. Essa ausência, ou quase ausência, de pressupostos cristãos denota a intenção do autor de se dirigir ao auditório universal e não meramente pregar a convertidos. Ele está apresentando uma argumentação filosófica, mas antes tomou o cuidado de alertar que tal tipo de argumentação não alcança perfeitamente o alvo sem o suporte da fé.

Além disso, se é verdade que ele concede à razão e às provas produzidas por ela uma importância quase equivalente à da fé, daí não se segue que o desconhecimento de tais provas por parte do crente, ou a própria ausência delas, torne-o merecedor da pecha de irracional. O cultivo da razão direcionada às coisas divinas, no sentido de Agostinho, é mais bem entendido como um paradigma a ser buscado pelo crente, já que a “a autoridade jamais caminha totalmente desprovida da razão”, mas não uma condição necessária para sua justificação religiosa ou epistêmica.

#### 4.2.2. O ser do qual não é possível pensar nada maior: argumentação de Anselmo

Anselmo também inicia seu famoso argumento, no capítulo 2 de seu *Proslógio*, mencionando o insensato de *Salmos* 13:1. De certo modo, é esse insensato o interlocutor invisível dos filósofos medievais quando estes se dedicam à teologia natural. Sob a hegemonia da cosmovisão religiosa cristã, o ateu é um insensato, um tolo impertinente raras vezes nomeado. Por isso, percebe-se que para eles, os filósofos cristãos, “demonstrar” a existência de Deus é importante como pré-requisito para tratar das questões mais importantes, como os “erros” das heresias e das outras religiões, e não o preenchimento de uma lacuna indispensável para a justificação do crente. Pelo menos, esse é o teor das palavras de Anselmo:

Não tento, ó Senhor, penetrar a tua profundidade: de maneira alguma a minha inteligência amolda-se a ela, mas desejo, ao menos, compreender a tua verdade, que o meu coração crê e ama. Com efeito, não busco compreender para crer, mas creio para compreender. Efetivamente creio, porque, se não cresse, não conseguiria compreender. (*Proslógio* 1979: 101)

Mais uma vez, está ausente a ideia de que são as provas que dão justificação epistêmica à crença teísta. Pelo contrário, é dito que o sucesso dos argumentos (a compreensão de Deus, que inclui sua existência) depende da fé prévia naquilo que virá a ser a conclusão do argumento. Em consonância com isso, Anselmo começa seu argumento apresentando seu conceito de Deus, e as palavras que usa nessa apresentação são reveladoras do seu pressuposto e da hegemonia do teísmo:

Então, ó Senhor, tu que nos concedeste a razão em defesa da fé, faze com que eu conheça, até quanto me é possível, que tu existes assim como acreditamos, e que és aquilo que acreditamos. Cremos, pois, com firmeza, que tu [Deus] és um ser do qual não é possível pensar nada maior [...]. (Anselmo 1979: 101-2)

Nota-se certa subordinação da razão à fé e a afirmação da crença prévia naquilo que se pretende provar. Mais do que isso, Anselmo não pede apenas que Deus mostre que ele existe e se faça conhecer, mas que mostre que ele existe “assim como acreditamos” e que ele é “aquilo que acreditamos”. Como cristão na Idade Média, Anselmo não pode admitir que a razão venha corrigir a fé. A razão deve defender a fé, confirmá-la pela via argumentativa. Cogitar que a razão pudesse refinar as crenças sobre Deus seria abrir

margem para a possibilidade de falhas na revelação. E se a revelação é divina, não pode ter falhas...

Se o destino almejado pela argumentação já está determinado, é natural que se inicie por ele. Por isso, Anselmo começa apresentando o conceito de Deus. Esse é o motivo de esse tipo de argumento ter se tornado famoso sob a designação de argumento ontológico, dada por Kant, uma vez que ele parte do ser de Deus (*ontos* = ser). Uma argumentação assim não seria enviesada e, portanto, não confiável? Em outras palavras, a argumentação de Anselmo a favor da existência de Deus pode ser considerada uma argumentação filosófica? Eis o argumento de Anselmo:

[...] pode-se pensar na existência de um ser que não admite ser pensado como não existente. Ora, aquilo que *não pode ser* pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que *pode* ser pensado como não existente. Por isso, “o ser do qual não é possível pensar nada maior”, se se admitisse ser pensado como não existente, ele mesmo, que é “o ser do qual não se pode pensar nada maior”, não seria o ser do qual não é possível pensar nada maior, o que é ilógico.

Existe, portanto, verdadeiramente “o ser do qual não é possível pensar nada maior”; e existe de tal forma, que nem sequer é admitido pensá-lo como não existente. E esse ser, ó Senhor, nosso Deus, és tu. (Anselmo 1979: 102-3, itálicos do original)

Apesar da crença prévia na conclusão do argumento, cumpre observar que os pressupostos de Anselmo *podem ser presumidos* como aceitos pelo auditório universal. Podem ser presumidos como aceitos, não necessariamente são aceitos, caso contrário tratar-se-ia de uma demonstração e não caberia discordância. Os pressupostos em questão são dois: a própria definição de Deus e a postulação de que “o que não pode ser pensado como não existente, sem dúvida, é maior que aquilo que pode ser pensado como não existente”, o que equivale a dizer que a existência é melhor do que a não existência.

Uma avaliação lógica do argumento assegura a sua validade, ou seja, aceitando-se as premissas, deve-se aceitar a conclusão. Trata-se de um argumento dedutivo. O que vem sendo posta em dúvida até os dias de hoje é a correção do argumento, ou seja, a verdade das premissas, em especial a que envolve a ideia de existência como atributo de grandeza. Os critérios de Perelman e Olbrechts-Tyteca para uma argumentação filosófica são satisfeitos, a argumentação de Anselmo se dirige ao auditório universal e pretende estabelecer a verdade sobre o assunto. Além disso, a profusão de interações que ela tem gerado, tanto em termos de reformulações como em termos de contestações, é por si só um bom indicativo do teor filosófico da argumentação de Anselmo. Pode-se dizer que ele

conseguiu estabelecer um diálogo com os não cristãos ao mesmo tempo em que resguardou seu lema de crer para compreender.

Crer para compreender. Um pensamento como esse pode soar paradoxal a ouvidos contemporâneos, mas isso se dá apenas porque o pano de fundo intelectual sofreu mudanças significativas de lá para cá: a hegemonia epistêmica da qual a crença teísta gozava permitia a seus adeptos “ditar as regras” do debate e fazer valer como pressupostos os elementos exclusivos à sua própria posição, como, por exemplo, a fé na revelação. Movimento similar se verifica na atualidade, em que adeptos da cosmovisão naturalista, nova detentora da hegemonia no âmbito acadêmico,<sup>15</sup> procedem na argumentação acerca do sobrenatural impregnados de pressupostos naturalistas que já de partida definem o resultado da “investigação”.

Uma diferença notável entre os dois tipos de postura é que os teólogos do passado reconheciam em grande medida o caráter parcial dos referidos pressupostos, uma vez que acusavam os descrentes de não conseguirem alcançar a verdade por causa de suas limitações e impurezas, o que mostra que eles admitiam que os pressupostos de fato estavam apenas no lado cristão, o lado tido por eles como certo; ao passo que os naturalistas de hoje muitas vezes tentam revestir seus pressupostos com o verniz da neutralidade, muito mais propenso a despertar credibilidade atualmente.

#### 4.2.3. Tomás de Aquino e os limites entre teologia e filosofia

Tomás de Aquino dá mostras de ter perfeita consciência da relação entre pressupostos e tipos de argumentação logo na abertura de sua *Suma contra os gentios*. Ao analisar as diferentes maneiras de combater os “erros” sobre as verdades divinas, após ressaltar a dificuldade em refutar seus adversários, aponta como uma das razões para essa dificuldade que

[...] alguns deles, por exemplo, os maometanos e os pagãos, não concordam conosco em reconhecer a autoridade de alguma parte da Sagrada Escritura, pela qual poderiam ser convencidos, ao passo que contra os judeus podemos discutir sobre o Velho Testamento, e contra os hereges sobre o Novo. Mas aqueles não admitem nenhum dos dois. Portanto, é preciso recorrer à razão natural, a que todos são obrigados a dar o assentimento. (*Suma contra os gentios* I, 2: 38)

---

<sup>15</sup> Ver nota 1 do capítulo 1.

O movimento de Tomás seria de transição de uma argumentação teológica para uma argumentação filosófica, aquela que, de acordo com Perelman e Olbrechts-Tyteca, repita-se uma última vez, se dirige ao auditório universal, que encarna a razão, à qual “todos são obrigados a dar o assentimento”. Porém, apesar do nome, o auditório universal não necessariamente comporta todas as pessoas, mas teria como marca distintiva um elemento qualitativo, e não quantitativo, a saber: a capacidade de acompanhar os argumentos e aderir a eles caso se mostrem corretos. Sendo assim, o auditório universal seria definido pelo próprio filósofo, conforme sua avaliação de quem seriam aqueles que mais bem poderiam receber seus argumentos, podendo sim ser entendido como toda a humanidade, mas também como o próprio autor dos argumentos (vide as *Meditações* de Descartes), a academia, os cientistas, os mais inteligentes, os iluminados, os santos...

A argumentação filosófica seria também aquela que parte de pressupostos aceitos pelo auditório universal e, portanto, não restritos a uma visão ou comunidade particular. A argumentação teológica, assim como qualquer outra argumentação não filosófica, dirige-se a auditórios particulares, mais ou menos discerníveis pelos pressupostos aceitos por seus integrantes, como bem nota Tomás ao distinguir a argumentação contra os judeus daquela dirigida contra os hereges: os primeiros compartilham com ele pressupostos referentes ao Velho Testamento, os segundos, referentes ao Novo. Assim, os judeus e os hereges formariam dois auditórios particulares diferentes, que exigiriam de Tomás metodologias argumentativas também diferentes.

Estabelecer, como fazem Agostinho e Anselmo, que é preciso crer previamente para poder compreender (argumentativamente), é como solicitar ao interlocutor que ele passe a integrar certo auditório particular, o dos cristãos, por exemplo, para que possa acompanhar certa cadeia de raciocínios, o que faria disso uma argumentação teológica. Contudo, os argumentos a favor da existência de Deus elaborados por Agostinho e Anselmo, e também por Tomás (como visto no capítulo 3), claramente pretendem prescindir dos pressupostos restritos à comunidade cristã, e de fato prescindem, podendo ser enquadrados dentro de uma argumentação filosófica. Sendo assim, esse movimento em direção a uma argumentação filosófica pode ser identificado nos três autores. Talvez, o lema “crer para compreender” remetesse a uma compreensão mais profunda de Deus e demais crenças cristãs, e deixasse espaço para a possibilidade de compreender sem crer ao menos que Deus existe; ou talvez ele servisse de alerta contínuo a todos que se aventurassem nas investigações sobre Deus de que não se deveria condicionar a crença em Deus à força dos argumentos que um ser humano é capaz de produzir, devendo-se,

antes, aderir pela fé, uma vez que é o próprio Cristo quem elogia os que creem sem ver. A lucidez de Tomás também não deixou de tocar nesse tema:

[...] a razão humana, para conhecer a verdade da fé, que só pode ser claríssima aos que veem a substância divina, se comporta de tal modo que possa reunir algumas verossimilhanças, as quais, entretanto, são insuficientes para que a citada verdade seja compreendida de uma maneira quase demonstrativa ou evidente por si mesma. É útil, entretanto, que a mente humana se exercite nessas razões tão fracas, desde que renuncie a compreendê-las e demonstrá-las, porque é agradabilíssimo poder ver algo das coisas altíssimas, como já se disse, ainda que seja por uma pequena e débil consideração. (*Suma contra os gentios* I, 8: 49-50)

A ênfase dada à fé e à prioridade que ela tem frente à razão denota uma característica fundamental desse tipo de argumentação teológica: ainda que em certos casos pretendam se dirigir ao auditório universal, fazendo o movimento em direção a uma argumentação filosófica, não colocam em dúvida séria seus pressupostos particulares, silenciando-os na argumentação apenas metodologicamente. No fim das contas, resguardam sempre a crença de que os descrentes são insensatos ou padecem de qualquer outro mal que os impede de aderir à fé verdadeira; presumivelmente, associam essa incapacidade com os efeitos do pecado, que acomete a todos, mas ao qual alguns não resistem ou não se empenham o bastante em resistir.

Assim, retornando a Tomás, recorrer à razão natural é, para ele, apenas o recurso mais garantido de alcançar todas as pessoas. Os argumentos da teologia natural seriam necessários para convencer os não-cristãos, incluindo os descrentes, que Tomás sequer cita como exemplo dos que não aceitam a autoridade da Escritura; nada é dito sobre um possível papel justificador que esses argumentos poderiam ter para o crente. Pelo contrário, ele afirma que mostrará “como a verdade demonstrada concorda com a fé da religião cristã” (*Suma contra os gentios* I, 2: 38).

Para ser mais preciso quanto à posição de Tomás, deve-se apontar que, para ele, algumas verdades divinas são acessíveis à razão e outras podem ser “alcançadas” apenas por meio da fé, e que aquelas acessíveis à razão também podem ser alcançadas, ainda que não compreendidas, pela fé. A existência de Deus se enquadraria na segunda categoria. Ele enumera três razões para justificar a necessidade de as verdades acessíveis à razão também serem acessíveis pela fé, a saber: 1) apenas poucas pessoas têm o tempo e a dedicação requeridas para realizar o estudo necessário para chegar a compreender as coisas divinas; 2) e mesmo esses poucos só depois de muito tempo obtém sucesso nesse

intento, dada a profundidade do assunto e as dificuldades inerentes à natureza humana, como as que se apresentam durante a juventude, fase em que as pessoas em geral são agitadas e avessas à concentração própria da sabedoria; 3) por fim, por mais obstinado e cuidadoso que alguém seja no uso da razão, não se pode eliminar por completo os erros que as limitações do entendimento frequentemente produzem, de modo que, confiando-se só na razão, muitos permaneceriam com dúvidas (*Suma contra os gentios* I, 4: 42-49).

Para as verdades acessíveis apenas pela fé, Tomás acredita que “deve-se inserir algumas razões verossímeis, para exercício e recreio dos fiéis, e não para convencer os adversários”. Com isso, ele deixa espaço para a argumentação teológica, mas desaconselha a argumentação filosófica:

A única maneira de convencer o adversário da segunda verdade [a verdade da fé] é por meio da autoridade da Escritura, confirmada pelos milagres; porque não cremos o que está acima da razão humana se Deus não o revelar.

[...] a mesma insuficiência dessas razões os confirmaria [os adversários] mais em seus erros, ao pensarem que nós consentimos nas verdades da fé por causa dessas razões tão fracas. (*Suma contra os gentios* I, 9: 51)

Assim, para Tomás, o debate sobre a existência de Deus é possível porque esse tópico não é exclusivamente uma verdade da fé e, portanto, admite argumentação filosófica. Nota-se também, mais uma vez, o papel secundário da razão na hierarquia de valores da época: a razão é limitada e não pode compreender adequadamente as coisas divinas; a fé, por sua vez, permite ao ser humano acessar de algum modo as verdades divinas que ele não consegue acessar pela razão. Por isso, a fé vale mais.

Sobre o terceiro motivo para as verdades da razão serem acessíveis também pela fé, há uma convergência parcial com o pensamento de Plantinga: as provas produzidas pela razão seriam insuficientes para justificar as principais crenças cristãs. Para Tomás, poderiam até ser suficientes para justificar algumas dessas crenças para algumas pessoas. Para Plantinga, elas seriam insuficientes mesmo para fazer alguém acreditar nelas:

[...] de acordo com o modelo A/C estendido, os seres humanos, sem a atividade especial e graciosa de Deus, estão mergulhados no pecado: tendemos a odiar a Deus e a nosso semelhante; nossos corações, como disse o profeta Jeremias, são enganadores mais que todas as coisas e desesperadamente corruptos. Num tal contexto, esse fato é de grande importância: sem uma atividade especial da parte do Senhor, não acreditaríamos. (Plantinga 2018: 279)

De acordo com Plantinga, o teor sobrenatural do conteúdo das crenças cristãs e as limitações do ser humano, principalmente as que se devem a seu estado decaído, fazem com que os seres humanos não sejam capazes de alcançar as verdades divinas apenas com as forças de sua razão, daí a necessidade da intervenção divina, que proporcionaria a suas criaturas a fé. Todas as coisas extraordinárias relatadas na Escritura podem até se sustentar no padrão de raciocínio comum. Talvez os métodos de pesquisa histórica, usados em casos ordinários, possam realmente indicar a confiabilidade dos relatos bíblicos. Porém, isso não geraria garantia suficiente para produzir no crente a fé, porque, para Plantinga, a aquisição da fé requer também uma reforma das afeições, não apenas do intelecto, de modo que a razão sozinha não poderia sustentar o crente em sua vida epistêmica. E isso também pode ser atestado pelo texto sagrado da tradição cristã, pois o apóstolo Paulo diz:

Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém o conhece senão o Espírito de Deus. Quanto a nós, não recebemos o espírito do mundo, mas o Espírito que vem de Deus, a fim de que conheçamos os dons da graça de Deus. Desses dons não falamos segundo a linguagem ensinada pela sabedoria humana, mas segundo aquela que o Espírito ensina, exprimindo realidades espirituais em termos espirituais. O homem psíquico não aceita o que vem do Espírito de Deus. É loucura para ele; não pode compreender, pois isto deve ser julgado espiritualmente. (1Cor 2:11-14)

Portanto, é possível estabelecer que a tese de Plantinga da não necessidade da teologia natural para a garantia das crenças cristãs tem raízes medievais, ou pelo menos possui ressonância com os três grandes autores citados. Para eles tanto quanto para Plantinga, os argumentos da teologia natural podem ser importantes para o suporte da fé, mas não para a justificação ou garantia das crenças cristãs. Para os medievais, podem até ser necessários na interlocução com descrentes, o que, como se verá no capítulo 6, também parece ser o caso para a teoria de Plantinga, embora isso não seja admitido por ele. Não seria descabido afirmar que a ideia da necessidade de argumentos para justificar ou garantir essas crenças surgiu na modernidade, junto com o crescimento do descrédito da religião no meio intelectual e com a supervalorização da razão e das ciências naturais. Esse tópico será abordado no próximo capítulo.

Outra consonância importante observada entre os autores citados é o papel fundamental da fé para a formação das crenças sobre Deus e demais crenças cristãs. Ainda mais fundamental para Plantinga, pois, enquanto aqueles condicionam à fé a

*compreensão* das coisas divinas, ele questiona mesmo a possibilidade de *acreditar* em tais coisas sem o suporte da fé.

#### 4.3. Conclusão

A hegemonia de crenças evidencia seu papel importante na atribuição do ônus da prova. Os autores medievais estudados convergiam no entendimento de que não eram necessários argumentos para que o crente fosse considerado justificado em sua crença em Deus. Nesses autores, não há nada que se aproxime da aceitação de um ônus da prova. Também não há atribuição direta de um ônus da prova para os contestadores da crença teísta. Contudo, a postura assumida pelos autores e o conforto com que a desenvolvem denotam que eles tinham a hegemonia epistêmica a seu lado. Mas não é necessário se ater a indícios particulares, pois a hegemonia do cristianismo ao longo de toda a Idade Média é largamente conhecida.

Se essa hegemonia era legítima, ou seja, se a crença teísta era bem fundamentada em argumentos não é uma questão central para esta investigação, devido à complexidade da questão. Apesar disso, uma vez que a existência de Deus é, do ponto de vista argumentativo, indeterminada até hoje, a resposta para a questão da legitimidade da hegemonia do teísmo é provavelmente “não”.

Diante do estudo que foi apresentado, pode-se apontar que a principal razão para a hegemonia do teísmo na Idade Média era o fato de a fé ser preeminente à razão na hierarquia de valores da época. Se havia ou não argumentos sólidos para a crença teísta não era um problema central para as mentes respeitadas de então. O raciocínio medieval sobre esse tópico poderia ser resumido de maneira simples nestes termos: o que Deus comunicou ao ser humano por meio de sua revelação excede a capacidade da razão humana, e isso inclui a própria existência de Deus, que, apesar de poder ser conhecida por argumentos, ainda demanda fé como suporte dos argumentos; além disso, há outras verdades divinas que só podem ser alcançadas pela fé; é normal que a razão, limitada como é, não consiga alcançar todas as coisas divinas; por isso, é muito bom que exista a fé e não há problema em acreditar na revelação sem argumentos.

A preeminência da fé foi determinante para a hegemonia do teísmo. É determinante ainda hoje, já que o teísmo continua hegemônico fora da academia. Mas, para melhorar ainda mais o cenário para o teísmo, ainda havia argumentos, formulados por pessoas reconhecidamente capazes intelectualmente. E a hegemonia do teísmo fazia com que os argumentos a favor dele soassem ainda mais convincentes.

É assim que se explica a maneira desrespeitosa e pouco dignificante com que esses autores se referem aos descrentes e a todos que demandavam provas. Isso pode ser considerado um modo indireto de atribuir ônus da prova ao contestador: eles se dispõem a argumentar apenas para esclarecer os “incautos”, nunca para atender a uma demanda que considerassem legítima. Em suma, a hegemonia da crença teísta na Idade Média era tão grande que não só soava natural atribuir o ônus da prova ao ateu, mas também se chegava a atribuir-lhe insensatez.

