

BERTRAND RUSSELL E O DEBATE ATUAL SOBRE FÉ E RAZÃO *

(Bertrand Russel and the Present Debate about Faith and Reason)

Agnaldo Cuoco Portugal **

Resumo: O presente artigo parte do famoso texto “Por que não sou cristão” de Bertrand Russell para apresentar algumas linhas fundamentais do debate atual sobre a relação entre fé e razão, e avaliar o quanto esse debate responde as indagações de Russell. Após expor as críticas do filósofo britânico aos principais argumentos em favor do teísmo, o artigo vai mostrar quatro abordagens da questão no debate atual. A primeira tenta dissolver o problema razão versus fé, ao defender que há concepções de fé que dispensam uma fundamentação da crença na existência de Deus. A segunda exemplifica as recentes abordagens da defesa argumentativa da crença na existência de Deus em termos indutivos e probabilísticos, apresentando algumas respostas às objeções de Russell. A terceira rejeita a tese fundamental de que a crença na existência de Deus só é racional se for baseada em argumentos. A quarta ataca o naturalismo cientificista pressuposto nas críticas de Russell à fé religiosa. Longe do que parecia no início do século XX, o debate sobre razão e fé está longe de resolvido.

Palavras chave: Bertrand Russell, fé, razão, Richard Swinburne, Alvin Plantinga.

Abstract: This article stems from Bertrand Russell’s famous text “Why I am not a Christian” in order to present some fundamental lines of the current debate on the relationship between faith and reason and to assess to which extent this debate responds to Russell’s questions. After expounding the British philosopher’s criticisms to the main arguments offered to support theism, the article will show four approaches to the question in the current debate. The first one intends to

* Artigo submetido a avaliação no dia 01/12/2013 e aprovado para publicação no dia 03/12/2013.

** Doutor em Filosofia. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília – UnB.

dissolve the problem of faith versus reason by defending that there are alternative conceptions of faith which do not require a rational justification of the belief in the existence of God. The second exemplifies recent approaches concerning the arguments for the existence of God. This second approach uses inductive and probabilistic terms and presents some answers to Russell's objections. The third one rejects the basic assumption that belief in the existence of God can only be rational if it is based on arguments. The fourth attacks the scientific naturalism which is presupposed by Russell's criticisms towards religious faith. Different from what appeared to be at the beginning of the 20th century, the debate about faith and reason has yet to be resolved.

Key words: Bertrand Russell, faith, reason, Richard Swinburne, Alvin Plantinga.

Em 1927, o já então famoso filósofo britânico Bertrand Russell apresentou a conferência *Por que não sou cristão* perante a seção do sul de Londres da Sociedade Secular Nacional do Reino Unido. Foi o mesmo ano em que Sigmund Freud publicou *O Futuro de uma Ilusão*, o que mostra o clima muito pouco favorável no meio acadêmico à época em relação à crença e prática religiosa predominante no ocidente. Nada de muito surpreendente para esse círculo de pessoas, em vista de toda uma tradição de crítica à religião, especialmente o cristianismo, iniciada na segunda metade do século XIX, com autores como Feuerbach, Marx e Nietzsche e reforçada pelo positivismo de Comte e o neopositivismo lógico do Círculo de Viena. Em comum entre autores tão diversos estava a ideia de que a religião cristã era ou uma atividade contrária à emancipação individual ou incompatível com a racionalidade científica.

Passados quase noventa anos da apresentação dessa conferência, várias coisas mudaram, não só no mundo, mas também na chamada filosofia analítica, da qual Russell foi um dos fundadores. O presente texto pretende expor as principais teses apresentadas pelo filósofo britânico naquela ocasião memorável e discuti-las à luz da aplicação à religião da chamada abordagem analítica em Filosofia, a filosofia analítica da religião. O objetivo é expor os rumos para os quais o debate acerca da racionalidade da crença em Deus – o tradicional problema da relação entre fé e razão – se encaminhou nessas últimas décadas nessa corrente da filosofia contemporânea.