Hoje em dia, como já foi dito algumas vezes, tem-se a situação inversa no âmbito acadêmico. A religiosidade é não raro associada com tolice e ingenuidade, falta de instrução e comportamento supersticioso. A hierarquia de valores destaca a razão e o ceticismo e talvez nem comporte mais a fé. Está claro que algo aconteceu de lá para cá, e é na modernidade que as causas dessa mudança têm maior potencial de serem encontradas.

## 5. Deus na modernidade: inversão do ônus da prova

O suposto ônus da prova em debates filosóficos está ligado à cosmovisão hegemônica. A hegemonia do teísmo na Idade Média vinculou-se historicamente com a preeminência da fé. Os autores medievais não rechaçavam a razão, mas eram zelosos em apontar os limites dela e exaltar a fé por dar acesso às coisas elevadas que, de outro modo, estão fora do alcance humano. A razão dependia da fé para ser bem-sucedida nas investigações sobre o divino, enquanto a fé até podia receber algum suporte da razão para tornar o conhecimento de Deus mais perfeito, mas havia certo cuidado de não revestir esse suporte de uma importância capaz de tornar a fé submissa ou dependente da razão. Na hierarquia de valores epistêmicos do pensamento medieval, a fé reinava sem rival capaz de ameaçar sua preeminência.

A modernidade já é conhecida por ter inaugurado o predomínio do secularismo e a contestação mais acentuada da hegemonia da Igreja em diferentes campos. Seria enganoso, contudo, entender esses impulsos de contestação como indícios de uma ruptura radical com a tradição medieval. Se se quiser falar de ruptura, é preciso reconhecer as gradações do processo. No que diz respeito à hegemonia do teísmo, ela não foi visada diretamente pelos primeiros filósofos modernos, nem mesmo pelos pioneiros da ciência moderna (filósofos naturais). O que se contestou de início, e de modo indireto, foi a preeminência da fé. Seriam necessários dois séculos até que os ataques à preeminência da fé redundassem na contestação direta à hegemonia do teísmo.

Neste capítulo, será feita uma análise do processo que vai da contestação à preeminência da fé até a contestação à hegemonia do teísmo e consequente inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. Assim como no capítulo anterior, foram escolhidos três autores representativos do período e que deram atenção especial ao tema: René Descartes, Francis Bacon e John Locke. Nenhum desses autores contestou a hegemonia do teísmo, mas contribuíram fortemente para a elevação da razão na hierarquia de valores epistêmicos e, portanto, na preparação do terreno para a hegemonia do naturalismo. Na última seção, recorre-se também ao trabalho de Alister McGrath para entender o desfecho do processo e o papel atribuído à teologia natural no novo contexto.

### 5.1. Descartes e a inversão do ônus da prova

Nas *Meditações* de René Descartes, as provas para a existência de Deus estão incluídas no seu projeto de descobrir quais crenças são fundamentadas apenas na razão.

Curiosamente, ao mesmo tempo em que ele fundamenta a existência de Deus através da razão, é a crença em Deus que lhe permite confiar na razão (e no resto do seu aparato cognitivo) e, portanto, legitima todas as suas outras crenças. Ter se autoimposto a tarefa de provar a existência de Deus seria sintoma da inversão do ônus da prova?

O projeto de Descartes representou uma tentativa de ruptura com a tradição herdada por ele, em especial a tradição escolástica, com vistas a alcançar verdades que não se viam claramente em meio a todos os preconceitos transmitidos por essa tradição. Tal tentativa indica uma contestação da hegemonia cristã no âmbito das discussões intelectuais, contestação que a longo prazo atingiria também a hegemonia da crença teísta. Evidentemente, não seria possível a Descartes se desvincular completamente da tradição que foi responsável por sua formação, mas seu projeto realmente rejeitou a autoridade das Escrituras nos domínios da filosofia e, conseqüentemente, a preeminência da fé.

No foro particular, a julgar pelo texto que dirige “aos doutores da sagrada faculdade de teologia de Paris [Sorbonne]” na abertura de suas *Meditações*, Descartes nunca pretendeu rejeitar a tradição da filosofia cristã e a autoridade das Escrituras, bem como reconhecia a importância da crença em Deus por meio da fé. Seu propósito, segundo ele, era atender às orientações que a própria Igreja dava aos filósofos cristãos: primeiro, de que era possível provar a existência de Deus por meio da razão natural e, segundo, de que era preciso responder com argumentos aos que afirmavam que não se podia estabelecer a imortalidade da alma por meio da razão, podendo-se apenas acreditar nela pela fé. O primeiro tema realmente tem importância central na obra de Descartes, mas o segundo não chegou a ser abordado nas *Meditações*.

Mas ainda que não se possa apontar em Descartes uma intenção clara de romper com a hegemonia cristã na filosofia, é inegável que seu projeto representou um impulso para a secularização da filosofia. Basicamente, emulando o que na matemática é chamado de método de redução ao absurdo, Descartes estipulou a falsidade de todas as suas crenças com o intuito de descobrir quais crenças não poderiam ser falsas, sendo, por isso, indubitavelmente verdadeiras. Sua dúvida se estende sistematicamente desde os sentidos, fonte primária da maioria de nossas crenças, até as verdades da matemática, aquilo que há de mais seguro em termos de conhecimento.

As crenças oriundas dos sentidos são rejeitadas por serem algumas vezes manifestamente falsas. E mesmo aquelas que parecem ser manifestamente verdadeiras são afastadas pelo argumento do sonho, que sustenta não haver critério inquestionável de distinção entre realidade e sonho, de modo que a própria realidade que percebemos não

tem garantia de verdade. Com isso, a maioria das crenças dos sentidos e as ciências naturais ficam em xeque. Restam, contudo, algumas crenças dos sentidos que mesmo em sonho permanecem verdadeiras, como, por exemplo, a percepção das cores das imagens representadas; também restam aquelas cuja verdade não depende dos sentidos, que são propriamente do campo da matemática. Para levar a dúvida também a essas crenças, de modo a não deixar crença sem ser testada, Descartes imagina um Deus enganador, ou - para os que teriam dificuldade em aceitar a conjunção de “Deus” e “enganador” na mesma designação - um Gênio Maligno, que seria responsável por fazê-lo acreditar que suas crenças são verdadeiras, quando, na verdade, são todas falsas (*Meditações I*).

É justamente desse extremo da dúvida metódica que Descartes consegue extrair a primeira certeza: ainda que esteja sendo enganado a respeito de todas as coisas, no momento em que está sendo enganado, ou melhor, no momento em que pensa estar sendo enganado, é impossível que ele não exista (M. II, §4). A segurança de sua existência abre caminho para a investigação de sua essência, para a questão de saber o que é essa coisa que existe. E como sua existência foi derivada de sua faculdade de pensar, até o momento é possível afirmar seguramente que ele é uma coisa pensante. Analisando se algo mais pode ser dito dessa coisa pensante, constata que todas as outras faculdades que aparentemente possui são subordinadas à faculdade de pensar: se ele percebe, sente, imagina, o que realmente acontece é que ele pensa que percebe, pensa que sente, pensa que imagina. Assim, aquelas outras faculdades não poderiam contribuir para o melhor conhecimento de si, donde se segue que ele é uma coisa *exclusivamente* pensante (M. II, §7). Diante da primazia do pensamento, segue-se também que essa coisa pensante, que a esta altura ganhou o nome de espírito, é a coisa mais fácil de se conhecer (M. II, §17).

#### 5.1.1. As provas de Descartes

É na terceira meditação que as duas primeiras provas da existência de Deus são apresentadas. Uma vez que até então Descartes só está seguro de que é uma coisa pensante que existe, resta explorar essa coisa pensante com vistas a verificar se possui algum pensamento que seja oriundo de algo diferente dele, ou seja, se é possível se livrar do solipsismo no qual ele se encontra. Depois de descartar todas as outras possibilidades, mostrando que é possível ele próprio ser a causa de todas elas, ele se concentra na ideia de Deus.

A primeira prova para a existência de Deus parte do conceito de Deus, que é definido por Descartes como “uma substância infinita, eterna, imutável, independente,

onisciente, onipotente e pela qual eu próprio e todas as coisas que são (se é verdade que há coisas que existem) foram criadas e produzidas” (M. III, §22). A partir dessa definição, Descartes aplica o princípio de causalidade, tal como já havia feito na investigação das outras ideias, o qual assevera “que deve haver ao menos tanta realidade na causa eficiente e total quanto no seu efeito” (M. III, §16), já que o efeito só poderia retirar suas qualidades de sua causa, e a causa só poderia transmiti-las ao seu efeito se ela mesmo as possuísse em grau igual ou maior. Ora, ao averiguar se a ideia de Deus poderia ter sido criada por ele mesmo, Descartes constata que não. Os elementos constituintes dessa ideia estão muito além da capacidade criativa desta coisa pensante. Ainda que ele pudesse ser a causa da ideia de substância, posto que ele próprio é uma substância, jamais poderia causar a ideia de substância infinita, posto que ele próprio não é infinito. E o mesmo poderia ser dito das outras características divinas, apesar de Descartes não se deter em cada uma delas. Assim, pelo princípio de causalidade, dado que a coisa pensante é capaz de pensar a ideia de Deus, essa ideia só pode ter sido colocada nela por algum ser que possui aquelas qualidades, ou seja, o próprio Deus.

A segunda prova também faz uso do princípio de causalidade, desta vez aplicado à existência da coisa pensante. Seria ela causa de si mesma? Descartes responde negativamente, pois se tivesse criado a si mesmo certamente ter-se-ia dotado de todas as qualidades que pode conceber e, assim, seria Deus. Não poderia ela ter existido desde sempre? Descartes admite essa possibilidade, mas isso não afastaria a necessidade de uma causa, pois a conservação da coisa pensante nada mais é que sua criação repetidas vezes ao longo do tempo, e precisa ser explicada tal como a mera criação precária. Assim, ao reafirmar que não possui nenhum poder capaz de garantir sua conservação, reconhece que sua existência realmente depende de algo diferente dele (M. III, §31-3). Esse algo diferente não poderia ser seus pais, pois estes, caso realmente existam, podem ser responsáveis pela concepção de seu corpo material, mas não de seu espírito, isto é, da coisa pensante, que até o momento é o que ele sabe existir de fato. Assim, mais uma vez, das ideias que possui apenas a ideia de Deus representa um ser capaz de criá-lo e conservá-lo, donde é forçoso que Deus exista (M. III, §37).

A terceira prova de Descartes aparece na quinta meditação, na qual ele se propõe verificar se é possível conhecer algo de certo no tocante às coisas materiais. Contudo, para entendê-la é preciso acompanhar Descartes na formulação do princípio que enuncia que a clareza e a distinção de uma ideia são indicativos seguros da existência, em algum grau, de seu objeto. Ele já havia concluído, na quarta meditação, que os erros tão comuns

na busca do conhecimento não precisavam ser atribuídos a Deus, que o havia criado, mas eram causados pela extensão da vontade para além dos limites do entendimento, o que resulta na formação de juízos irrefletidos e não raro incorretos (M. IV, §10). Nesse sentido, o antídoto para o erro na busca do conhecimento seria, no processo de formação de juízos, conter a atuação da vontade dentro dos limites do entendimento, “pois a luz natural nos ensina que o conhecimento do entendimento deve sempre preceder a determinação da vontade” (M. IV, §13).

Munido desse antídoto, Descartes detém-se nas ideias matemáticas e constata que ainda que não seja capaz de provar a existência delas fora de seu pensamento, o fato de ele conseguir pensá-las clara e distintamente, podendo inclusive derivar delas verdades incontestes, indica que “elas são alguma coisa e não um puro nada” (M. V, §6). Em outros termos, também de Descartes, a clareza e a distinção de uma ideia asseguram sua realidade objetiva (de ideia), mesmo que não esteja assegurada sua realidade formal (de coisa). É nesse ponto que Descartes vislumbra a aplicação desse princípio à questão da existência de Deus: “[...] se do simples fato de que posso tirar de meu pensamento a ideia de alguma coisa segue-se que tudo quanto reconheço pertencer clara e distintamente a esta coisa pertence-lhe de fato, não posso tirar disto um argumento e uma prova demonstrativa da existência de Deus?” (M. V, §7). Se da ideia de triângulo é possível conhecer clara e distintamente que a soma de seus ângulos internos é igual a  $180^\circ$  ou que seu maior lado (caso haja) será sempre oposto a seu maior ângulo, pode-se considerar esses dois atributos como necessariamente pertencentes à ideia de triângulo. É nessa linha de pensamento que Descartes formula sua terceira prova para a existência de Deus.

Assim como acontece com as ideias matemáticas, a ideia de Deus também é representada por Descartes com clareza e distinção, e é pelo menos tão clara e distinta quanto aquelas. Contudo, uma peculiaridade da ideia de Deus consiste em ter a existência como um de seus atributos. Desse modo, do simples fato de ser possível conceber a ideia de Deus com clareza e distinção, é necessário reconhecer que ele existe, ou seja, além de realidade objetiva, Deus também deve ter realidade formal.

A simplicidade da prova chega a ser desconcertante, e talvez a única coisa que a diferencia do argumento de Anselmo seja a defesa prévia que Descartes fez do princípio que enuncia a realidade objetiva de ideias claras e distintas e de seus atributos. Diante da simplicidade da prova, resta a Descartes se antecipar a possíveis objeções fáceis de prever e suas respostas podem ser resumidas como segue: primeiro, não é verdade que provas assim poderiam ser reproduzidas para provar a existência de absolutamente qualquer

coisa, pois é somente a ideia de Deus que clara e distintamente possui a existência como um de seus atributos; e, segundo, não é verdade que a inclusão da existência entre os atributos de Deus seja arbitrária, pois sendo Deus entendido necessariamente como portador de todas as perfeições, e sendo a existência uma perfeição, por mais que a ideia de Deus não seja pensada em todos os momentos, sempre que ela for pensada, será preciso reconhecer que Deus existe (M. V, §8-9).

#### 5.1.2. Os pressupostos de Descartes

Até a terceira prova da existência de Deus (quinta meditação), a argumentação de Descartes é uma busca pelos princípios que fundamentam o conhecimento humano. Na última meditação, realiza-se um movimento de retorno para assegurar a existência das coisas materiais e assim salvar as crenças do senso comum e as ciências naturais, que se baseiam nos sentidos. Perceber a diferença entre esses dois movimentos, das opiniões para os princípios e dos princípios para as opiniões, é de fundamental importância para entender o teor dos argumentos de Descartes para a existência de Deus. Todas as verdades encontradas ao longo das cinco primeiras meditações, ao invés de conclusões, são mais bem entendidas como pressupostos que embasam todo o conjunto de crenças do sujeito, pressupostos que antes não eram percebidos devido à grande quantidade de preconceitos acumulados ao longo da vida, mas que agora, mediante cuidadosas reflexões, surgem como verdadeiros tesouros de conhecimento. É assim que Descartes expressa esse fato nas *Respostas às Segundas Objeções*:

[...] quando percebemos que somos coisas pensantes, trata-se de uma primeira noção que não é extraída de nenhum silogismo; e quando alguém diz: *Penso, logo sou, ou existo*, ele não conclui sua existência pelo seu pensamento como pela força de algum silogismo, mas como uma coisa conhecida por si; ele a vê por simples inspeção do espírito. (Descartes 1979: 158)

Falando da primeira verdade encontrada - *Penso, logo existo* -, Descartes esclarece que não é por meio de uma inferência que ela é obtida, sendo antes “uma coisa conhecida por si”. Na linguagem contemporânea, trata-se de uma proposição autoevidente, cuja verdade é percebida automaticamente tão logo se compreenda seu conteúdo. Contudo, parece tentador entender essa primeira verdade como conclusão da seguinte inferência:

1. Tudo que pensa existe.
2. Eu penso.

C: Logo, eu existo.

Mas é o próprio Descartes que aponta a incorreção dessa inferência, pois a primeira premissa não está disponível para ser usada em um argumento como esse, já que ela é obtida justamente a partir da primeira verdade, ou seja, primeiro Descartes descobre que ele pode estar seguro de sua existência na medida em que pensa, e só então ele poderá concluir, depois de assegurar a existência de Deus, que é necessário que o mesmo ocorra com tudo que pensa (Descartes 1979: 158). A primeira verdade, portanto, não é conclusão, é pressuposto.

Na opinião de Descartes, o conhecimento da existência de Deus é do mesmo tipo, “uma coisa conhecida por si”. Pelo menos, na terceira de suas provas seria esse o caso. Nela, a partir do próprio conceito de Deus chega-se à necessidade de sua existência. Contudo, há certa ambiguidade no tratamento que Descartes dá a essa prova, pois ora ele diz que “sua conclusão pode ser conhecida sem provas pelos que se acham isentos de todos os prejuízos” (Descartes 1979: 173), ora ele a chama de silogismo e chega a enunciar as premissas que a compõem (Descartes 1979: 162), a saber:

1. Aquilo que concebemos clara e distintamente pertencer à natureza de alguma coisa pode ser dito ou afirmado dessa coisa.
2. Ora, é certo que pertence à natureza de Deus existir.

C: Logo, pode-se com verdade assegurar, quanto a Deus, que ele existe.

A ambiguidade deriva do fato de ele próprio ter estabelecido, como se viu acima, uma oposição entre conhecer algo por meio de silogismo e conhecer algo por si (autoevidentemente), de modo que soa inconsistente tratar a terceira prova como as duas coisas. Ao que parece, o critério que ele usou para considerar a existência de Deus algo passível de ser conhecido sem provas é o fato de ela ser derivada do próprio conceito de Deus, em conjunção apenas com outra verdade autoevidente, a primeira premissa. E apesar de ele enunciar a não necessidade de provas, os dois primeiros argumentos, apresentados na terceira meditação, são classificados por ele como provas dirigidas aos que têm dificuldade de se ver livres dos preconceitos: “[...] como não é fácil chegar a tão grande clareza de espírito, procuramos provar a mesma coisa [a existência de Deus] por outras vias” (Descartes 1979: 173).

Descartes faz coro, portanto, com os teólogos eminentes da Idade Média, Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, ao considerar desnecessário apresentar provas para justificar a crença na existência de Deus. Uma diferença importante, contudo, é que

aqueles enfatizavam a suficiência da fé, enquanto Descartes defende a suficiência da *inspeção do espírito*, que seria a atividade da razão por meio da qual ele realizou suas meditações. E enquanto para aqueles as provas eram úteis para auxiliar os que eram fracos na fé, para Descartes as provas auxiliariam aqueles com dificuldade de ver as verdades do espírito com clareza e distinção.

Porém, a convergência mais interessante acontece com o pensamento de Plantinga, que também considera a existência de Deus passível de ser conhecida sem provas, e também reconhece a possibilidade e utilidade de elaborar provas para ela. Em palavras contemporâneas, ambos acreditam que a crença em Deus é básica, isto é, não precisa de argumento para ser considerada racional, e ainda assim pode ser a conclusão de argumentos montados para defendê-la.

Essa abertura para a elaboração de argumentos mesmo considerando-se a crença teísta básica se deve ao fato de, ainda que ela possa ser básica, claramente não o é para todos. A explicação para a dificuldade de algumas pessoas chegarem ao conhecimento da existência de Deus é diferente nos dois autores. Descartes, que deliberadamente quis se desvencilhar de pressupostos teológicos em suas investigações, pensa que é uma questão de hábito e apego aos preconceitos herdados:

E no que concerne a Deus, certamente, se meu espírito não estivesse prevenido por quaisquer prejuízos e se meu pensamento não se encontrasse distraído pela presença contínua das imagens das coisas sensíveis, não haveria coisa alguma que eu conhecesse melhor nem mais facilmente do que ele. (M. V, §13)

Descartes fala em primeira pessoa porque, até essa altura, não tinha elaborado a prova de que existem outras pessoas além dele. Mas nas *Respostas às Segundas Objeções* ele estende essa opinião aos demais seres pensantes:

E por certo não vejo como se possa acrescentar algo para explicar mais claramente que esta ideia [a ideia de Deus] não pode estar em nós, se um soberano ser não existe, a menos que o leitor, notando mais de perto as coisas que já escrevi, se livre a si mesmo dos prejuízos que lhe ofuscam a luz natural, e se acostume a dar crédito às primeiras noções, cujos conhecimentos são tão verdadeiros e tão evidentes, como nada mais pode sê-lo, de preferência às opiniões obscuras e falsas, mas que um longo uso gravou profundamente em nossos espíritos. (Descartes 1979: 154-5)

Como se vê, do ponto de vista de Descartes, o ateísmo e o agnosticismo se resolveriam com mais atenção, com desprendimento dos preconceitos acumulados e com o cultivo de novos hábitos epistêmicos, mais favoráveis à percepção das primeiras noções.

Plantinga, como foi visto no capítulo 1, quase que em um movimento contrário, introduz elementos teológicos em sua teoria epistemológica e atribui a dificuldade humana em conhecer a existência de Deus ao pecado, que faz com que a faculdade responsável por formar as crenças sobre Deus não funcione apropriadamente.

Apesar dessa convergência com os filósofos medievais e com Plantinga quanto ao tópico da basilaridade da crença em Deus, algo mudou na atmosfera intelectual da época com o pensamento de Descartes: a fé foi perdendo sua preeminência na filosofia acadêmica, e pode-se apontar aí um impulso inicial para a mudança de percepção desse meio quanto à questão do suposto ônus da prova no debate sobre a existência de Deus.

### 5.1.3. Descartes e o silenciamento da fé

A modernidade é reconhecida como tendo inaugurado um movimento de secularização no campo das ideias, sendo o iluminismo a expressão mais destacada desse movimento. Descartes não foi o primeiro moderno, mas certamente está entre os que mais encarnaram o espírito da modernidade naquele período de transição, espírito de contestação de hegemonias. Nesse momento, contestou-se o modo de se proceder na investigação científica, com Francis Bacon explicitando os germens do que viria a ser chamada de filosofia experimental, precursora do método científico; questionou-se o método filosófico, tendo o próprio Descartes se formado segundo os moldes da tradição escolástica, rejeitando-a depois educadamente por ela não servir aos objetivos inovadores que ele se propunha.

Quanto à crença teísta, sua hegemonia não foi contestada diretamente nesse início de modernidade por quase nenhum dos grandes nomes contemporâneos ou quase contemporâneos de Descartes, e certamente não o foi pelo próprio Descartes. Contudo, a fé caiu alguns degraus na hierarquia de valores epistêmicos do meio intelectual, e certamente perdeu sua preeminência para a razão. Em Descartes, isso é notório em muitas passagens. O primeiro dos quatro preceitos de seu método, exposto em seu *Discurso do método* (1637), diz:

[...] jamais acolher alguma coisa como verdadeira que eu não conhecesse evidentemente como tal; isto é, de evitar cuidadosamente a precipitação e a prevenção, e de nada incluir em meus juízos que não se

apresentasse tão clara e tão distintamente a meu espírito, que eu não tivesse nenhuma ocasião de pô-lo em dúvida. (Descartes 11979: 37)

E ele reafirma esse pensamento logo na abertura das *Meditações*:

[...] uma vez que a razão já me persuade de que não devo menos cuidadosamente impedir-me de dar crédito às coisas que não são inteiramente certas e indubitáveis, do que às que nos parecem manifestamente ser falsas, o menor motivo de dúvida que eu nelas encontrar bastará para me levar a rejeitar todas. (M. I, 2)

Descartes eleva o nível de exigência no processo de formação de crenças. Seu objetivo era desfazer-se “de todas as opiniões a que até então dera crédito, e começar tudo novamente desde os fundamentos, se quisesse estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (M. I, 1). Para isso desenvolveu a dúvida metódica, rejeitando metodologicamente todas as suas crenças para verificar se alguma era impossível de rejeitar.

Como foi visto, depois de chegar na certeza da existência de Deus, ele faz o caminho de retorno e pode salvar as suas outras crenças, agora sabendo seu fundamento. Porque existe um Deus perfeito que o criou, ele pode acreditar nos produtos de seu aparelho cognitivo, incluindo os sentidos. Esse retorno, contudo, não restaurou o mesmo estado de coisas de antes. Algo de muito essencial havia mudado: o preceito de aceitar apenas crenças indubitáveis e, conseqüentemente, rejeitar crenças duvidosas jamais perdeu seu *status* de guia nas investigações filosóficas e científicas a partir de então.

Clareza e distinção continuam sendo perseguidas pelos mais diversos pesquisadores do campo acadêmico. De certa forma, é como se Descartes tivesse ativado a faculdade da inspeção do espírito e aberto o caminho para todos fazerem o mesmo por sua própria conta. É por meio da inspeção do espírito que Descartes acredita ter realizado suas meditações, acessando finalmente as ideias claras e distintas que jazem na alma humana, soterradas por todos os preconceitos e opiniões infundadas.

Por isso, é verdade que Descartes manteve a opinião dos filósofos medievais de que não são necessárias provas para fundamentar a crença em Deus, e que é possível inclusive interpretar sua posição como a de uma defesa da basilaridade da crença em Deus, mas, distanciando-se notavelmente dos medievais (e de Plantinga), para ele nada disso tem a ver com fé. Para ele, o conhecimento de Deus estaria disponível a todos ainda que não existisse Bíblia ou qualquer outra revelação.

A ideia de Deus é inata, está marcada na alma humana como sinal sempre acessível de que ele existe. O acesso é difícil apenas pela quantidade de crenças indevidas que o ser humano acumulou ao longo da história e, o que é mais interessante, para acessar a fonte interna de conhecimento, Descartes teve de se desvencilhar, dentre outras coisas, da própria tradição teológica, o que a coloca entre os entulhos epistêmicos indesejáveis e, portanto, retira dela qualquer estatuto especial. Além disso, no caminho de retorno, ao falar dos tipos de conhecimento em que ele pode voltar a confiar, Descartes não menciona as Escrituras e demais assuntos relacionados à fé, do campo da teologia (M., VI).

É nesse sentido que as *Meditações* de Descartes podem ser interpretadas como contestação silenciosa da preeminência da fé. E não é descabido apostar que essa mensagem silenciosa foi transmitida a contento e recebida com entusiasmo pelos filósofos. E nisso encontram-se as sementes para a inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. Embora, como se disse, ele próprio não tenha contestado a hegemonia do teísmo, a forte contribuição que ele deu para a preeminência da razão e aumento do rigor na aceitação de crenças dali a algumas décadas se somaria a outros fatores, também com potencial revolucionário no campo das ideias, criando o cenário propício para a contestação da hegemonia do teísmo e consequente inversão do ônus da prova.

## 5.2. Francis Bacon e os ídolos de seu tempo

O nascimento e crescimento da ciência moderna envolveu disputas filosóficas ferrenhas sobre a pertinência de certos resultados em relação ao entendimento estabelecido pela doutrina da Igreja. Os defensores da hegemonia do teísmo e da preeminência da fé evidentemente não viam com bons olhos afirmações que confrontavam diretamente o que acreditavam ser conhecimentos revelados por Deus nas Escrituras. Os pioneiros da ciência moderna, por sua vez, ou filósofos naturais, como eram chamados, não raro viam-se obrigados a defender seus métodos e resultados das acusações que os teólogos lhes lançavam, e essa defesa em geral consistia em mostrar que suas práticas e descobertas não entravam em conflito com a fé cristã. Eles também, assim como Descartes, não visavam a contestar diretamente a hegemonia do teísmo, e sim a preeminência da fé. Nem mesmo a preeminência da fé em absoluto, apenas em assuntos envolvendo a investigação da natureza.

Francis Bacon, que não foi propriamente um cientista, mas contribuiu significativamente para o desenvolvimento do método científico e sua distinção da

especulação filosófica, tem muito a dizer sobre a importância da contestação à preeminência da fé para a ciência da época. Ele foi veemente sobre a limitação das reflexões filosóficas, que até então eram baseadas apenas no esforço da mente, e sobre a necessidade de lançar mão de instrumentos e da experimentação para expandir a capacidade humana de conhecer, tanto com relação ao acúmulo de conhecimentos quanto com relação à precisão.

Em seu *Novum Organum* (1620), Bacon expõe seus pensamentos sobre os caminhos que o ser humano deveria seguir para aprimorar sua busca pelo conhecimento, e dá bastante ênfase ao que considera entraves ao progresso do conhecimento em sua época, entraves categorizados por ele em quatro tipos, seus famosos quatro ídolos: ídolos da tribo, ídolos da caverna, ídolos do foro e ídolos do teatro.

Os ídolos da tribo teriam origem na própria natureza humana, já que a espécie humana é naturalmente limitada, instável e propensa a desenvolver preconceitos. Os ídolos da caverna teriam origem na individualidade do sujeito e, por isso, seriam muito variados e diferentes para cada um, consoante a formação pessoal e intelectual, bem como os eventos fortuitos que marcam a jornada da pessoa. Os ídolos do foro se originariam na dificuldade de fazer as palavras corresponderem à realidade que elas tentam descrever, o que não raro leva as pessoas, mesmo inteligentes, a longas disputas verbais, que poderiam ser evitadas apenas se se atentasse para as definições iniciais. (*Novum Organum* I: LII-LIX))

Mas é com respeito aos ídolos do teatro que Bacon toca no assunto da fé e da religião. Com essa denominação ele se refere aos sistemas filosóficos erigidos e consagrados até então, cujas “fábulas” guardavam certa semelhança com as do teatro dos poetas, a saber: “As narrações feitas para a cena são mais bem ordenadas e elegantes e aprazem mais que as verdadeiras narrações tomadas da história” (*Novum Organum* I, LXI: 30). Ou seja, os sistemas filosóficos certamente eram belas e bem elaboradas construções teóricas, mas não se atinham aos dados da realidade e acabavam por se tornar fábulas, representando verdadeiros entraves para a busca do conhecimento, ainda que gerassem mais atração que teorias modestas e restritas ao real.

Bacon condena os sistemas filosóficos não exatamente pelo seu conteúdo, e sim pelos métodos com que foram elaborados, todos de natureza especulativa e sem amparo da experiência ou com parco e descuidado amparo desta. Ele faz questão de enfatizar tratar-se de uma discordância quanto ao método:

Por sua vez, os ídolos do teatro não são inatos, nem se insinuaram às ocultas no intelecto, mas foram abertamente inculcados e recebidos por meio das fábulas dos sistemas e das pervertidas leis de demonstração. Porém, tentar e sustentar a sua refutação não seria consentâneo com o que vimos afirmando. Pois, se não estamos de acordo nem com os princípios nem com as demonstrações, não se admite argumentação. O que, ademais, é um favor dos fados, pois dessa forma é respeitada a glória dos antigos. Nada se lhes subtrai, já que se trata de uma questão de método. (*Novum Organum* I, LXI: 30)

Bacon não questiona a capacidade dos filósofos antigos, nem se arvora a si e a seus possíveis futuros adeptos como superiores intelectualmente. Se ele acredita que é possível fazer melhor que os antigos em termos de busca do conhecimento, é porque acredita, isto sim, que tem um método melhor (o método da indução, que não vem ao caso desenvolver aqui). E se é devido ao método usado que ele condena os sistemas dos antigos, não cabe tentar argumentar contra eles (seus conteúdos), resta-lhe apenas rejeitá-los. Para aplicar os termos que têm sido usados nesta investigação e deixar mais claro por que o pensamento de Bacon está sendo abordado, pode-se dizer que ele não contesta diretamente os sistemas filosóficos dos antigos, ele contesta sua hegemonia e, conseqüentemente, rejeita seus pressupostos. Não tenta refutar os fundamentos desses sistemas, antes afirma que eles não têm fundamentos, ou que os fundamentos que têm não são legítimos, visto que produzidos por métodos fracos. Se a questão do ônus da prova estivesse em jogo, o movimento de Bacon poderia tranquilamente ser classificado como uma tentativa de inversão do ônus da prova.

Mas ainda não se chegou especificamente ao tema da fé e da religião. Bacon subdivide os ídolos do teatro em três tipos: os produzidos pela (chamada por ele) escola racional, os da escola empírica e os que surgem da mistura indevida entre teologia e filosofia. Ele também classifica essas “fontes dos erros e das falsas filosofias” como, respectivamente, sofística, empírica e supersticiosa. A sofística “se apodera de um grande número de experimentos vulgares, não bem comprovados e nem diligentemente examinados e pensados, e o mais entrega à meditação e ao revolver do engenho”, ou seja, tem fraquíssimo embasamento na experiência e é resultado, em sua maior parte, da mera especulação. A empírica se exercita, “de forma diligente e acurada, em um reduzido número de experimentos” e disso pretende “deduzir e formular sistemas filosóficos acabados”, o que a deixa em situação pior que a da sofística, pois esta ao menos parte de noções vulgares, que pode contar em grande medida com o bom senso da maioria, enquanto as poucas experiências que servem de núcleo para os sistemas da escola

empírica, por serem acuradas, causam a ilusão de poderem sustentar mais do que realmente podem, o que desencaminha a muitos. (*Novum Organum* I, LXII: 31-2)

Finalmente, segundo Bacon, os piores ídolos produzidos pelos filósofos são aqueles originados da superstição “da mescla com a teologia”, pois afetam não apenas o intelecto humano, mas também a imaginação, aliciando os indivíduos, em especial os filósofos, por sua ambição intelectual:

É da maior importância coibir-se e frear esta insanidade, tanto mais que desta mescla danosa de coisas divinas e humanas não só surge uma filosofia absurda, como também uma religião herética. Em vista do que é sobremodo salutar outorgar-se, com sóbrio espírito, à fé o que à fé pertence. (*Novum Organum* I, LXV: 34)

Longe de colocar a fé como prerequisite para a boa atuação da razão, como faziam os filósofos medievais estudados no capítulo anterior, Bacon condena a mescla das “coisas divinas e humanas”, considerando-a duplamente danosa, pois perverte tanto a filosofia como a religião, e estipula uma divisão de domínios que se tornaria recorrente entre os filósofos modernos menos antipáticos à religião: “à fé o que pertence à fé”, à razão o que pertence à razão.

Mais à frente, Bacon volta a falar da religião quando trata dos obstáculos ao progresso do conhecimento em seu tempo: “Não se deve esquecer de que, em todas as épocas, a filosofia se tem defrontado com um adversário molesto e difícil na superstição e no zelo cego e descomedido da religião” (*Novum Organum* I, LXXXIX: 57). Ele critica os escolásticos por combinarem a teologia com a filosofia de Aristóteles, que por si só, segundo Bacon, era o pior exemplo de sofística; e estende a crítica a todos que tentaram “deduzir a verdade da religião cristã dos princípios dos filósofos e confirmá-la com sua autoridade”, mesclando o humano e o divino. E ele reforça, chamando atenção para o teor sectário que essa mistura gera nos sistemas filosóficos visando à manutenção de sua hegemonia: “Mas essas combinações de teologia e filosofia apenas compreendem o que é admitido pela filosofia corrente. As coisas novas, mesmo levando a uma mudança para melhor, são não só repelidas, como exterminadas” (*Novum Organum* I, LXXXIX: 58).

Ao tentar apontar possíveis razões para a oposição de alguns religiosos ao progresso da filosofia natural, Bacon enfatiza mais uma vez que isso se devia à falha na devida distinção entre os campos da fé e os da razão. Aos que temiam que o conhecimento da filosofia natural se estendesse de modo exagerado, supostamente em discordância com a modéstia aconselhada nas Escrituras, Bacon responde que eles distorcem o texto bíblico,

transplantando o que é dito sobre os que se engajam no conhecimento dos mistérios divinos “para os que se voltam para os segredos da natureza, cuja exploração não está de maneira alguma interdita” (*Novum Organum* I, LXXXIX: 58).

Havia também os que temiam que as oscilações próprias do campo da filosofia viessem a afetar o campo da religião, ou que a investigação da natureza acabasse por abalar a autoridade religiosa. Ao que Bacon responde, sintetizando precisamente sua posição a um só tempo simpática à fé e contrária à sua intrusão nos domínios da razão:

Mas estes dois temores parecem-nos saber inteiramente a um instinto próprio de animais, como se os homens, no recesso de suas mentes e no segredo de suas reflexões, desconfiassem e duvidassem da firmeza da religião e do império da fé sobre a razão e, por isso, temessem o risco da investigação da verdade na natureza. Contudo, bem consideradas as coisas, a filosofia natural, depois da palavra de Deus, é a melhor medicina contra a superstição, e o alimento mais substancioso da fé. Por isso, a filosofia natural é reputada como a mais fiel serva da religião, uma vez que uma (as Escrituras) torna manifesta a vontade de Deus, outra (a filosofia natural), o seu poder. (*Novum Organum* I, LXXXIX: 59)

Há dois pontos cruciais a considerar nessa passagem. Primeiro, ao colocar a filosofia natural como a segunda “melhor medicina contra a superstição”, atrás apenas da Bíblia, e como “a mais fiel serva da religião”, Bacon está negando à teologia qualquer relevância no assunto que envolve a relação entre fé e razão. E, segundo, por mais que suas palavras coloquem a filosofia natural em posição subserviente à religião, ao atribuir um domínio de atuação para as Escrituras (revelar a vontade de Deus) e outro para a filosofia natural (revelar o poder de Deus), Bacon certamente está negando a preeminência da fé sobre a razão e antecipando a doutrina dos dois livros, o da revelação e o da natureza, que seria largamente usada nas defesas dos filósofos naturais contra as acusações dos teólogos.

Assim, embora não tenha abordado diretamente o tema da existência de Deus, posto que o teísmo ainda gozava de sua hegemonia entre os intelectuais, Bacon, assim como Descartes, contestou a preeminência da fé e da teologia. Ele também incentivou a investigação natural guiada pela razão, auxiliada pelo uso de instrumentos e embasada na experiência. Aqui também, como em Descartes, vê-se uma semente de contestação da hegemonia do teísmo, que germinaria mais tarde, em terreno mais propício.

### 5.3. John Locke e a preeminência da razão

Roger Wagner e Andrew Briggs, no livro *A Penúltima Curiosidade* (2018), investigam o desenvolvimento da ciência ao longo da história da humanidade e a relação desse desenvolvimento com as aspirações religiosas dos seres humanos. De acordo com eles, em sua busca por atender a sua curiosidade última, a saber, o que dá significado e coesão ao mundo e a tudo que existe, o ser humano procurou antes descobrir como o mundo funciona, sendo esta, portanto, sua penúltima curiosidade, para a qual a ciência é desenvolvida. Ao tratar da modernidade, Wagner e Briggs desvelam como, no advento da ciência moderna, a subordinação da curiosidade científica à curiosidade religiosa ainda era afirmada pelos principais filósofos naturais.

Sem questionar a existência de Deus e nem mesmo a hegemonia do teísmo, os filósofos naturais defendiam-se das acusações dos teólogos adentrando o campo da teologia, com argumentos teológicos, em uma argumentação *ad hominem* no sentido preciso da expressão. Mesmo nisso estavam bastante limitados devido ao Concílio de Trento, de 1564, que decretava que “as Escrituras não poderiam ser interpretadas de nenhum outro modo, a não ser de acordo com a concordância unânime dos padres” (Wagner e Briggs 2018-: 193). Dado esse terreno adverso, é notória a desenvoltura de autores como Galileu Galilei, que não se furtaram ao debate e arriscaram bem mais que a sua carreira. Em suma, os argumentos dos filósofos naturais giravam em torno de um mesmo ponto, assim sintetizado por Wagner e Briggs (citando Galileu): “As Escrituras sagradas foram dadas para nos ensinar o caminho da salvação, mas não eram necessárias ‘para crer que o mesmo Deus que nos proveu sentidos, linguagem e intelecto desejaria evitar seu uso e [...] as informações que podemos obter com eles’” (Wagner e Briggs 2018: 193). Ou seja, sendo a filosofia natural fruto dos sentidos, da linguagem e do intelecto humanos, que, por sua vez, foram providos por Deus, não é razoável condená-la invocando as Escrituras, principalmente porque o objeto próprio delas é outro, a salvação.

Mais uma vez, percebe-se a indicação de domínios distintos para a razão e para a fé, de modo que, na visão dos filósofos naturais, os conflitos surgiam pela incompreensão dos teólogos acerca dessa distinção. Essa opinião é encontrada novamente, e de maneira mais explícita, nos *Ensaio sobre o entendimento humano* (1690), de John Locke, que não era um filósofo natural, mas também, assim como Bacon, contribuiu grandemente para a concepção de como deveria funcionar a investigação científica. Famoso empirista, ele diverge de Descartes quanto à questão das ideias inatas: para ele, todo conhecimento

vem da experiência. Mas converge quanto à importância da clareza e distinção de uma ideia como critério para sua aceitação.

O pensamento de Locke sobre fé e razão também resguarda certas semelhanças com o pensamento de Tomás de Aquino. Para ele, com respeito ao que é revelado aos seres humanos por Deus nas Escrituras e, portanto, oferecido como objeto de fé, algumas coisas podem ser conhecidas também pela razão e outras estão acima dela, sendo de domínio inteiro da fé. A marca moderna de Locke aparece quando ele afirma categoricamente que

[...] seja qual for a ideia que aprendamos por clara descoberta, do conhecimento e contemplação de nossas próprias ideias, sempre serão mais infalíveis que aquelas transmitidas a nós pela *revelação tradicional*. Pois o conhecimento que temos que esta revelação derivou inicialmente de Deus não pode jamais ser tão seguro como o conhecimento que temos da percepção clara e distinta do acordo ou desacordo de nossas próprias ideias. (*Ensaios sobre o entendimento humano* IV, XVIII: §4, itálico do original)

Um passo importante foi dado nesse ponto: não se fala mais de subordinação da razão à fé, nem mesmo de subordinação da filosofia natural à religião. Além de se destacar a distinção dos dois domínios, reveste-se a razão de dignidade própria, afirmando-se que ela é mais segura e, nesse sentido, melhor que a fé. E Locke vai além:

Se as províncias da fé e da razão não forem distinguidas por estas fronteiras, não haverá em matéria de religião, em absoluto, lugar para a razão [...]. Uma vez que os homens foram imbuídos com uma opinião, a de que não devem consultar a razão em coisa de religião, por mais aparentemente que sejam contraditórias ao senso comum e aos próprios princípios de todo o seu conhecimento, deixaram soltas suas fantasias e sua superstição natural. [...] os homens frequentemente, através dela [da religião], parecem mais irracionais e menos insensíveis que as próprias bestas. [...] creio, porque é impossível, deve, num bom homem, passar por uma investida de zelo; mas provaria uma regra muito má para os homens basearem a escolha de suas opiniões ou religião. (*Ensaios sobre o entendimento humano* IV, XVIII: §11)

Longe de destacar a virtude da fé, que permitiria aos seres humanos alcançar as coisas divinas inacessíveis à razão, como se fez na Idade Média, Locke destaca a importância da razão como reguladora dos objetos de fé e enfatiza os efeitos deletérios de uma fé não regulada pela razão. O famoso lema cristão da Antiguidade tardia, “creio porque é impossível”, atribuído a Tertuliano, que até então sempre fora usado justamente para dar ares de elevação à fé, agora é restringido por Locke ao campo metafórico, pois,

assim ele encerra, jamais poderia servir de regra para formação e aceitação de crenças responsáveis.

A existência de Deus, para Locke, não é impossível de ser provada. Pelo contrário, é perfeitamente acessível para a razão:

Para mostrar, portanto, que somos perfeitamente capazes de *conhecer*, isto é, *estarmos seguros* que há um Deus, e como alcançamos esta certeza, penso que não devemos ir além de nós mesmos e deste conhecimento indubitável que temos de nossa própria existência. (*Ensaaios sobre o entendimento humano* IV, X: §1, itálico do original)

O argumento de Locke é simples em sua estrutura e premissas, e pode ser formulado assim:

1. A existência de pelo menos um ser real é certa (a minha).
2. Esse ser real teve um começo.
3. Nenhum ser pode derivar do nada.
4. É necessário que exista outro ser do qual meu próprio ser deriva.
5. E é necessário que o primeiro ser tenha existido desde sempre, dada a premissa 3.

A partir daí, Locke deriva outras características do primeiro ser, a saber, além de eterno, é o mais poderoso e o mais cognoscível (*Ensaaios sobre o entendimento humano* IV, X: §3-6).

Uma vez que ele também não pretendia contestar a hegemonia do teísmo, é compreensível que entre suas premissas permanecesse o pressuposto, comum entre os gregos antigos e depois entre os cristãos, de que o ser não pode derivar do nada. Locke, de modo mais explícito que os demais autores modernos citados, pensou que poderia fundamentar a hegemonia do teísmo na razão, o que para ele soava claramente melhor, já que em seu pensamento identifica-se uma defesa da preeminência da razão.

#### 5.4. Hegemonia do naturalismo e inversão do ônus da prova

O fortalecimento gradual da razão e correspondente decaimento da preeminência da fé entre os intelectuais modernos se somaria à impressão cada vez mais comentada, ora de modo sóbrio, ora de modo exagerado, de que a religião, e não apenas alguns religiosos, constituía um verdadeiro entrave para o progresso do conhecimento. O século XVIII traria o florescimento do Iluminismo e seu lema: “Ouse saber!”. O próprio autor do lema, Immanuel Kant, estabeleceu limites ao conhecimento humano e deixou de fora

os assuntos relacionados a Deus e demais objetos associados ao transcendente. E sua influência no pensamento ocidental dispensa comentários.

O fortalecimento da narrativa do conflito entre ciência e religião e, portanto, da ideia de que é preciso escolher uma ou outra; a perda de hegemonia política da Igreja decorrente de conflitos com reis e dissidentes; o descrédito da religião cristã devido a episódios lamentáveis de sua história, que agora, sob a ótica humanista e iluminista, soavam simplesmente horrendos; a imagem do ceticismo como virtude epistêmica crucial para o crescimento da ciência e combate à superstição; a figura do livre pensador como desprezado das amarras religiosas. Esses são mais alguns fatores que influenciaram significativamente o pano de fundo intelectual da modernidade. Evidentemente, a lista não é exaustiva.

Todos esses fatores criaram um terreno propício para, mediante a queda da preeminência da fé, contestar-se decisivamente a hegemonia do teísmo. Ambos, preeminência da fé e hegemonia do teísmo, estiveram historicamente vinculados durante toda a Idade Média. Dizer que essa vinculação era histórica, e não lógica, significa dizer que não era necessário que fosse assim. Como foi visto, os autores eminentes da Idade Média acreditavam que era possível fundamentar a existência de Deus por meio da razão, e se engajaram nessa tarefa. Eles apenas não viam essa fundamentação como essencial e concordavam que era belo e nobre conceder à fé a coroa do conhecimento, não por fornecer os melhores fundamentos, mas por alcançar os melhores objetos. É claro que eles acreditavam também estar seguindo as orientações das Escrituras na formulação de sua hierarquia de valores.

Os primeiros filósofos modernos, ao negarem a preeminência da fé, primeiro indiretamente, e depois, como Locke, explicitamente, demonstravam ter consciência de que essa negação não precisava afetar a hegemonia do teísmo. Tratava-se de uma mudança de entendimento acerca do peso das Escrituras ou de sua interpretação. Contudo, conforme os fatores enumerados acima foram se acumulando, a preeminência da razão foi associada à hegemonia do ateísmo no meio intelectual, ou do ceticismo, ou do naturalismo – os três termos parecem adequados. Nesse novo cenário, a leitura do passado ganhou novos contornos, contornos de trevas, e como consequência, agora que novas regras epistêmicas valiam, condizentes com a nova hierarquia de valores, os fundamentos da crença teísta foram procurados e não foram encontrados. Para ser mais preciso, não foram considerados satisfatórios. E é justamente esse movimento que caracteriza uma inversão de ônus da prova.

Alister McGrath, em *Teologia natural: uma nova abordagem* (2019), defende que a concepção contemporânea de teologia natural, que a vê como produtora de argumentos para fundamentar a crença em Deus, foi moldada pelo Iluminismo e não condiz com a visão cristã, que, na opinião dele, ensina que “a tarefa da teologia natural é de discernimento – ver a natureza de uma forma específica, vê-la através de óculos únicos e precisos” (McGrath 2019:15). Com a mudança na hierarquia de valores promovida na modernidade, muitos teólogos e filósofos cristãos sentiram-se pressionados a atender as demandas dos críticos, em um espírito diverso daquele que movia os filósofos medievais que também produziam argumentos. Estes, como foi visto no capítulo 4, não acreditavam que seus argumentos eram realmente necessários para a justificação do crente; aqueles, capturados pelo espírito moderno, ao responder à objeção evidencialista dos críticos sem problematizá-la, legitimavam-na e, portanto, davam sua contribuição para a hegemonia do naturalismo:

[...] o surgimento da “Idade da Razão” deu origem a um grupo de abordagens que defenderam sua capacidade de demonstrar a existência de Deus sem recorrer a quaisquer crenças religiosas ou pressuposições. Esse desenvolvimento, que reflete a ênfase do Iluminismo sobre a autonomia e soberania da razão humana sem ajuda externa, teve um impacto muito significativo na formação das atitudes cristãs na teologia natural. Sua influência foi tanta que, para muitos cristãos, agora há um pressuposto inconsciente de que a “teologia natural” designa a tarefa de defender e demonstrar a existência de Deus com base direta na observação da natureza. (McGrath 2019: 15)

Mcgrath dá destaque à centralidade da razão que aflorou na modernidade e à contribuição que os desenvolvimentos da ciência, principalmente os de Isaac Newton, davam à crença de que era possível explicar tudo de maneira racional. E se era possível, era também necessário.

Nesse ambiente intelectual, tornava-se cada vez mais problemática a defesa pública da existência de Deus com base no apelo à tradição ou à Bíblia. O surgimento da disciplina da “crítica bíblica” destruía a confiabilidade no texto das Escrituras, enquanto a crescente influência da “crítica doutrinária” desafiava suas interpretações tradicionais, e a ascensão do racionalismo questionava a necessidade da revelação divina. (McGrath 2019: 145)

O surgimento da crítica bíblica e da crítica doutrinária são indícios claros de que a própria teologia não resistiu ao avanço da razão e foi contagiada por dentro. O

questionamento da necessidade da revelação, por sua vez, não deixa dúvidas de que os modernos estavam focando mais no aparente potencial ilimitado da razão do que nos limites milenarmente impostos a ela. E mesmo quando, com Kant, limites foram novamente estipulados para a razão, desta vez não parecia haver entusiasmo para estabelecer a fé como detentora do domínio suprarracional. Ao contrário, incentivou-se o silêncio sobre esses assuntos.

Aos teólogos e filósofos cristãos, então, pareceu que defender a fé e a crença teísta atendendo aos critérios tão fortemente determinados pelos contestadores era uma tarefa incontornável:

Assim, a principal motivação para se dedicar à teologia natural no cristianismo de língua inglesa, no final do século 17 e durante o século 18, consistia, em grande parte, no interesse apologético. A igreja em si não rejeitou a revelação divina - a ideia de que o ser e a vontade de Deus se fazem conhecidos à humanidade. Ao contrário, a igreja percebeu que precisava defender a existência desse Deus para uma cultura intelectual que estava inclinada ao ceticismo em relação a essa ideia. Assim, percebendo que estava cada vez mais difícil basear na Bíblia seu diálogo com o pensamento acadêmico do mundo inglês, a igreja procurou outro fundamento comum para seu discurso apologético - e o encontrou no âmbito da natureza. Dessa forma, a teologia natural rapidamente tornou-se uma ferramenta apologética de grande importância. (McGrath 2019: 146)

O diagnóstico de McGrath sobre a situação da teologia natural revela com outros termos a chamada inversão do ônus da prova quanto ao tópico da existência de Deus. A inversão se realiza, como já foi exposto, pela contestação dos fundamentos da tese, a partir da alegação de que eles não existem ou de que eles são fracos. É por isso que o processo de inversão de ônus da prova está diretamente relacionado com a hegemonia de crenças. A hegemonia do naturalismo retirou dos fundamentos do teísmo a força que eles conservaram por séculos. Isso não significa que os adeptos do naturalismo, ateus, céticos e críticos do teísmo em geral tenham refutado os argumentos teístas ou provado que Deus não existe ou provavelmente não existe. Aquelas mesmas provas produzidas na Idade Média a favor da existência de Deus continuam sendo discutidas hoje, inclusive sofrendo reformulações. E se os contestadores do teísmo tivessem produzido argumentos fortes o bastante para estabelecer a inexistência de Deus ao menos como provável, então não se trataria de uma inversão do ônus da prova, e sim de uma refutação pura e simples do teísmo. Finalmente, que o teísmo não foi refutado evidencia-se pela fluidez e vivacidade

do debate que corre ainda hoje, em que não há argumento ateuista que fique sem resposta, e vice-versa.

### 5.5. Conclusão

A verva contestadora dos autores modernos, mesmo quando eram cristãos e simpáticos à hegemonia do teísmo, visavam principalmente à teologia, e indiretamente à preeminência da fé. O advento do Iluminismo trouxe outros fatores que, somados à preeminência da razão, foram determinantes para a hegemonia do naturalismo no meio intelectual. O componente ateuista do naturalismo teve passagem direta para o *status* de pressuposto, assegurada pelos fatores responsáveis pela mudança de cosmovisão hegemônica na modernidade. O teísmo não foi refutado, mas passou para a posição defensiva desde então, posição na qual se encontra até hoje. Essa é a expressão da inversão do ônus da prova que ocorreu na modernidade quanto à questão da existência de Deus. Atualmente, é possível identificar certos movimentos que podem ser considerados tentativas de uma nova inversão, com abordagens teístas que não hesitam em lançar mão de pressupostos religiosos. A epistemologia reformada de Plantinga é um exemplo disso, como se verá a seguir.

## 6. A basilaridade da crença em Deus e as três frentes da defesa do teísmo

Neste capítulo, a argumentação em defesa do teísmo será classificada em três frentes, de acordo com o que até aqui foi exposto: o debate sobre a existência de Deus (argumentação *de facto*), defesa da coerência e racionalidade do teísmo (argumentação *de jure*), e defesa da cosmovisão teísta frente às demais alternativas, uma espécie de meio-termo entre as duas primeiras frentes.

A basilaridade apropriada da crença teísta resulta na inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. A atribuição do ônus da prova ao crente, no sentido artificial referido anteriormente, calca-se no pressuposto evidencialista de que a crença em Deus não é básica. Negando-se esse pressuposto, nega-se aquela atribuição.

A tese da basilaridade da crença em Deus, como foi visto no capítulo 1, é o núcleo da teoria epistemológica desenvolvida por Alvin Plantinga, conhecida como “epistemologia reformada”. Segundo ele, é possível que a crença teísta seja formada no ser humano por uma faculdade projetada especificamente para isso, que, se estiver funcionando apropriadamente em um ambiente favorável, produzirá crenças básicas e garantidas sobre Deus. Por outro lado, há críticos do teísmo que alegam que o crente será irracional a menos que apresente argumentos que fundamentem sua crença. Mas o crente realmente deveria assumir o ônus da prova no caso de sua crença ser apropriadamente básica? Não parece ser o caso: anulando-se a objeção evidencialista à crença teísta, anula-se também a atribuição ao crente do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus, pelo menos na abordagem formulada por Antony Flew.

Na última seção, a terceira frente receberá um enfoque especial, já que o sucesso na tarefa de fazer os pressupostos teístas prevalecerem sobre os pressupostos das cosmovisões concorrentes é crucial para o sucesso nas outras duas frentes. Na condição de parte contestadora, isto é, anti-hegemônica, há uma desvantagem crônica em atuar na primeira e na segunda frentes sem confrontar (e não apenas rejeitar) os pressupostos naturalistas.

### 6.1. As três frentes

Dizer que a hegemonia de determinada cosmovisão é legítima significa dizer que ela é bem fundamentada em argumentos ou é tão evidente que não precisa de argumentos. Isso implica que contra uma cosmovisão legitimamente hegemônica dificilmente cabe

uma tentativa de inversão do ônus da prova, pois, ou o contestador terá de defender que a cosmovisão em questão não era tão evidente, o que não seria uma tarefa fácil, ou teria de refutar os seus fundamentos, já que não poderia apenas rejeitá-los, e isso já seria a assunção do ônus da prova por parte do contestador.

A hegemonia do teísmo na Idade Média era legítima? A crença em Deus era bem fundamentada em argumentos? Provavelmente, não, já que a inversão do ônus da prova foi possível e tem se mantido até hoje. Porém, isso não era um problema para as mentes respeitadas da época. Para elas, o que Deus comunicou ao ser humano por meio de sua revelação excede a capacidade da razão humana, e isso inclui sua existência, que, na visão medieval, apesar de poder ser conhecida por argumentos, ainda demanda a fé como suporte dos argumentos. A hegemonia do teísmo fazia com que os argumentos a favor da crença em Deus soassem bastante convincentes. O que mudou na modernidade foi que a fé decaiu em valor, ao mesmo tempo em que a razão aumentava o seu, de modo que até mesmo o sobrenatural e o transcendente passaram a sofrer tentativas de encaixe nos parâmetros racionais que a modernidade inaugurava. É assim que o teísmo começa a perder sua hegemonia.

Atualmente, a hegemonia do naturalismo pode ser considerada legítima? Provavelmente, não. Entendendo o naturalismo em seu sentido ontológico, que realmente afirma a inexistência do sobrenatural, tem-se que não há argumentos que sustentem satisfatoriamente que tudo que existe é natural e só o que é natural existe. Não se pode dizer que os argumentos teístas clássicos foram refutados, nem se pode negar que bons argumentos teístas têm sido produzidos contemporaneamente, bem como boas respostas aos melhores argumentos ateístas. As razões para a hegemonia do naturalismo ontológico parecem mais próximas dos fatores abordados no capítulo anterior, relacionados ao advento do iluminismo e à preeminência da razão sobre a fé, junto ao descrédito da religião.

Foi justamente pela aparente falta de legitimidade da hegemonia do teísmo na Idade Média que a investida iluminista foi bem-sucedida. E é justamente pela aparente falta de legitimidade da hegemonia do naturalismo que investidas como a de Plantinga são possíveis. Na prática, Plantinga faz um movimento inverso ao de Descartes. Descartes buscou não pressupor nada e principalmente não se ater aos pressupostos contaminados pela teologia. No decorrer de sua investigação, a existência de Deus surge como conhecimento certo e inato, fundamental para garantir a confiabilidade de todas as suas outras crenças. Isso significa que, para Descartes, a crença em Deus é um pressuposto que

a grande maioria assume inconscientemente, na medida em que aceitam tranquilamente os resultados produzidos por suas faculdades cognitivas.

Plantinga não chega a insinuar que todos pressupõem a existência de Deus e não considera a existência de Deus como um conhecimento certo e inato, mas ele introduz elementos teológicos no conjunto dos seus pressupostos, argumentando que os pressupostos naturalistas das teorias epistemológicas contemporâneas não são mais bem defendidos que os seus pressupostos religiosos. E defende que a própria crença em Deus pode ser usada como pressuposto na elaboração de argumentos por parte do crente.

Nessa guerra de pressupostos subjaz a ideia de que muitos comprometimentos metafísicos usados como pressupostos simplesmente não são fundamentados em argumentos. E não parece haver, para certos pressupostos incompatíveis entre si, nenhum critério objetivo que permita apontar qual dos dois é a melhor escolha, ou a escolha epistemicamente mais responsável.

É nesse sentido que John Hick afirma que o universo é religiosamente ambíguo: naturalismo e teísmo são epistemicamente passíveis de explicar a realidade. Colocar o teísmo como alternativa aceitável de explicação do universo já significa entender que a hegemonia atual do naturalismo não é bem fundamentada em argumentos, ou, nos termos que têm sido usados nesta investigação, não é legítima. Depois de fazer uma breve explanação do argumento do ajuste fino para a existência de Deus, Hick arremata que:

[...] se a questão é se de tudo isso podemos validamente inferir Deus, a conclusão tem de ser Não. Mas se a questão é se, de um ponto de vista religioso, o universo *pode ser visto* adequadamente como uma criação ou emanção ou expressão do divino, a resposta tem de ser Sim. (Hick 2018: 120, itálico acrescentado)

O teísmo pode não ser a conclusão de um argumento sólido, pode até não ser a conclusão de argumento algum, mas ainda assim pode ser uma chave de leitura do universo, por meio da qual o universo pode ser explicado ou, pelo menos, interpretado. A escolha dessa chave de leitura é pré-argumentativa, por mais que ela também possa ser defendida argumentativamente. E a combinação do teísmo com argumentos científicos não deve levar à confusão de pensar que o teísmo precisa desses argumentos para ser acatado, e o mesmo vale para o naturalismo:

[...] uma visão religiosa que abraça dessa maneira a descrição científica do universo nem surgiu dessa descrição nem é dependente dela. Se a

imagem científica mudar no futuro (como, quase certamente, vai mudar), então cada nova visão será igualmente adequável à interpretação religiosa. Na verdade, não há nenhum modo pelo qual a descrição do desenvolvimento físico de qualquer universo que tenha semelhança com o nosso possa ser estritamente incompatível ou com o teísmo ou com o ateísmo. Certamente, os fatos observados e deduzidos acerca da expansão do universo são ambivalentes em termos religiosos. (Hick 2018: 121)

A ambiguidade religiosa do universo não é afetada pelo avanço da ciência, de modo que a cosmovisão adotada pode sempre ser adaptada para comportar os novos dados da ciência, como de fato tem ocorrido até hoje. Então, do ponto de vista prático, a argumentação sobre a existência ou inexistência de Deus, incluindo os argumentos científicos, é posterior ao comprometimento epistêmico dos argumentadores, e serve, em geral, para satisfazer os mais exigentes intelectualmente, que por algum motivo estão comprometidos com pressupostos diferentes. Não parece haver boas razões para acreditar que os argumentos sobre a existência ou inexistência de Deus estejam entre os principais fatores de conversão para o teísmo ou para o naturalismo, mas ainda assim não se pode negar o peso que bons argumentos têm para uma dada posição e o efeito legitimador que ele gera perante a sociedade. E isso por si só já seria o bastante para justificar a argumentação nesse campo.

Contudo, para religiões proselitistas, a necessidade de alcançar todas as pessoas se impõe e, com isso, a demanda por argumentos tende a soar como inescapável. Isso explicaria por que a teologia natural ganhou a função de produtora de argumentos na modernidade: tendo em vista que cada vez mais o campo acadêmico engrossava o tom com a tese da necessidade de argumentos para a legitimidade do teísmo, alguns cristãos acharam por bem não insistir na tese da suficiência da fé e responder ao desafio. Porém, se os contestadores modernos não se contentavam com a fé, tampouco se contentariam com argumentos que não atendessem a seu novo padrão de prova, o de clareza e distinção. Quando a mudança no pano de fundo intelectual é tão profunda que altera até mesmo o padrão de prova, para a tese contestada lutar nesse campo é uma guerra perdida, visto que ela não foi concebida para atender ao novo padrão, e que este em geral já traz uma nova base de pressupostos, dos quais a velha tese não pode lançar mão.

Porém, como sintetizou Benedict Anderson numa frase lapidar, que tratava de assuntos políticos, mas se aplica igualmente a assuntos epistemológicos: “O século do Iluminismo, do secularismo racionalista, trouxe consigo suas próprias trevas modernas” (Anderson 2008: 38). No que diz respeito ao debate sobre a existência de Deus, essas

trevas podem ser entendidas como a projeção irrealista de um futuro conjunto de conhecimentos baseados apenas em ideias claras e distintas. Descartes erigiu esse ideal acreditando que não haveria prejuízo para o teísmo e que, ao contrário, o teísmo só teria a ganhar com isso, já que estabeleceria seus fundamentos na razão. A ideia de Deus, para ele, era uma ideia clara e distinta.

Descartes passou, seu ideal de clareza e distinção permaneceu, mas o entendimento sobre que tipos de ideias poderiam ser consideradas claras e distintas mudou, e para o padrão de prova que passou a valer, a ideia de Deus não estava entre as claras e distintas. O desenvolvimento da filosofia natural e da filosofia experimental, acompanhado do decaimento da metafísica, fez com que as premissas dos argumentos a favor do teísmo também não fossem consideradas claras e distintas. Com isso, o teísmo foi perdendo cada vez mais espaço no campo intelectual.

As trevas modernas se expressam na falta de percepção de que clareza e distinção são vistas e apontadas de acordo com as perspectivas que condicionam e possibilitam sua própria percepção. Em outras palavras, a objetividade que os modernos presumiram existir no domínio do conhecimento era apenas a lente de preferência da nova cosmovisão hegemônica. Não se pretende defender aqui a inexistência de objetividade. Essa seria uma tarefa que, além de penosa, parece pouco vantajosa, já que a ideia de objetividade provavelmente está entre aquelas das quais não se pode abrir mão na prática. O que se pretende ao chamar atenção para esse assunto é destacar que não é uma atitude epistemicamente responsável convencer-se tão profundamente e de modo tão acrítico de que é para os seus olhos que a realidade se revela tal como é, de que a sua visão é a visão objetiva. E com efeito, essa foi a atitude moderna com respeito aos temas religiosos.

Agora que o olhar sobre os pressupostos tem se tornado mais aguçado na discussão sobre a existência de Deus, é possível perceber três frentes distintas entre os defensores do teísmo. Convencer o descrente de que Deus existe partindo de pressupostos que ele aceite é o objetivo da primeira frente, e ela seria responsável propriamente pelo debate sobre a existência de Deus. Há também a tentativa de fazer o descrente entender o ponto de vista do crente e perceber que ele pode ser considerado racional; essa seria uma abordagem *de jure* e constitui a segunda frente. E, talvez como junção desses dois esforços, pode-se apontar uma terceira frente na defesa do teísmo: convencer o descrente de que a visão teísta é melhor do ponto de vista epistêmico, ou seja, de que o teísmo é objetivamente mais plausível. Essa terceira frente se faz necessária devido à dificuldade da primeira tarefa, provar a existência de Deus, e a insuficiência da segunda, mostrar que

o teísmo pode ser racional para o crente. A terceira frente, se bem-sucedida, convence o descrente de que o teísmo não só é racional, mas também, dada a indeterminação da existência de Deus, a melhor cosmovisão, ou, pelo menos, melhor que o naturalismo.

Embora defender que o teísmo é mais plausível equivalha a defender que é mais provável que Deus exista, a terceira frente não se reduz à primeira. O foco da primeira frente é a existência de Deus e a elaboração de argumentos que a sustentem. A terceira frente, por sua vez, distribui sua atenção aos diversos pressupostos relevantes para a cosmovisão contemporânea, em especial as contribuições da ciência, e a tese da existência de Deus em geral surge como pressuposto com potencial maior de conferir coesão ao conjunto como um todo, donde a adesão ao teísmo deriva como melhor alternativa.

A epistemologia reformada de Plantinga se enquadra na segunda frente, pois defende que o crente pode ser considerado racional em seus próprios termos, ou seja, dada a basilaridade da crença em Deus. Mas Plantinga também se engajou na primeira e na terceira frentes. No capítulo X de seu *The Nature of Necessity* (1974), ele elabora uma versão modal do argumento ontológico de Anselmo, e em 1986 ele apresenta um seminário intitulado “Two Dozen (or so) Theistic Arguments”<sup>16</sup>, em que esboça “umas duas dúzias” de argumentos em defesa do teísmo. Quanto à terceira frente, muitos dos últimos trabalhos de Plantinga concentram-se na defesa do poder explanatório do teísmo, inclusive seu último grande livro, *Where the Conflict Really Lies: Science, Religion, and Naturalism* (2011).

A investida de Plantinga a partir da segunda frente tem repercussões relevantes na primeira frente, isto é, a tese da basilaridade da crença em Deus impacta no debate sobre a existência de Deus, especificamente, com respeito ao tema do ônus da prova. Na próxima seção, esse impacto será analisado.

## 6.2. Epistemologia reformada e inversão do ônus da prova

Nesta seção, será visto de que modo a epistemologia reformada pode resultar na inversão do ônus da prova, que geralmente é posto sobre o crente. Para tanto, será trazido à luz o pressuposto evidencialista que subjaz à demanda de provas que justifiquem o

---

<sup>16</sup> Esse texto consta como apêndice no livro *Two Dozen (or so) Arguments for God* (2018), editado por Jerry Walls e Trent Dougherty, e obviamente inspirado pelo trabalho de Plantinga.

crente, pressuposto esse que desconsidera a possibilidade real da existência de Deus, e que pode ser desbancado pela basilaridade apropriada da crença teísta.

O ponto mais notável a destacar é o movimento argumentativo que Plantinga precisa realizar para atender à mudança de cosmovisão hegemônica no âmbito das discussões acadêmicas sobre a crença em Deus. Uma vez que o âmbito em questão se vê sob o império do naturalismo, uma atitude de mera afirmação dos pressupostos teístas nos moldes dos filósofos medievais não surtiria efeito positivo, pois o prestígio intelectual agora é posto ao lado do ceticismo e as crenças religiosas são postas em xeque e consideradas aceitáveis apenas se forem conclusões de bons argumentos. Essa seria uma boa razão, do ponto de vista argumentativo, para a abordagem de Plantinga ser elaborada no condicional: *se Deus existir, é provável que a crença nele tenha garantia.*

Críticas como a que Antony Flew apresenta em seu artigo “The Presumption of Atheism” (1972) atacam a crença em Deus não dizendo que ela é falsa, mas questionando de algum modo o direito do crente de continuar sustentando-a, como Flew acredita, sem fundamentos. Em “Reason and Belief in God” (1983), relembre-se uma última vez, Plantinga estabeleceu a diferença entre esses dois tipos de objeção à crença em Deus. Às objeções que atacam diretamente a tese da existência de Deus, Plantinga chama de objeções *de facto*, e aquelas que, supostamente sem entrar no mérito de sua existência, questionam o direito do crente de acreditar em Deus são denominadas objeções *de jure*.

A abordagem de Flew da questão do ônus da prova prescreve regras procedimentais para a argumentação *de facto*, mas é claramente um exemplo de argumentação *de jure*, pois estabelece que o não cumprimento das supostas regras propostas por ele retira do crente o direito de continuar acreditando em Deus.

A epistemologia reformada, por sua vez, enquanto resposta a objeções *de jure*, defende que a racionalidade da crença em Deus pode se dar de maneira direta, não inferencial. O modelo A/C, relembre-se, estabelece que a garantia da crença em Deus deriva do funcionamento apropriado da faculdade que a produz, o *sensus divinitatis*, em um ambiente favorável e de acordo com um projeto eficaz direcionado para a verdade.

Se o modelo A/C pretende justificar a posição teísta, ainda não seria o bastante para justificar a posição cristã, que, além do teísmo, engloba outras crenças de conteúdo sobrenatural. Para essa segunda tarefa, Plantinga (2018: 255ss) desenvolve o modelo A/C estendido, que acrescenta ao modelo A/C os seguintes elementos: para as demais crenças cristãs, o plano de *design* é o plano de salvação elaborado por Deus e revelado nas Escrituras; o modo apropriado de formação dessas crenças é pela instigação interna do

Espírito Santo em certas circunstâncias favoráveis a essa instigação, circunstâncias relacionadas ao contato do crente com o plano de salvação, como a leitura da Bíblia ou a escuta da explanação de alguém sobre o plano, por exemplo. Assim, a crença em coisas como a ressurreição de Cristo ou mesmo a própria existência de um plano de salvação surgiria no ser humano, não por meio de uma faculdade, mas pela atuação sobrenatural de Deus.

No modelo A/C estendido, portanto, nem a crença em Deus nem as demais crenças cristãs seriam produzidas pelas faculdades cognitivas comuns. As crenças sobre Deus seriam formadas pelo *sensus divinitatis*, e as demais crenças do núcleo cristão seriam produzidas pela instigação interna do Espírito Santo, que não seria uma faculdade, mas um processo sobrenatural. O modo de formação de ambos os tipos de crença seria direto, não-inferencial, ou seja, essas crenças não seriam resultado de argumentos de qualquer espécie. É nesse sentido que Plantinga defende que tais crenças podem ser *apropriadamente básicas* e, por isso, garantidas e racionais.

Um resumo da posição de Plantinga se daria nestes termos: se Deus existir, o modelo A/C estendido ou algo similar será provavelmente verdadeiro e, assim, a crença em Deus seria apropriadamente básica e garantida para o crente; e se o modelo A/C estendido for verdadeiro, então provavelmente Deus existe; logo, o modelo A/C estendido será verdadeiro se e somente se Deus existir; portanto, se Deus existir, a crença em Deus provavelmente terá garantia (Plantinga 2018: 203-6).

Plantinga não afirma que a crença em Deus tem garantia, afirma apenas que ela pode ter, principalmente se Deus existir. Ele também não afirma que Deus existe, sua posição é de que a questão da existência de Deus ainda não foi decidida, e ele acredita que provavelmente não será. Para muitos críticos do teísmo, esse estado de indeterminação da questão deveria levar o crente à suspensão do juízo quanto a esse tema, ou seja, ao agnosticismo ou ao ateísmo negativo de Flew. Mas isso só seria o caso se a via argumentativa fosse o único meio para se chegar à crença em Deus. Por isso, se a crença em Deus for realmente formada direta e naturalmente por uma faculdade cognitiva projetada especialmente para isso, então a indeterminação da questão no campo argumentativo não representará barreira para o crente.

#### 6.2.1. Objeção da Grande Abóbora, nova versão da objeção evidencialista

Uma crítica recorrente à epistemologia reformada aponta para o seu minimalismo. Tal crítica pode ser sintetizada assim, na formulação de Richard Swinburne (2001: 207,

tradução própria): “A questão que preocupa os ateus, e muitos teístas, não é, sugiro eu, a questão de Plantinga sobre se a crença cristã é garantida no sentido dele, mas a minha questão sobre se ela é racional no sentido acima – se ela é provavelmente verdadeira, dada a nossa evidência”. Em outras palavras, Swinburne acredita que faz pouca diferença defender que a crença teísta terá garantia se Deus existir, sem ao mesmo tempo argumentar para mostrar que ele existe, e que, portanto, argumentar sobre a existência de Deus (contra ou a favor) é o que realmente importa em última instância.

Domingos Faria segue na mesma direção, afirmando que a epistemologia reformada de Plantinga

[...] parece ser um projeto insuficiente. Há questões relevantes, tais como: O modelo A/C é verdadeiro ou real? A crença teísta é de fato garantida? Para responder tais questões, não basta sustentar que “se Deus existir, então a crença teísta será garantida”. Adicionalmente, a partir desse condicional, deveríamos avaliar se podemos ou não aplicar o *modus ponens*. Isto é, nós precisamos trabalhar em argumentos a favor e contra a existência de Deus. (Faria 2016: 92, tradução própria)

Ambos os autores admitem que a teoria de Plantinga consegue defender que a crença teísta *pode ser* garantida pela via básica; mas para o debate público, que trabalha com evidências públicas, os argumentos continuam sendo demandados e, por isso, a teologia natural continua sendo necessária:

[...] penso que a questão crucial é tentar *mostrar* que o modelo A/C (ou um similar) é de fato real e, por essa razão, é necessário mostrar que Deus existe para *convencer* outras pessoas de que a crença teísta tem garantia. Assim, nós ainda precisamos da (a)teologia natural. (Faria 2016: 92, itálicos do original)

Para reforçar seu ponto, Faria apresenta sua versão da objeção da Grande Abóbora, que consiste em afirmar que o minimalismo da teoria de Plantinga abre margem para a aceitação de crenças bizarras ou absurdas nos mesmos moldes em que Plantinga defende a aceitação da crença teísta. Elaborada sob o pano de fundo da cultura popular estadunidense, a objeção da Grande Abóbora pode pedir, por exemplo, que se imagine alguém que acredita que todo ano a Grande Abóbora retorna no Halloween para distribuir presentes às crianças e que, para defender a racionalidade de sua crença, essa pessoa estipule a existência de uma faculdade especial responsável pela produção das crenças sobre a Grande Abóbora, que atua de acordo com um projeto eficaz direcionado para a

verdade, e que, se essa faculdade estiver funcionando apropriadamente em um ambiente favorável, gerará crenças apropriadamente básicas sobre a Grande Abóbora.

Esse modelo é possível e, se for verdadeiro, as crenças sobre a Grande Abóbora serão garantidas. Mas nem por isso as pessoas acreditam que tais crenças seriam intelectualmente aceitáveis. Pelo menos, como afirma Faria, na perspectiva de um observador neutro elas não seriam aceitáveis. E o que vale para o modelo da Grande Abóbora, vale para qualquer modelo que tenha as mesmas características. Construir um modelo epistemológico que é possível e que, se for verdadeiro, produz crenças garantidas é relativamente fácil, de modo que o procedimento de Plantinga pode ser adotado para defender crenças bizarras e absurdas como a da Grande Abóbora. Isso equivale a afirmar que o modelo de Plantinga tem pouco ou nada a dizer para pessoas que não são adeptas das crenças cristãs. Com respeito a essas pessoas, continuaria sendo necessário argumentar sobre a existência de Deus.

A ideia que subjaz a objeções como a da Grande Abóbora é que o modelo de Plantinga contém grande dose de arbitrariedade. Afinal, estipular a existência de uma faculdade específica para as crenças sobre Deus e de um projeto direcionado para a verdade é colocar a avaliação factual do modelo fora do alcance do debate público. Pois tais estipulações são autorizadas pela doutrina cristã, mas não têm respaldo segundo os parâmetros aceitos pela academia, pelo menos não da maneira como os métodos da ciência são concebidos atualmente (sob o viés naturalista). É nesse sentido que a objeção da Grande Abóbora ataca a teoria de Plantinga: se se aceitar a defesa de crenças com base em modelos arbitrários, então crenças bizarras e absurdas também poderão ser defendidas recorrendo-se a modelos desse tipo.

No seu ensaio de 1983, quando ainda não havia desenvolvido seus modelos, Plantinga defende a epistemologia reformada da objeção da Grande Abóbora como segue:

[...] o epistemólogo reformado pode sustentar apropriadamente que a crença na Grande Abóbora não é apropriadamente básica, embora ele sustente que a crença em Deus é apropriadamente básica e mesmo que ele não disponha de critérios completos de basilaridade apropriada. É claro que ele está comprometido com a suposição de que há uma *diferença* relevante entre a crença em Deus e a crença na Grande Abóbora se ele sustenta que a primeira é apropriadamente básica, mas a última, não. Mas isso não deve ser motivo de grande embaraço; há várias candidatas. [...] Assim, por exemplo, o epistemólogo reformado pode concordar com Calvino em sustentar que Deus implantou em nós uma tendência natural de ver a mão dele no mundo ao nosso redor; o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora, não havendo nem Grande

Abóbora nem tendência natural para aceitar crenças sobre a Grande Abóbora. (Plantinga 1983: 78, tradução própria, itálico do original)

Com a menção da tese de Calvino sobre a tendência natural de ver a mão de Deus no mundo, Plantinga de certo modo antecipa que é possível construir um modelo epistemológico em que a basilaridade da crença em Deus ocorre de maneira apropriada e que tal construção não seria arbitrária, pois “o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora”. Pode-se detectar o mesmo direcionamento nas respostas às novas versões dessa objeção apresentadas em *Crença Cristã Avalizada* (2018: 350-9). Aí, as respostas de Plantinga concentram-se, de modo geral, em sutilezas da linguagem, nos termos usados e suas definições, e visam a mostrar que a aceitação da crença teísta como apropriadamente básica não obriga *o crente* a aceitar qualquer outro tipo de crenças, inclusive as absurdas e bizarras, como apropriadamente básicas.

Por outro lado, o cerne das objeções da Grande Abóbora mais recentes, inclusive a elaborada por Faria, não é tanto a situação epistêmica do crente com respeito à crença teísta e às crenças bizarras e absurdas, e sim o efeito dos seus modelos, do ponto de vista argumentativo, nas pessoas que não são adeptas da crença teísta. Em sua versão da objeção, Faria se esforça em deixar isso claro. Ele admite de início que o modelo de Plantinga pode tornar a crença teísta garantida de modo básico e que, portanto, “os crentes em Deus *não precisam estar conscientes* de nenhum argumento para a existência de Deus para que suas crenças sejam garantidas” (Faria 2016: 93, itálico do original). Mas, para as outras pessoas, ou melhor, na perspectiva de um *observador neutro*, que não é cristão nem se sente tocado pelas teses centrais do cristianismo, o modelo A/C não é capaz de tornar a crença teísta *intelectualmente aceitável*, ou seria tão capaz disso quanto o modelo da Grande Abóbora seria de tornar as crenças sobre a Grande Abóbora aceitáveis. Mais uma vez, o problema fundamental apontado parece ser o da arbitrariedade, na perspectiva de um não crente, na elaboração do modelo epistemológico.

Mas, como foi dito, Plantinga não se dispõe a responder esse tipo de objeção que chama a atenção para a ineficácia de seus modelos em garantir as crenças cristãs para o descrente ou para um observador neutro. E a razão para isso é simples: ele nunca pretendeu que seus modelos fossem considerados eficazes por todos. Ao adotar pressupostos cristãos para desenvolver sua teoria epistemológica, pressupostos que não são intelectualmente aceitáveis para os não cristãos, não é de se estranhar, e é até de se esperar que as crenças cristãs defendidas como apropriadamente básicas com base

naqueles pressupostos permaneçam intelectualmente inaceitáveis para os não cristãos. Por isso, é inadequado classificar esses argumentos da Grande Abóbora, na versão de Faria e similares, como “objeções” aos modelos de Plantinga ou à epistemologia reformada. Não se trata de uma objeção se se acusa o autor de não realizar algo que ele jamais se propôs realizar.

A racionalidade que Plantinga defende para o crente é uma racionalidade privada: “é uma consequência imediata dessas definições [de racionalidade privada e pública] que todas as minhas crenças básicas são privadamente racionais. Se minhas crenças cristãs são básicas, então elas serão racionais nesse sentido” (Plantinga 2001: 219). Em sua perspectiva, a explicação para o fato de a crença teísta não ser intelectualmente aceitável para um observador neutro é que seu *sensus divinitatis* não funciona apropriadamente para produzir nele, de modo básico, essa crença. Postular a *necessidade* de argumentos, como faz Faria, para a aceitabilidade intelectual da crença teísta por parte de observadores neutros seria retroceder à aceitação da objeção evidencialista, pois implicaria em colocar sobre o crente a obrigação de produzir argumentos a favor da crença em Deus para ser considerado racional publicamente. Afinal, afirmar que os modelos de Plantinga não tornam a crença teísta intelectualmente aceitável para um observador neutro e, por isso, o teísta *precisa* argumentar para defender sua tese publicamente equivale a dizer que a racionalidade privada não é o bastante e o que realmente importa é a racionalidade pública. É com esta última afirmação que Plantinga discorda já de partida ao rejeitar a objeção evidencialista e defender a basilaridade apropriada da crença teísta.

Apesar disso, responder à “objeção” da Grande Abóbora na versão elaborada por Faria pode ser proveitoso para compreender melhor os modelos de Plantinga e seu pensamento sobre o minimalismo de sua teoria. Sendo assim, a resposta de Plantinga que mais se aproxima de tocar no problema central apontado pela objeção da Grande Abóbora, em especial na versão elaborada por Faria, pode ser encontrada na seguinte passagem:

Para qualquer desses conjuntos de crenças [análogas às crenças cristãs], não poderíamos encontrar um modelo sob o qual as crenças em questão tenham aval e tal que, dada a veracidade dessas crenças, não haja objeção filosófica à verdade do modelo? Bem, provavelmente algo desse tipo é verdadeiro no que se relaciona a outras religiões teístas: o judaísmo, o islamismo, algumas formas de hinduísmo, algumas formas de budismo, algumas formas de religião dos índios americanos. Talvez essas religiões sejam como o cristianismo no sentido de não estarem sujeitas a objeções *de jure* que sejam independentes de objeções *de*

*facto*. No entanto, isso não é verdade no que respeita a *qualquer* conjunto de crenças. Não é verdadeiro, por exemplo, no caso do vodu, ou no caso da crença de que a Terra é plana, ou no do ceticismo humeano, ou no do naturalismo filosófico. (Plantinga 2018: 358, itálico do original)

Na sequência, Plantinga se concentra no exemplo do ceticismo de Hume, com vistas a mostrar que não é possível construir um modelo para ele nos mesmos moldes dos seus modelos para as crenças cristãs; mas não é necessário acompanhá-lo nessa tarefa, pois, para que a objeção da Grande Abóbora seja bem-sucedida, não é preciso defender que é possível construir um modelo para todas as crenças bizarras e absurdas, basta que seja possível construir para uma, o que pode não ser o caso para o ceticismo de Hume, mas poderia ser para a Grande Abóbora, tal como defende Faria.

Uma resposta direta a Faria pode ser elaborada a partir da conjunção entre as duas respostas de Plantinga à objeção da Grande Abóbora citadas acima, a de 1983 e a de 2000. Como foi dito anteriormente, trata-se de defender que os modelos de Plantinga não são arbitrários, ou, pelo menos, que não foram inventados sem critério algum, a partir das crenças pessoais ou devaneios de seu autor. Os elementos constituintes de seus modelos emergiram de um diálogo minucioso com as tradições religiosas e filosóficas envolvidas. A existência de um *sensus divinitatis* não é consenso entre os cristãos, mas é condizente com a tradição cristã; passagens da Bíblia podem ser evocadas em seu favor, e Calvino, ao defender sua existência, apresentou como indício o fato de a crença em algum tipo de Deus ou de deuses ser encontrada em praticamente todos os povos do mundo e em todos os tipos de pessoas (*Institutas* I. III. 1: 53). A existência de um projeto direcionado para a verdade também é compatível com a tradição cristã. As noções de função própria, de ambiente favorável e de eficácia do projeto são largamente discutidas nos dois primeiros volumes da trilogia *Warrant*<sup>17</sup>, nos quais Plantinga defende sua teoria frente ao debate contemporâneo em epistemologia (Lomas 2018: 54ss).

Essas considerações servem para mostrar que construir um modelo com as características dos modelos A/C não é uma tarefa fácil como pode parecer à primeira vista. As características em questão, caso ainda não tenha ficado claro, são estas três:

- (a) esse modelo é possível, tanto lógica quanto epistemicamente; (b) dada a veracidade da crença cristã, não há objeções filosóficas a que esse modelo seja não apenas possível mas também verdadeiro; (c) se a crença cristã for realmente verdadeira, é mesmo muito provável que ela

---

<sup>17</sup> *Warrant: The current debate* e *Warrant and Proper Function*, ambos de 1993.

tenha aval, e o tenha de uma maneira semelhante à proposta no modelo A/C estendido. (Plantinga 2018: 357)

O segundo requisito é impreciso e um tanto quanto redundante. Impreciso porque fala de objeções filosóficas apenas, quando deveria falar, de modo mais específico, de objeções filosóficas *bem-sucedidas*, já que certamente há objeções ao modelo e o próprio Plantinga lida com elas em diversas ocasiões. Redundante porque a possibilidade lógica e epistêmica do modelo já implica a ausência de objeções bem-sucedidas a ele. Assim, pode-se afirmar que a eficácia do modelo exige que ele seja possível (lógica e epistemicamente) e que, dada a verdade das crenças em questão, seja provável que elas tenham garantia de acordo com o modelo.

Sendo assim, colocando o modelo da Grande Abóbora elaborado por Faria sob escrutínio, verifica-se que ele não atende ao primeiro requisito. Ele é logicamente possível, mas não epistemicamente possível, nem para um observador neutro nem para o próprio sujeito. Mesmo pressupondo a verdade da crença na Grande Abóbora, que razões haveria para acreditar que ela possui as características demandadas pelo modelo? Que ela é criadora do mundo e dos seres humanos, que se interessa pelos seres humanos e que os projetou para conhecer a verdade? E como explicar o fato de muitas pessoas não acreditarem na Grande Abóbora? Seria pela disfunção da faculdade responsável pela produção das crenças sobre ela? E como explicar essa disfunção? Apelando para a noção de pecado? As respostas para essas questões importam porque esses são os principais pressupostos de Plantinga que tornam os modelos A/C epistemicamente possíveis. Fazendo uso da mesma estratégia de Plantinga, poderia o crente na Grande Abóbora lançar mão desses pressupostos, adaptando-os para seu próprio modelo? Não parece ser o caso.

O funcionamento apropriado das faculdades cognitivas do sujeito requer a coerência do seu conjunto de crenças. Se a crença na Grande Abóbora brota na consciência do sujeito e ele não dispõe de nenhum argumento que a fundamente, ele pode, à primeira vista, tomá-la como básica; mas a estranheza da situação demanda um exame minucioso do seu conjunto de crenças com o fim de verificar se a crença recém-descoberta não entra em contradição com alguma outra crença básica importante e indispensável. Essa demanda constitui o item coerentista da epistemologia reformada (Plantinga 1993: 40ss). A aceitação da crença na Grande Abóbora, com as características do Deus cristão mencionadas acima, constituiria uma atitude irresponsável

epistemicamente, e o indivíduo que insistisse na manutenção dessa crença estaria mais próximo da insensatez do que do funcionamento apropriado de suas faculdades.

Tal crença estaria descolada de qualquer tradição que a tivesse cultivado e lapidado por meio de discussões qualificadas, e o mínimo de esforço reflexivo e consciente que o indivíduo despendesse na avaliação dessa crença revelaria seu caráter artificial, a saber: a atribuição de características divinas a uma entidade que nunca antes esteve associada a elas. A aceitação dessa crença, portanto, seria incompatível com um princípio básico que rege a formação do conjunto de crenças de um sujeito cujas faculdades funcionam apropriadamente, o da responsabilidade epistêmica. E um modelo erigido a partir dessa crença e de suas correlatas não pode ser considerado epistemicamente possível. Claramente não o é para um observador neutro. Mas também não o é para o próprio sujeito, pois a convicção que ele venha a ter na confiabilidade do modelo será indício não da possibilidade do mesmo, mas da disfunção de suas faculdades.

Certamente haverá os que se apressarão em afirmar que a mesmíssima crítica pode ser feita ao cristão com respeito a suas crenças religiosas e os modelos que aceita. Porém, é aqui que a defesa de Plantinga da não arbitrariedade de seus modelos cumpre seu papel. A tese da existência de Deus ou de deuses é tão antiga quanto as primeiras sociedades humanas, relatos de experiências com o divino abundam nas mais diversas tradições, e tentativas de conceituar Deus têm sido feitas com nível elevado de zelo reflexivo. Plantinga não inventou o teísmo, apenas pegou dele um recorte praticamente pronto. Não são poucos os que até hoje se dedicam a defender a coerência interna do teísmo e a sua coerência com relação às demais crenças do crente (a própria epistemologia reformada é uma defesa dessa coerência). Por isso, caso careça de um arcabouço intelectual bom o bastante, o crente dispõe de vasto repertório ao qual pode recorrer para eliminar a eventual estranheza que o surgimento da crença teísta poderia ocasionar. Não existem muitas outras crenças que gozem dessa mesma condição. Isso explica a afirmação de Plantinga de que modelos similares aos seus poderiam ser formulados para outras religiões teístas, mas não para qualquer crença, e certamente não para a crença na Grande Abóbora. Nada impede que outra crença bizarra possa ter um modelo similar ao de Plantinga, mas cada caso precisará ser avaliado separadamente.

Vale destacar que a impossibilidade do modelo da Grande Abóbora na versão de Faria não está sendo defendida a partir da negação da existência da Grande Abóbora. Ou seja, o argumento apresentado aqui é uma objeção *de jure* ao modelo que não pressupõe a negação *de facto* da crença na Grande Abóbora. O que se nega é a aceitação dessa crença

como básica. Defende-se que, por mais que tal crença possa surgir pela via básica no sujeito, essa basilaridade não seria apropriada, pois sua manutenção seria indício de disfunção em seu aparato cognitivo. Disso fica evidente que o modelo da Grande Abóbora não pode ser equiparado ao modelo A/C.

#### 6.2.2. Invertendo o ônus da prova

Plantinga não afirma que a crença em Deus é formada pelo *sensus divinitatis*, nem sequer que tal faculdade existe; ele afirma que é possível que as coisas sejam assim, principalmente tendo em vista a opinião de fontes autorizadas do cristianismo, tais como Tomás de Aquino e João Calvino. E dado que existe uma indeterminação factual quanto à existência de Deus no campo argumentativo, é lícito considerar a possibilidade real de Deus existir e, nesse caso, haveria boas chances de a crença nele ser garantida. Com isso, parece que a única maneira legítima de atacar a racionalidade da crença em Deus seria pelas vias *de facto*, ou seja, mostrando que Deus não existe ou que provavelmente não existe.

Nesse caso, um crente que se mantivesse à margem do debate sobre a existência de Deus estaria, segundo o modelo de Plantinga, perfeitamente isento de “culpa” ou irresponsabilidade epistêmica ao sustentar a crença em Deus. Não haveria necessidade de buscar se inteirar dos últimos argumentos pró ou contra a existência de Deus. A fonte da garantia da crença do crente estaria na sua vida cristã, no quão bem-sucedido ele é em cultivar a fé por meio da purificação do pecado. Contudo, a coisa muda de figura se se imagina o quadro em que surge um argumento que prove a inexistência de Deus ou que mostre ao menos que é improvável que Deus exista. Por mais que se acredite que isso nunca irá acontecer, nada elimina essa possibilidade. Como é fácil presumir, o modelo seria invalidado em um quadro como esse e nem mesmo a via não-inferencial resguardaria ao crente refúgio epistêmico. Sendo assim, não é verdade que o crente poderia prescindir de todo dos resultados do debate sobre a existência de Deus e ainda assim manter a garantia de sua crença. Parece, portanto, que a epistemologia reformada não consegue descartar a necessidade da teologia natural, como pretende Plantinga, com a ressalva de que essa necessidade seria de caráter defensivo, não implicando na aceitação da objeção evidencialista.

Por outro lado, não sendo resultado de argumentos, como pode o contestador exigir do crente evidências que justifiquem sua posição? Ao fazer tal exigência, ele claramente rejeita a ideia de que essas crenças sejam formadas de modo direto. Esse é o seu

pressuposto particular. Enquanto Plantinga precisa tomar o cuidado de não apresentar a existência de Deus como pressuposto, os naturalistas não têm nenhum escrúpulo em incluir a inexistência de Deus e de coisas sobrenaturais em geral como pontos de partida da sua argumentação, muitas vezes sequer percebendo que o fazem, tamanha é a aparente naturalidade da ideia de que só aquilo que a ciência pode mostrar e explicar é o que existe de fato.

É assim que se expressa a hegemonia atual do naturalismo no meio acadêmico ou intelectual, a mesma que permite a contestadores como Flew atribuírem ao crente o ônus da prova. Naturalmente, Flew não aceita a vinculação de sua tese a um pressuposto ateísta e se esforça para defender que ela é neutra e, por isso, imparcial. Para isso, estabelece a distinção entre ateísmo negativo e ateísmo positivo: o primeiro seria apenas a não adesão ao teísmo, é o segundo que afirma a inexistência de Deus. O ateísmo que deveria ser o ponto de partida do debate sobre a existência de Deus seria, na visão de Flew, o negativo. Assim, nenhum dos debatedores estaria se comprometendo com pressupostos que prejudicariam o andamento do debate.<sup>18</sup>

Contudo, é possível encontrar o comprometimento de Flew com o pressuposto ateísta (no sentido positivo) desviando a atenção dos termos usados e focando na própria formulação de sua tese. A presunção de ateísmo, que para ele deveria ser o ponto de partida do debate, exige do crente duas coisas: a formulação de um conceito inteligível de Deus e a apresentação de evidências de que esse conceito se aplica na realidade, isto é, argumentos que fundamentem que Deus existe (Flew 1972: 20-1). O segundo item expressa a velha objeção evidencialista: “Até e a menos que alguns desses fundamentos sejam apresentados, não temos literalmente nenhuma razão para acreditar; e nessa situação a única postura razoável deve ser ou a do ateu negativo ou a do agnóstico.” (Flew 1972: 25). Assim, apresentar os fundamentos da crença em Deus seria a condição necessária para a posição do crente ser considerada razoável.

---

<sup>18</sup> A seguir será feita uma contestação da suposta neutralidade da presunção de ateísmo de Flew, mas é digna de nota a crítica de Ewa Odoj (2014), que se baseia na noção de graus de certeza de uma crença, que pode variar de pessoa para pessoa a depender das circunstâncias particulares que afetam a avaliação do sujeito quanto à probabilidade de uma crença. A presunção de ateísmo de Flew predisporia o sujeito a avaliar mais positivamente a crença ateísta e, portanto, não seria neutra. Odoj subscreve a posição de Donald Evans como a que com mais propriedade pode ser considerada neutra: “Proponho que Flew e eu presumamos que cada um de nós tenha o que julgue ser boas razões para suas convicções, e que sobre cada um de nós recaia o ônus de mostrar ao outro que razões existem para mudar aquelas convicções” (Evans *apud* Odoj 2014: 130). Mais uma vez, a ausência de análise do conceito de ônus da prova e das particularidades de um debate jurídico que possibilitam a aplicação desse conceito impede que se vislumbre a inexistência de ônus na argumentação sobre Deus.

Quanto a esses fundamentos, Flew (1992: 27) esclareceu que “quando insistimos que conhecimento, em oposição a mera crença, tem de ser adequadamente garantido, essa fundamentação pode ser uma questão ou de ter evidência suficiente ou de estar em posição de conhecer diretamente e sem evidência”. Presumivelmente, Flew não acredita que o crente esteja em posição de conhecer diretamente a existência de Deus e, com isso, exige dele as evidências que fundamentam sua crença. E é justamente neste ponto que se pode identificar o pressuposto ateísta de Flew. Estipular pura e simplesmente que o crente não está em posição de obter conhecimento direto de Deus é desconsiderar a possibilidade real de Deus existir. Pois, como Plantinga defendeu, se ele existir, é provável que conhecê-lo diretamente seja a forma apropriada de isso acontecer. É por isso que a resposta da epistemologia reformada a um desafio como o apresentado por Flew é clara: *o crente pode, de fato, estar em posição de conhecer diretamente a existência de Deus e, por isso, não precisa de evidência.*

Negando-se a necessidade de apresentação de evidências para a existência de Deus, nega-se que o crente tenha o ônus da prova. Rigorosamente falando, isso não necessariamente representa uma inversão do ônus da prova, pois o debate sobre a existência de Deus não necessariamente deve ser conduzido mediante acusação de irracionalidade de uma das partes contra a outra. Porém, considerando o cenário específico que está sendo discutido, aquele em que o ateu coloca em xeque a racionalidade do crente, e dado que os modelos de Plantinga têm o potencial de anular a possibilidade de argumentações *de jure*, só lhe restaria as vias da argumentação *de facto*, ou seja, a tarefa de defender satisfatoriamente que Deus não existe, ou provavelmente não existe – e com isso ele estaria assumindo o ônus da prova. Nesse caso, realmente, há uma inversão.

Sendo assim, a posição do crente no debate sobre a existência de Deus torna-se *defensiva*. A teologia natural permanece desnecessária para fundamentar a crença em Deus, uma vez que esses fundamentos não seriam argumentativos. Por outro lado, ela passa a ser necessária para rebater os desafios levantados contra o teísmo, os argumentos contra a existência de Deus. Trata-se de uma *necessidade* porque o crente não poderia simplesmente ignorar tais argumentos, pois um ataque bem-sucedido contra a tese da existência de Deus invalidaria os modelos A/C e anularia a garantia das crenças cristãs como apropriadamente básicas.

Assim, a afirmação de Plantinga de que a teologia natural pode ser útil, mas não é necessária só é parcialmente verdadeira. A menos que se possa mostrar que não é possível estabelecer por argumentação pelo menos que provavelmente Deus não existe, não há

como retirar os argumentos ateístas do horizonte intelectual dos teístas e, portanto, não há como negar a necessidade de apresentar argumentos contra eles.

### 6.3. Perspectivas para uma argumentação pró teísmo

Como epílogo, é lícito arriscar uma proposta convergente com as principais teses apresentadas ao longo desta investigação. A teoria epistemológica de Plantinga, com a qual se estabeleceu um diálogo neste trabalho, é de base cristã, e os elementos religiosos que ela invoca como pressupostos presumivelmente fazem parte da cosmovisão cristã. O próprio termo *teísmo* foi forjado e lapidado por pessoas adeptas dessa cosmovisão e reflete em sua essência uma maneira cristã de entender Deus. E, como foi visto no capítulo 2, enquanto religião de livro, o cristianismo tem enfoque na crença mais que na experiência, o que dificulta para os cristãos a defesa da basilaridade apropriada da crença em Deus.

Certamente, não é necessário que seja assim. O cristianismo já foi e ainda é estruturado com ênfase na experiência por grupos não hegemônicos ou certos setores dos conhecidos grupos maiores. Tais variantes em geral são classificadas como místicas e podem até ser toleradas, mas nunca preponderaram sobre as costumeiras versões doutrinárias da religião. O fato é que, numa métrica que avalie o grau de eficácia na conversão ou convencimento das pessoas, dificilmente se pode negar que a experiência assume o topo, no sentido de que uma crença originada de uma experiência religiosa profunda raramente é posta em dúvida pelo crente, por mais desafiadora que seja a comunicação dessa experiência a terceiros. Têm-se exemplos até mesmo de experiências frontalmente contrárias às crenças e aos valores do indivíduo, que ainda assim foram capazes de transformá-lo e fazê-lo assumir uma nova direção. A esse respeito, já foi citado o exemplo de Saulo, judeu perseguidor e assassino de cristãos, que, depois de uma experiência mística, tornou-se Paulo, apóstolo e mártir de Cristo.

Mas também é fato que experiências religiosas com esse grau de profundidade aparentemente não ocorrem com muita frequência. Religiões tradicionais têm seus rituais para produzir experiências de grau leve ou moderado, mas mesmo nelas as experiências profundas estão reservadas para certos indivíduos com características especiais e que passam por longo preparo. Além disso, a natureza de cada experiência para cada indivíduo tem alto teor de imprevisibilidade, de modo que o caráter pessoal dessas experiências já é encarado com naturalidade nas comunidades tradicionais. Essa imprevisibilidade,

inclusive, é a principal razão para as religiões de livro, que são exclusivistas, serem cautelosas e apresentarem certa resistência a experiências místicas.

E é justamente por sua baixa suscetibilidade ao controle que as experiências religiosas têm papel secundário no debate público, com exceção da segunda frente, pois elas são uma das formas mais sólidas de defender a racionalidade do crente. Por outro lado, mirar na basilaridade da crença em Deus, enquanto fundamentada na experiência, também tem a contribuir para o objetivo da terceira frente.

Essa contribuição pode ser resumida nos seguintes termos, em convergência com o que foi exposto sobre o assunto no capítulo 2: o conhecimento de Deus, ou pelo menos a crença-gérmem nele, entendida como resultado de uma experiência, está muito mais próxima de ser uma percepção do que de ser uma conclusão, uma percepção de tipo especial, que não acontece naturalmente tal como as percepções comuns, mas exige condições especiais que envolvem principalmente o estado emocional do sujeito e sua cosmovisão. A cosmovisão é importante porque a experiência precisa ser compreendida e validada em algum grau pelo conjunto de crenças e valores que o sujeito já aceita. O estado emocional mais comum e aparentemente mais favorável para uma experiência religiosa profunda é o de contrição ou crise existencial, que enfraquece ou anula as convicções do sujeito, promovendo uma abertura e diminuindo a possível resistência contra aquilo que está além do natural.

Não se trata de estipular as regras de quando e como acontece uma experiência religiosa profunda, e sim de como tal experiência pode promover uma transformação no sistema de crenças do sujeito. Um adepto da cosmovisão naturalista, ainda que vivencie uma experiência religiosa profunda, provavelmente se esforçará o quanto possa para formular uma explicação em termos fisicalistas, e ainda que não consiga, nem por isso aceitará o possível teor sobrenatural da experiência, uma vez que sua cosmovisão ensina que em casos como esse o correto é suspender o juízo. Por outro lado, também é possível, e até comum, a um adepto da cosmovisão teísta nunca ter tido uma experiência profunda que lhe remetesse ao divino, e sustente sua cosmovisão apenas com base na tradição que lhe foi transmitida. Uma das formas de explicar isso pode ser a ausência de um estado emocional favorável, dado que não raro os teístas assumem posturas religiosas muito fechadas acerca do que é Deus e de como ele atua no mundo.

O estado emocional das pessoas e o modo como torná-lo mais favorável a experiências religiosas parecem estar fora da alçada da filosofia e da argumentação em geral. Pelo menos, não parece ser possível incluir esse tópico em uma estratégia

argumentativa pró teísmo. Por isso, uma estratégia argumentativa teísta precisa se concentrar no embate de cosmovisões, especificamente na defesa da cosmovisão teísta frente à cosmovisão naturalista no atual contexto.

Toda a discussão sobre hegemonia de crenças e ônus da prova desenvolvida até aqui, se bem-sucedida, deve servir para mostrar que o embate na primeira frente, o debate sobre a existência de Deus, não se dá em igualdade de condições. Dada a hegemonia do naturalismo, a balança pende naturalmente para o lado do ateísmo. Não que os argumentos ateístas sejam superiores em qualidade, mas seus pressupostos predis põem mais facilmente à aceitação de suas conclusões. Sendo assim, o engajamento dos defensores do teísmo ao debate será mais favorável se estiverem conscientes de que esse engajamento não precisa estar atrelado à aceitação da objeção evidencialista, e que aceitá-la, implícita ou explicitamente, na prática já é aceitar a derrota, pois a aceitação da objeção evidencialista equivale à aceitação da legitimidade da hegemonia do naturalismo. Além disso, o engajamento no debate em defesa do teísmo sem o suporte de esforços nas outras duas frentes oferece chances mínimas de sucesso, pois o sucesso no debate, como foi defendido ao longo desta investigação, depende crucialmente da força dos pressupostos usados, e são as outras duas frentes que exploram o campo dos pressupostos.

A segunda frente tem a função de esclarecer os pressupostos usados na argumentação, tarefa que acaba ficando ao encargo da parte contestadora, dado que a parte hegemônica em geral não precisa defender seus pressupostos nem se deter na sua elucidação. Plantinga já foi citado como autor de destaque nessa frente. Outro nome que merece menção é William Alston, autor de *Perceiving God* (1991), obra em que ele se dedica minuciosamente à tarefa de defender a possibilidade da percepção de Deus a partir de diversos relatos de experiências místicas coletados principalmente da tradição cristã. Ele esclarece desde o início que não está propondo um argumento a favor da existência de Deus a partir da experiência religiosa, seu foco é a percepção de Deus:

Quero explicitar, de início, que meu projeto aqui deve ser distinto de qualquer coisa propriamente chamada de um “argumento da experiência religiosa” em favor da existência de Deus. A tese defendida aqui não é de que a existência dele oferece a melhor explicação para fatos a respeito da experiência religiosa, ou que seja possível *argumentar* em qualquer forma a partir desta em favor daquela. Trata-se apenas de que as pessoas, às vezes, realmente percebem Deus e, por meio disso, adquirem crenças justificadas acerca dele. (Alston 1991 [2020]: 24-5, itálico do original)

Quando enfatiza que seu objetivo não é elaborar argumentos, Alston deixa claro que não está se engajando na primeira frente. E quando afirma que não está propondo que a existência de Deus oferece a melhor explicação para experiências religiosas, está dizendo que seu trabalho também não se enquadra na terceira frente. Sua defesa é de que o crente é racional ao sustentar a crença em Deus de modo direto, tal como faz com as percepções sensoriais. Em suma, seu trabalho é uma defesa da percepção mística, e seu esforço é uma instância da segunda frente.

Essa defesa se dá na proposta de uma analogia entre a percepção mística e a percepção sensorial, guiada pela pergunta: “Por que supor que as possibilidades do dado experiencial, para seres humanos ou outros, são exauridas pelos poderes de *nossos* cinco sentidos?” (Alston 1991: 45, itálico do original). A palavra “nosso” é destacada para enfatizar o particularismo humano das limitações impostas à capacidade de experienciar. Outras criaturas podem “ser sensíveis a estímulos físicos diferentes daqueles [a] que nossos cinco sentidos são capazes de responder”. Então, “por que não podemos também conceber apresentações que não se originam na atividade de nenhum dos órgãos sensoriais físicos, como aparentemente é o caso da percepção mística?” (Alston 1991: 45).

Defender que a crença em Deus pode ser justificada por ser fruto da percepção mística de Deus é uma das estratégias mais sólidas da segunda frente. Porém, provavelmente é uma minoria de crentes que pode dizer acreditar em Deus devido a alguma percepção mística, e mesmo para estes a segunda frente pode no máximo resguardar uma racionalidade interna, aquela que ocorre quando seus pressupostos são coerentes e não podem ser rejeitados de todo. Uma racionalidade do ponto de vista do crente: “[...] se aceitarmos uma interpretação perceptual desde o início, teremos ao menos de levar a sério a posição de que uma afirmação de ter percebido Deus é *prima facie* aceitável apenas em seus próprios termos, salvo quaisquer razões suficientes em contrário” (Alston 1991: 117).

E nesse ponto transparece a importância da terceira frente. Dizer que a “afirmação de ter percebido Deus é *prima facie* aceitável” vai de encontro ao princípio naturalista de suspender o juízo diante de experiências que aparentemente extrapolam a ordem natural das coisas. Esse é o motivo da ressalva que completa a frase: “*prima facie* aceitável apenas em seus próprios termos”, o que significa “aceitável apenas para o crente”. Como estender esse princípio de aceitação da experiência religiosa para além do âmbito religioso? Haveria um meio de fazer isso concentrando esforços na defesa da razoabilidade das experiências religiosas? Não parece ser o caso. A barreira fundamental

se encontra nas próprias lentes que os críticos ateístas usam para analisar a questão. Se realmente almejam sucesso na defesa do teísmo, é preciso fazer algo a respeito dessas lentes. Essa é a tarefa da terceira frente.

Assim, não é exagero afirmar que a prioridade na defesa do teísmo, enquanto parte contestadora, e tendo em vista o objetivo de convencer os críticos, deve ser a terceira frente. Isto é, se realmente se pretende estabelecer um debate público efetivo sobre a pertinência do teísmo, e não meramente pregar a convertidos (segunda frente), nem falar a ouvidos surdos (primeira frente), é preciso que os esforços das duas primeiras frentes sejam orientados pelos da terceira.

Diante disso, pode-se fazer um prognóstico dos melhores esforços feitos na defesa do teísmo até aqui. A crença em Deus é apropriadamente básica, surge no crente diretamente por meio de alguma experiência atrelada a alguma cosmovisão favorável ao teísmo, que permita ao indivíduo interpretar a experiência de modo a formar as crenças sobre Deus. Os modelos A/C e A/C estendido de Plantinga tentam explicar como funcionaria esse processo de acordo com a cosmovisão cristã: a crença em Deus seria resultado da atuação de uma faculdade especialmente projetada para isso, a qual recebeu o apelido de *sensus divinitatis*, e as demais crenças cristãs seriam fruto do processo sobrenatural de instigação do Espírito Santo. Kelly Clark, como foi visto no capítulo 2, aposta na possibilidade de as crenças-gérmens sobre Deus serem resultado da atuação conjunta do dispositivo hipersensível de detecção de agência e da teoria da mente, dupla que formaria uma espécie de faculdade de Deus.

Ambas as abordagens, bem como a abordagem sobre a percepção mística de Alston, se enquadram na segunda frente, mas a abordagem de Clark tem maior potencial para ajudar a constituir uma argumentação na terceira frente, e isso por três razões. Primeiro, porque não postula a existência de uma faculdade específica para assuntos divinos, apenas combina faculdades já reconhecidas para incluir esses assuntos. Segundo, porque não assume que as crenças sobre Deus surgiriam acabadas ou quase acabadas pela atuação dessas faculdades; fala, em vez disso, de crenças mais elementares e pouco definidas, aqui chamadas de crenças-gérmens, que precisariam ser lapidadas para formar as conhecidas crenças sobre Deus. Terceiro, e talvez o mais importante, a abordagem de Clark não se filia a nenhuma cosmovisão teísta particular, como é o caso da teoria de Plantinga, ganhando assim mais credibilidade para falar ao auditório universal.

No âmbito das discussões sobre religião, cosmovisões particulares são associadas com argumentações teológicas. Em um quadro geral, as religiões formam as cosmovisões

que favorecem a interpretação de experiências religiosas como fidedignas. Essas cosmovisões, sejam de tradição escrita ou de tradição oral, têm boa dose de afirmações de teor sobrenatural que carecem de critério objetivo que possa determinar quais delas estão mais próximas da verdade. Por isso, há desacordo ou incompatibilidade entre as diferentes cosmovisões religiosas e entre as cosmovisões religiosas e a cosmovisão naturalista. As abordagens filosóficas de cosmovisões religiosas feitas na segunda frente tentam organizá-las de modo a diminuir ou neutralizar a aparente arbitrariedade dos princípios que lhes servem de fundamento. Isso não é o bastante para estabelecer um debate filosófico (não teológico) sobre elas, mas já é um grande passo nessa direção.

A transição de uma argumentação da segunda frente para uma da terceira frente parece requerer, para além do refinamento de conceitos já realizado, o desvencilhamento do particularismo próprio das religiões. Principalmente nos casos em que esse particularismo alcança o exclusivismo, como acontece nas principais religiões de livro: cristianismo, judaísmo e islã. Para tais religiões, sua interpretação da verdade divina é a única correta e efetiva, no sentido de ser a única que realmente possibilita ao indivíduo alcançar o objetivo, seja este chamado de salvação ou de comunhão com Deus. A margem de flexibilidade de tais cosmovisões é pequena. Acrescente-se a isso o componente que separa adeptos de não adeptos da cosmovisão, e como resultado tem-se um cenário pouco convidativo ao diálogo. Com efeito, a não adesão a suas cosmovisões não é vista por essas religiões como algo neutro ou inofensivo, e sim como uma grande falta; no caso do cristianismo, por exemplo, negar a existência de Deus é quebrar o primeiríssimo mandamento, o de amar a Deus acima de todas as coisas.

Assim, é lícito sugerir como princípio diretor da argumentação na terceira frente a adoção de perspectivas que evitem ao máximo o particularismo. Ou seja, focar na defesa do teísmo, e não diretamente na defesa desta ou daquela religião teísta. Seria ilusório imaginar a existência de um teísmo desprendido das suas manifestações concretas, as religiões teístas, e é impossível negar que o que se conhece por “teísmo” é uma elaboração cristã, ou pelo menos judaico-cristã. Ainda assim cabe o esforço, e parece indispensável, de não carregar a argumentação com aqueles elementos que inviabilizam o debate, tais como a ideia de pecado, fideísmo ou quase fideísmos, infalibilidade da Bíblia, atuação do Espírito Santo, e demais ideias do gênero. Conceitos como esses têm o potencial de inviabilizar o debate ou porque desqualificam o interlocutor, apontando nele alguma limitação séria que o impede de compreender corretamente os temas religiosos, ou porque elevam os próprios temas para regiões inacessíveis à argumentação.

A teoria epistemológica de Plantinga oferece bons exemplos dessas duas ocorrências. Ao postular o pecado como causa do não funcionamento apropriado do *sensus divinitatis* e, portanto, da descrença em Deus, Plantinga transforma a discussão central em uma questão de conduta de vida, desqualificando o descrente antes mesmo de ele tentar formular algum argumento. É verdade que Plantinga abre espaço para o debate com os críticos do teísmo e considera importante que os filósofos cristãos se engajem nesse debate, mas a tese da basilaridade apropriada da crença em Deus funciona como um mecanismo que mantém a ideia de pecado sempre disponível como último recurso. Afinal de contas, por melhor que possa ser o argumento do crítico, se a crença em Deus não é básica para ele é por causa do pecado, que acomete a todos, mas ao qual ele não resiste.

Um exemplo do segundo tipo de ocorrência que a teoria de Plantinga oferece tem a ver com a origem das principais crenças cristãs. O modelo A/C estendido postula que elas surgem no crente pela instigação interna do Espírito Santo, em circunstâncias favoráveis. Essa atuação do Espírito é, por princípio, sobrenatural e, por isso, não possibilita maiores elucidações sobre seu funcionamento. Trazer o insondável para a argumentação é pôr fim a ela, e é nesse sentido que a invocação de tais recursos inviabiliza o debate.

A esta altura, pode-se perguntar se a limitação dos recursos teóricos que os teístas podem usar na argumentação não refletiria a aceitação da hegemonia do naturalismo. Afinal, por que apenas os pressupostos religiosos inviabilizariam o debate? A resposta é que não são todos os pressupostos religiosos que inviabilizam o debate, apenas os que estão entranhados no particularismo de determinadas cosmovisões religiosas. Além disso, alguns pressupostos naturalistas também inviabilizam o debate, como o da inexistência de Deus e de coisas sobrenaturais, devendo ser igualmente vetados da argumentação (pelo menos da primeira frente). Assim, o critério para a restrição de determinados pressupostos é tão somente o de manter a possibilidade de o debate acontecer.

A terceira frente, no cenário ideal de uma estratégia ampla de defesa do teísmo, é a porta de entrada para as demais. O sucesso no convencimento dos críticos de que o teísmo é a teoria metafísica mais promissora predispõe à consideração dos argumentos da segunda frente, que tentam mostrar e apurar a lógica interna das cosmovisões teístas. A disposição adquirida por essa abertura à coerência do teísmo possibilita um novo olhar sobre os argumentos da primeira frente, aqueles que tentam provar a existência de Deus. Para ser mais específico, esse novo olhar consiste na ampliação do conjunto de

pressupostos aceitáveis por parte do crítico, o que aumenta o poder de convencimento dos argumentos teístas.

A tese da basilaridade apropriada da crença em Deus favorece a adoção do teísmo como pressuposto na argumentação da terceira frente com vistas a demonstrar seu poder explanatório. Em situações de indeterminação acerca da verdade de uma tese, os argumentos abduativos despontam como ferramenta mais adequada para avançar na discussão, já que não têm a pretensão de resolver o assunto de uma vez por todas, e sim de apontar qual a melhor alternativa de explicação, o que inclui o conjunto de pressupostos.

Sendo assim, mirando na experiência como fonte por excelência da crença em Deus, é preciso marcar sua insuficiência. Até onde se aplica a argumentação, faz-se necessário explicar o processo que vai da experiência à crença e preparar a cosmovisão que vai possibilitar a interpretação da experiência como fidedigna. Se o indivíduo chegar algum dia na vida a ter uma experiência religiosa é algo que extrapola os limites de atuação da argumentação. Por outro lado, alguém que forme a crença em Deus baseado apenas em argumentos provavelmente não terá a firmeza necessária para ser considerado um teísta, dado que o teísmo não é uma posição meramente teórica, mas tem implicações na conduta de vida. Nas palavras de Plantinga, tal pessoa não terá garantia o bastante para chegar ao conhecimento de Deus.

Argumentar sobre Deus é se esforçar para englobar o todo e tentar se posicionar diante da ambiguidade religiosa do universo. Isso é muita coisa. Para muitas pessoas, incluindo o autor destas linhas, isso é o mais importante na vida. A investigação realizada aqui, consciente da importância do objeto de estudo, esforçou-se por afastá-lo da argumentação calcada na desqualificação, implícita ou explícita, de uma das partes pela outra, desqualificação que é favorecida, e chega a se tornar irresistível, pela hegemonia de que goza uma das partes. Hegemonia que, quando não é legítima, leva a considerações enganosas acerca da força argumentativa de determinada tese e a atribuições indevidas de ônus da prova. Esta investigação reconhece a indeterminação da existência de Deus no campo da argumentação e não desdenha nem desconfia da intenção dos que se dedicam ao tema, apenas destaca as limitações humanas que resultam em limitações argumentativas, advogando por uma argumentação sem ônus.

#### 4.2. Conclusão

As conclusões deste capítulo são de que os modelos epistemológicos de Plantinga são incompatíveis com a atribuição ao crente do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. Por outro lado, tais modelos não seriam capazes de tornar a teologia natural desnecessária, uma vez que a validade dos modelos depende da existência de Deus, de modo que potenciais anuladores da garantia da crença teísta *precisam* ser respondidos, a exemplo de respostas do próprio Plantinga em seus últimos livros publicados. Tais respostas são tarefa da terceira frente. A necessidade desse aspecto defensivo da teologia natural remonta a seus primórdios medievais, como uma espécie de frente filosófica da teologia. Por fim, dado o fracasso aparentemente intrínseco das objeções *de jure*, a teoria de Plantinga inverte o ônus da prova, atribuindo ao crítico, que imputa irracionalidade ao crente, a tarefa de “provar” que Deus não existe.

Contudo, o cenário em que essa inversão pode ser invocada não é o cenário ideal. Trata-se de uma situação extrema em que a argumentação se daria sob a sombra da desqualificação de uma das partes sobre a outra. Um cenário mais saudável do ponto de vista argumentativo deixa à mostra os desníveis e descompensação de espaço que existe entre as duas partes. Em linguagem não metafórica, a argumentação sobre a existência de Deus não ocorre em igualdade de condições. A defesa do teísmo se dá sob a hegemonia do naturalismo. Essa hegemonia não é legítima e tem razões históricas relativamente fáceis de apontar. Mostrar a ilegitimidade da hegemonia do naturalismo é dar enfoque a seus pressupostos, pondo-os lado a lado com os pressupostos teístas e deixando que cada um avalie quais deles dá mais coesão a uma explicação global da realidade. Essa é uma tarefa hercúlea, cujo interesse extrapola as bordas da academia. E ela só pode ser levada a cabo satisfatoriamente se se reconhecer, em primeiro lugar, que todo o resto depende dela

## Conclusão

O impulso inicial desta investigação era analisar a relação entre o debate sobre a existência de Deus e a noção de ônus da prova, especialmente tendo como pano de fundo a tese da basilaridade apropriada da crença em Deus. O resultado mais expressivo alcançado é de que a defesa do teísmo pode ser feita sem a pressão resultante da atribuição de um ônus da prova, ou seja, sem se aceitar a objeção evidencialista à crença teísta. A possibilidade de a crença em Deus ser garantida de forma básica é central para esse resultado. E a epistemologia reformada de Plantinga é apenas a empreitada que com maior empenho assumiu a defesa dessa possibilidade e de suas consequências. Mas há outras abordagens que também o fazem direta ou indiretamente, no passado e no presente.

No primeiro capítulo, foi visto, por exemplo, que Platão considerava que o verdadeiro conhecimento dos primeiros princípios se daria por meio de uma percepção direta de tipo especial, uma visão efetuada pela razão. Os neoplatônicos chegaram a estipular a existência de uma faculdade especializada nos princípios divinos, a “flor do intelecto”, que também acessaria os tais princípios de modo direto. Essas abordagens foram apresentadas ao lado da de Plantinga para realçar o contraste com as objeções *de jure* de Freud e Feuerbach: não é verdade que o teísta pode ser considerado irracional mesmo se Deus existir, se não tiver argumentos fortes em favor da existência de Deus, pois há abordagens dignas de apreciação que propõem a formação da crença teísta de modo básico e, por isso, se Deus existir, é provável que o teísta esteja garantido em sua crença.

Com isso se evidencia que o pensamento sobre Deus pode assumir expressões significativamente diferentes conforme se aceite ou não a objeção evidencialista à crença teísta. Ao mesmo tempo, a rejeição dessa objeção não inviabiliza a argumentação sobre Deus e a basilaridade da crença em Deus pode ser combinada com a ideia de aprendizado sobre ele, sendo a argumentação uma das formas possíveis desse aprendizado. A teologia e a filosofia produzidas por religiões de livro são a marca da ênfase dada por elas ao aspecto da crença, em contraste com as religiões tradicionais, que enfatizam a experiência. Essa diferença de ênfases denota a necessidade de contextualização quanto ao tipo de fenômeno religioso que se tem em vista quando se invoca a tese da basilaridade da crença em Deus, a saber, seu poder explanatório parece ser maior em religiões tradicionais do que em religiões de livro. Um resultado importante que pode ser derivado disso é a refutação da afirmação de Plantinga de que não existem objeções *de jure* à crença

teísta que não pressuponham a inexistência de Deus. Pois a seguinte objeção pode ser formulada: em contextos das religiões de livro, como é o caso do cristianismo, ainda que Deus exista, é muito mais provável que a crença teísta tenha surgido no crente por meio do testemunho empreendido sistematicamente pela doutrinação; assim, ela seria básica, mas não apropriadamente básica e, portanto, não seria garantida. Tem-se aí uma objeção *de jure* à crença teísta que não pressupõe uma objeção *de facto*.

A argumentação *de facto* é o que constitui propriamente o debate sobre a existência de Deus, a primeira frente de defesa do teísmo. A principal meta dessa frente é defender que Deus existe lançando mão de pressupostos aceitos pelos não crentes. A atribuição de um ônus da prova ao teísta é um passo que não se justifica e cujas raízes podem ser apontadas na modernidade, observando-se o papel da hegemonia de crenças nessa atribuição, a saber, a hegemonia de determinada crença causa a impressão de que qualquer tese contestadora tenha a obrigação de refutar seus supostos fundamentos. Mas quando se nega a existência de fundamentos razoáveis para a crença hegemônica, tem-se uma tentativa de inversão do ônus da prova. E é isso que a epistemologia reformada de Plantinga faz com o naturalismo.

Para ser mais preciso, os debates filosóficos em geral não comportam ônus da prova, pois as condições que fazem esse conceito funcionar nos debates jurídicos estão ausentes em debates filosóficos. O princípio de presunção de inocência faz com que, em um processo penal, seja uma questão de lógica que a acusação inicie o debate e o perca caso não consiga derrubar a presunção de inocência. Esse princípio é estipulado por convenção, trata-se de um acordo, e é só sob essa perspectiva que realmente existe um ônus da prova. Opta-se por esse acordo porque o processo precisa terminar com uma decisão favorável a um lado ou outro, não podendo seguir por tempo indeterminado. Finalmente, por causa do caráter eminentemente prático desse tipo de debate, fica claro que seu objetivo não é propriamente estabelecer a verdade sobre a querela, e sim conquistar a adesão do auditório responsável pela decisão.

Os debates filosóficos não têm prazo para acabar e não visam à adesão de um auditório particular. Em filosofia busca-se a verdade, o acordo perpétuo. Devido a isso, não há um princípio que possa gerar nos debates filosóficos os mesmos efeitos que o princípio da presunção de inocência gera nos debates jurídicos. No entanto, uma visão superficial sobre os debates jurídicos pode produzir a ilusão de que a sua estruturação é de alguma forma vantajosa, já que ela sempre fornece um resultado para as questões de que se ocupa. Ao mesmo tempo, para alguns pode ser desesperador o fato de que na

filosofia quase nenhuma questão pode ser considerada realmente resolvida. Essa dupla constatação pode levar muitos a desejar para a filosofia a eficácia que acreditam haver no direito, e a tentar reproduzir essa eficácia adotando regras procedimentais nos moldes das que veem em tribunais e transpondo certos conceitos de um campo para o outro ou, ao menos, lançando mão do mesmo jargão. Acreditam que com a imitação dos aparatos algo da essência seja transmitido do direito para a filosofia.

A despeito da puerilidade de tal procedimento, o fato é que as pessoas agem assim, e a teoria da argumentação trata de como as pessoas argumentam, não apenas de como elas deveriam argumentar. Por isso, não é problemático que nesta investigação se negue a existência de ônus da prova no debate sobre a existência de Deus e se defenda a possibilidade de inversão do ônus da prova nesse mesmo debate. Pois isso equivale a dizer: Não é correto utilizar a noção de ônus da prova no debate sobre a existência de Deus, mas já que tal noção é utilizada, convém esclarecer seu teor artificial e considerar as consequências de seu uso, dentre as quais se encontra a possibilidade de inversão.

Nesse sentido, a objeção evidencialista à crença teísta equivale à atribuição do ônus da prova ao crente, e rejeitá-la equivale à negação de tal ônus. Essa negação, somada à contestação da hegemonia do naturalismo e à tese da basilaridade apropriada da crença em Deus, coloca sobre o crítico, quando ele faz uso da objeção evidencialista, a tarefa de mostrar que a crença teísta é falsa, invertendo o ônus da prova. A epistemologia reformada, assim, tem claramente o efeito de colocar o teísmo em posição defensiva, preparando o terreno para uma apologética negativa de viés cristão. Sua coerência interna dá aos cristãos uma boa ferramenta para fortalecer suas posições aos olhos da própria comunidade cristã. Mas não faz muito quanto à percepção que a comunidade externa, em especial os críticos, tem dessas posições. Ou seja, do ponto de vista acadêmico, defender que a crença teísta *pode* ser garantida parece pouco.

Contudo, a proposta de Plantinga não lhe permite dar um passo à frente e prescrever a necessidade de argumentos para mostrar que a crença teísta de fato *é* garantida. Pois, para ele, ainda que fosse possível produzir tais argumentos, eles não gerariam garantia em grau satisfatório. O jeito certo de essa garantia ser gerada seria pela via básica conforme o funcionamento apropriado das faculdades responsáveis, o que requer uma reforma das afeições. Assim, a indeterminação factual da garantia da crença teísta não seria fruto de uma escolha de Plantinga, e sim resultado da própria complexidade da questão. Na prática, a teoria de Plantinga pede que nos contentemos com o fato de que

provavelmente nunca saberemos se a crença teísta tem garantia ou não, mas ainda assim o teísta é racional ao acreditar em Deus.

Nesta investigação, mantém-se a ideia de que os argumentos a favor da existência de Deus não são necessários para a garantia da crença teísta. Mas alguma argumentação é necessária para refutar os ataques dos críticos, pois um argumento ateu bem-sucedido pode invalidar os modelos de Plantinga e refutar sua teoria. Além disso, se os argumentos não são necessários para garantir a crença em Deus, podem ser necessários para estabelecer diálogo com a comunidade acadêmica, pelo menos dada a conjuntura atual, em que posições como a de Plantinga não são consideradas seriamente pela maioria.

A proposta final da tese, portanto, é uma argumentação sem ônus. Na Idade Média, sob hegemonia do teísmo, era com claro tom de superioridade que os teístas se dirigiam aos descrentes, sendo estes vinculados desde o início com a insensatez. A partir da modernidade foram os teístas que caíram no buraco do descrédito intelectual, tendo o diálogo com eles a marca constante das acusações de irracionalidade. Argumentava-se para se defender, mais do que para estabelecer a verdade sobre o tema, o que ironicamente remete à realidade de um litígio judicial.

Diante disso, a classificação da argumentação sobre Deus em três frentes contribui para a sua percepção como um debate filosófico, em vez de um debate jurídico. Sob a hegemonia do naturalismo, a segunda frente cumpre papel importante na neutralização das objeções *de jure* feitas contra o teísta e permite que ele se concentre na força argumentativa de sua posição em vez de nos artifícios lógicos e retóricos que podem ser utilizados para livrá-lo das acusações. Inclusive, a segunda frente se caracteriza em parte por lançar mão desses artifícios previamente.

Sem atribuição de ônus da prova, o debate sobre a existência de Deus, que constitui a primeira frente, fica menos suscetível a argumentos que pretendem decidir a questão artificialmente. Ou seja, mais do que determinar qual lado está certo, trata-se de focar nas teses promissoras de ambas as visões e abordar a questão com perspectiva de longo prazo, sem ceder ao impulso de assumir uma posição pretensamente neutra. Pelo contrário, é crucial para a saúde do debate que se tenha consciência da disparidade entre as posições, gerada pela hegemonia da cosmovisão naturalista. A consciência dessa disparidade deixa em relevo a disputa entre cosmovisões, da qual a disputa sobre a crença teísta é apenas um aspecto. É preciso questionar os pressupostos, tematizar a própria estrutura na qual os temas a serem discutidos são fabricados.

Sobre esse ponto, Richard Amesbury (2020) apresenta uma visão convergente com este trabalho. Ele não trata especificamente do debate sobre a existência de Deus, e sim do estudo da religião e da maneira como esse estudo é conduzido de acordo com o paradigma secular. Imbuídos de pressupostos seculares, os críticos da religião submetem esta a todo tipo de escrutínio rigoroso, e não podem admitir que no campo do conhecimento ela assuma outra posição que não a de objeto de estudo. Amesbury destaca a indissociabilidade dos dois conceitos, secularismo e religião, e chama atenção para o fato de que o secularismo pode e deve ser tematizado tanto quanto a religião. Em suas próprias palavras:

O problema com o secular, pode-se dizer, não é que ele descentraliza a teologia, mas é que ele usurpa seu trono, estabelecendo a si mesmo como o centro epistêmico do universo. O conceito central do secular é que ele é o quadro dos quadros – o neutro, o ponto de vista objetivo, a visão a partir de lugar nenhum. Na medida em que é precisamente esse conceito que deve ser desafiado, e não a perspectiva secular enquanto perspectiva adotada, parece que o que está sendo requerido não é uma perspectiva superior – mais secular que a secular – e sim uma maneira de descentralizar e contextualizar o secular que não pretenda neutralidade – uma perspectiva que não apenas interrogue, mas que se permita ser interrogada pelo que ela busca entender. (Amesbury 2020: 16-7, tradução própria)

Como se pode perceber, o que Amesbury diz sobre o secularismo ressoa fortemente com o que foi dito aqui sobre o naturalismo. Questiona-se o modo de ver, e não meramente o que está sendo visto. Mais do que isso. Questiona-se o privilégio injustificado de certo modo de ver. Em suma, a hegemonia ilegítima de uma cosmovisão. Amesbury propõe “uma perspectiva que não apenas interrogue, mas que se permita ser interrogada pelo que ela busca entender”, e aponta uma candidata promissora, que atende pelo nome de *enquadramento moebius* (em referência a um tipo de figura topológica que causa um efeito visual que subverte a distinção entre o lado de dentro e o lado de fora). O *enquadramento moebius* contrasta com o *enquadramento linear*, que é hierárquico e unidirecional, e que elege o secularismo como ponto de vista objetivo (Amesbury 2020: 17).

No que interessa a esta investigação, que foca na argumentação em defesa do teísmo, ou seja, na defesa de que Deus existe e, como consequência, de que a cosmovisão teísta é *melhor*, pode parecer que o *enquadramento moebius* não é uma opção disponível. Ele tem a vantagem de descartar a ilusão de neutralidade, mas traz o desafio de

desprender-se de sua própria posição, no sentido de abandonar a expectativa de que a sua cosmovisão assuma a hegemonia. É possível, contudo, que se defenda que certa cosmovisão é melhor que outra sem pretender que ela se torne hegemônica. Além disso, não é a hegemonia de uma tese que deve ser combatida pura e simplesmente, mas a hegemonia ilegítima, aquela que é conquistada sem o mérito da autoevidência ou da fundamentação em bons argumentos.

Sendo assim, a defesa do teísmo pode assumir a postura prescrita pelo enquadramento *moebius* mesmo defendendo a superioridade epistêmica de sua posição. A consistência da posição teísta sendo construída conscientemente tem como vantagem o abandono dos engodos epistêmicos da atualidade (neutralidade, ponto de vista objetivo, visão a partir de lugar nenhum...) e a observância da necessidade de abertura permanente para ser enquadrada (como objeto de estudo) e não apenas enquadrar.

É por isso que a terceira frente da defesa do teísmo mais uma vez mostra sua centralidade. A segunda frente não tem a abertura permanente, pois se concentra nos princípios de cada expressão particular do teísmo. E a primeira frente não contesta a hegemonia do naturalismo, pois trabalha segundo as regras que já estão valendo. É na terceira frente que esses dois fatores encontram possibilidade de se desenvolver, pois a discussão de pressupostos é sua função por excelência.

A terceira frente realiza uma inversão no lema medieval “crer para compreender”, trata-se agora de compreender para crer. Mas essa inversão não tem o mesmo sentido da que foi feita na modernidade, pois não se fala da necessidade de argumentos para se poder acreditar em Deus. Em vez disso, mira-se na basilaridade apropriada da crença em Deus e se busca compreender os pressupostos conectados com ela para alargar o horizonte epistêmico do sujeito e aguçar a percepção que possibilitaria a formação da crença teísta. Há um processo de aprendizado envolvido nisso: acima de tudo, argumenta-se para se aprender a perceber melhor. E a argumentação teísta, sob a hegemonia do naturalismo, só pode ser guiada por um espírito de contestação.

## Referências

- AGOSTINHO. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. – São Paulo: Paulus, 1995.
- \_\_\_\_\_. **A verdadeira religião**. – São Paulo: Paulus, 2002.
- ALSTON, William. **Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience**. Ithaca-London: Cornell University Press, 1991.
- \_\_\_\_\_. **Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada**. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Natal, RN: Carisma, 2020.
- AMESBURY, Richard. “Expanding ‘religion’ or decentring the secular? Framing the frames in philosophy of religion”. In: *Religious studies*, 56, 2020, p. 4-19.
- ANDERSON, Benedict. **Comunidades imaginadas: reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo**. Tradução de Denise Botman. São Paulo: Companhia das letras, 2008.
- ANSELMO. **Proslógio**. Tradução de Angelo Ricci. In: *Coleção Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1078].
- AQUINO, Tomás de. **Suma Teológica**. Tradução de Alexandre Correia. Disponível em: <https://sumateologica.files.wordpress.com/2017/04/suma-teolc3b3gica.pdf>. Último acesso: 06/07/2020.
- \_\_\_\_\_. **Suma contra os gentios** [Livro I]. Tradução de Joaquim F. Pereira. – São Paulo: Edições Loyola, 2015.
- ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. In: *Aristóteles volume II (Coleção Os Pensadores)*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Metafísica**. In: *Aristóteles volume I (Coleção Os Pensadores)*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- \_\_\_\_\_. **Retórica**. Tradução: Manuel Alexandre Júnior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do
- \_\_\_\_\_. **Tópicos**. In: *Aristóteles volume I (Coleção Os Pensadores)*. Tradução: Leonel Vallandro e Gerd Borheim. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- Nascimento Pena. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012.
- BACON, Francis. **Novum Organum**. In: *Coleção Os Pensadores*. Tradução de José Aluysio Reis de Andrade. – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Bíblia de Jerusalém**. – São Paulo: Paulus, 2002.

- BOURGET, David e CHALMERS, David. “Philosophers on Philosophy: The 2020 Phil Papers Survey”. Ainda não publicado, mas disponibilizado pelos autores em versão preliminar em: <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>. Último acesso: 01/03/2022.
- BURGESS-JACKSON, Keith. “Rethinking the Presumption of Atheism”. In: *International Journal for Philosophy of Religion*, Volume 84, Number 1, 2018.
- CALVINO, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã** vol. 1. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. Disponível em: <https://drive.google.com/file/d/1j2p63kQ4TGbMXEI0eLBUd-Mf02x2jsrb/view>. Último acesso: 18/09/2024.
- CHALMERS, A. F.. **O que é ciência, afinal?**. Tradução de Raul Fiker. São Paulo: Brasiliense, 1993.
- CLARK, Kelly. **Religion and the Sciences of Origins: historical and contemporary discussions**. Palgrave Macmillan, 2014.
- DARE, Tim e KINGSBURY, Justine. “Putting the burden of proof in its place: when are differential allocations legitimate?”. In: *The Southern Journal of Philosophy*, vol. XLVI, 2008, p. 503-518.
- DAWKINS, Richard. **Deus, um delírio**. Tradução de Fernanda Ravagnani. São Paulo: Companhia das letras, 2006.
- DENNETT, Daniel. **Breaking the Spell: religion as a natural phenomenon**. Penguin Group, 2006.
- DESCARTES, René. **Discurso do Método**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Descartes (Coleção Os Pensadores)*. – 2ª ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Meditações**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Descartes (Coleção Os Pensadores)*. – 2ª ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1641], p. 73-142.
- \_\_\_\_\_. **Resposta às segundas objeções**. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. In: *Descartes (Coleção Os Pensadores)*. – 2ª ed. - São Paulo: Abril Cultural, 1979 [1641].
- EPICURO. **Carta sobre a felicidade (a Meneceu)**. Tradução de Álvaro Lorencini e Enzo Del Cartatore. São Paulo: Editora Unesp, 2002.
- FARIA, Domingos. “Mackie vs Plantinga on the warrant of theistic belief without arguments”. In: *Scientia et Fides* 4(1), 2016, p. 77-100.
- \_\_\_\_\_. **Será a crença em Deus apropriadamente básica? Defesa de um inferencialismo moderado**. Tese de doutorado. Universidade de Lisboa/Faculdade de Letras, 2017.
- FERGUSON, Pamela. “The presumption of innocence and its role in the criminal process”. In: *Criminal Law Forum*, 27, 2016, P. 131-158.

- FEUERBACH, Ludwig. **A essência do cristianismo**. Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. – 5ª ed. – Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2018 [1841].
- FLEW, Antony. “The Presumption of Atheism”. In: Geivett R. D & Sweetman B. (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, 1992 [1972], p. 19-32.
- FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Tradução de José Octávio de Aguiar Abreu. In: *Freud (Coleção Os Pensadores)*. – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978 [1927].
- GASKINS, Richard. **Burdens of Proof in Modern Discourse**. Yale University Press, 1995.
- HAYDEN, Brian. **Shamans, sorcerers and saints: a prehistory of religion**. Smithsonian Institution, 2003.
- HICK, John. **Uma interpretação da religião: respostas humanas ao transcendente**. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Petrópolis, RJ: Vozes/ABFR, 2018.
- HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. In: Hume, David. *Obras sobre religião*. Tradução de Francisco Marteiros e Pedro Galvão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2005, p. 3-150.
- JAMES, William. **As variedades da experiência religiosa: um estudo sobre a natureza humana**. Tradução de Octávio Mendes Cajado. – 2ª ed. – São Paulo: Cultrix, 2017 [1902].
- KOPENAWA, Davi e Albert, Bruce. **A queda do céu: Palavras de um xamã yanomami**. Tradução de Beatriz Perrone-Moisés. – São Paulo: Companhia das Letras, 2015 [2010].
- KRENAK, Ailton. **Ideias para adiar o fim do mundo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2019.
- LIMA, Ricardo Juvenal. **A evolução histórica do princípio da presunção de inocência no processo penal brasileiro**. Monografia de Direito. Departamento de Direito/Universidade Federal de Santa Catarina, 2016.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano**. Tradução de Anoar Alex. In: *Coleção Os Pensadores*. - 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- LOMAS, Bruno. **A Racionalidade da crença em Deus: Uma Avaliação da Epistemologia Reformada de Plantinga**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, 2018.
- LOPES, Luís Felipe. **A estrutura dramática dos Diálogos sobre a religião natural de Hume e o problema do ateísmo**. Tese de Doutorado. Belo Horizonte: Programa de Pós-Graduação em Filosofia/UFMG, 2018.

- MALIK, Shoaib. “Defining atheism and the burden of proof”. In: *The Royal Institute of Philosophy*, 2018, p. 279-301.
- McGRATH, Alister. **Teologia natural**: uma nova abordagem. Tradução de Marisa Lopes. – São Paulo: Vida Nova, 2019.
- MINOIS, George. **História do ateísmo: os descrentes no mundo ocidental, das origens aos nossos dias**. Tradução de Flávia Nascimento Falheiros. São Paulo: Editora Unesp, 2014.
- MONDIN, Batista. **Quem é Deus?** – Elementos de teologia filosófica. Tradução de José Maria de Almeida. São Paulo: Paulus, 1997.
- ODOJ, Ewa. “Is the ‘presumption of atheism’ in fact a neutral procedure? A critical examination of Antony Flew’s position”. In: *Roczniki Filozoficzne*, tomo LXII, n. 2, 2014, p. 115-131.
- PARSONS, Keith. **God and the burden of proof**: Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism. New York: Prometheus Books, 1989.
- PERELMAN, Chaïm & OLBRECHTS-TYTECA, Lucie. **Tratado da Argumentação: a nova retórica**. Tradução: Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2005 [1958].
- PLANTINGA, Alvin. **Crença Cristã Avalizada**. Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Vida Nova, 2018.
- \_\_\_\_\_. “Rationality and Public Evidence: a reply to Richard Swinburne”. In: *Religious Studies*, 37 (2), 2001, p. 215-222.
- \_\_\_\_\_. “Reason and Belief in God”. In: PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, p. 16-93.
- \_\_\_\_\_. **Warrant and Proper Function**. Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Warrant: The current debate**. Oxford University Press, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Warranted Christian Belief**. New York: Oxford University Press, 2000.
- \_\_\_\_\_. **Where the conflict really lies**: Science, Religion, and Naturalism. OUP USA, 2012.
- PLATÃO. **A República**. Tradução de Carlos Alberto Nunes. – 4ª ed. – Belém: ed.ufpa, 2016.
- PORTUGAL, Agnaldo. “Bertrand Russel e o debate atual sobre fé e razão”. In: *Síntese*, n. 40, v. 128, 2013, p. 407-426.
- \_\_\_\_\_. “Epistemologia da experiência religiosa: uma comparação entre Alston e Swinburne”. In: *Numen* (UFJF), Juiz de Fora, v. 7(2), 2004, p. 137-180.

PROCLO. **Sobre a teologia de Platão** vol. 1. Tradução de Maria das Mercês Rocha Leite. São Paulo: Polar, 2020.

RUSSELL, Bertrand. “Why I am not a Christian”. In: EDWARDS, P. (ed.). *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. 1-17.

SANTOS, Luís Henrique dos. “Karl Popper: vida e obra”. In: *Popper (Coleção Os Pensadores)*. São Paulo: Abril Cultural, 1980.

SCHOPENHAUER, Arthur. **Como vencer um debate sem precisar ter razão em 38 estratagemas (Dialética Erística)**. Tradução: Daniela Caldas e Olavo de Carvalho. Rio de Janeiro: Topbooks, 1997 [1864].

SPINOZA, Benedictus de. **Ética**. Tradução de Tomaz Tadeu. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2009.

SWINBURNE, Richard. **A existência de Deus**. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergista, 2015.

\_\_\_\_\_. **Deus existe?**. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília, DF: Academia Monergista, 2015.

\_\_\_\_\_. “Plantinga on Warrant”. In: *Religious Studies*, 37(2), 2001, p. 203-214.

\_\_\_\_\_. **The existence of God**. Oxford University Press, 2004.

SZYNWELSKI, Cristiane. **Dialética em Aristóteles e Direito**. Dissertação de Mestrado/Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB, 2018.

VEYNE, Paul. **Os gregos acreditavam em seus mitos?: ensaio sobre a imaginação constituinte**. Tradução de Mariana Echalar. São Paulo: Editora Unesp, 2014.

WAGNER, Roger e BRIGGS, Andrew. **A penúltima curiosidade: como a ciência navega nas questões últimas da existência**. Tradução de Djair Dias Filho. Viçosa, MG: Ultimato, 2018.

WAINWRIGHT, William. “The burden of proof and the presumption of theism” (cap. 5). In: WALLACE, Stan (ed.). *Does God Exist? The Craig-Flew Debate*. Ashgate Publishing Limited, 2003, p. 75-84.

\_\_\_\_\_. “Theistic Proof, Person Relativity, and the Rationality of Religious Belief”. In: CLARK, Kelly e VANARRAGON, Raymond (eds.). *Evidence and Religious Belief*. Oxford University Press, 2011, p. 77-94.

WALTON, Douglas. **Burden of Proof, presumption and argumentation**. Cambridge University Press, 2014.

XENÓFANES. “Xenófanes de Colofão [Fragmentos]”. Tradução de Anna Prado. In: *Os Pré-Socráticos (Coleção Os Pensadores)*. – 2ª ed. – São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 62-67.