1. As Razões Por que Russell não era Cristão

A primeira coisa que Russell faz em sua conferência é bem típica da filosofia analítica: tentar esclarecer os termos do problema que vai abordar. O propósito é fazer uma análise do que está pressuposto na linguagem comum sobre o tema e, com essa reflexão crítica sobre o que se diz comumente, tentar pensar melhor sobre a questão.

Assim, Russell se pergunta inicialmente o que é ser cristão. Segundo ele, isso já não é mais tão claro e preciso quanto o era nos tempos de Agostinho ou Tomás de Aquino. Nos termos mais vagos do cristianismo do início do século XX, ao dizer que não era cristão, Russell queria significar que não acreditava em Deus e na imortalidade e que não acreditava que Jesus Cristo fosse o melhor e mais sábio dos homens.

No estudo que vou fazer aqui, não vou me deter nas ideias de Russell sobre Jesus Cristo, pois me parece que o cristianismo diz sobre este muito mais do que o afirmado acima. Além disso, essa é mais uma questão de teologia revelada do que um tópico mais propriamente ligado à questão filosófica da relação entre razão e fé. Por questões de brevidade, tampouco vou me dedicar a avaliar as teses de nosso filósofo quanto à imortalidade, embora elas sejam um capítulo interessantíssimo da reflexão atual em filosofia analítica da religião¹. Pretendo, em relação ao texto mencionado, portanto, concentrar-me nas razões de Bertrand Russell para rejeitar a crença em Deus.

Quanto a esse tema, Russell se limita a apontar problemas nos argumentos mais importantes apresentados em favor da existência de Deus, sem apresentar algum argumento propriamente positivo contra essa tese, embora faça menção rápida ao problema do mal. Ele se diz levado a essa abordagem argumentativa por conta de um dogma católico que pretendia suplementar a tese mais ortodoxa de que a existência de Deus seria conhecida como matéria de fé. O suplemento católico era de que, além da fé, essa crença poderia ser defendida por argumentos racionais².

Russell pretende mostrar que esses argumentos não funcionam e, com isso, que a crença em Deus é irracional. O princípio subjacente a esse raciocínio havia sido colocado no prefácio que ele mesmo escreveu ao volume no qual o texto fora publicado: o correto, do ponto de vista racional, é basear as próprias convicções em indícios e provas (*evidence*) e dar a essas convicções o peso correspondente desses indícios e provas³. Assim, para responder ao desafio da irracionalidade, os católicos teriam recorrido a argumentos

¹ Algumas sugestões de leitura nesse tópico são BAKER, Lynne Rudder. *Persons and Bodies: A Constitution View*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000; HASKER, William. *The Emergent Self*. Ithaca: Cornell University Press, 1999; e EDWARDS, Paul (ed.) *Immortality*. New York: Macmillan, 1992.

² RUSSELL, Bertrand. Why I am not a Christian, in: EDWARDS, Paul (ed.) *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. 3.

³ RUSSELL, Bertrand. Why I am not a Christian, in: EDWARDS, Paul (ed.) *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. xii.

em favor do teísmo (a tese de que existe um Deus pessoal criador do universo, onipotente, onisciente e infinitamente bom). Na verdade, não parece ser muito preciso historicamente atribuir apenas aos católicos esse tipo de concepção, mas também não pretendo me dedicar a esse ponto e sim apenas chamar a atenção para a tese de Russell de que a crença em Deus, para ser racional, precisaria se basear em argumentos, algo que será objeto da análise que virá mais adiante.

O primeiro argumento analisado por Russell é o da causa primeira, segundo o qual, uma vez que tudo deve ter uma causa, então deve haver uma causa primeira que dê fundamento a toda a cadeia causal, ao qual se dá o nome de “Deus”. Segundo Russell, o problema com esse argumento é que, se tudo deve ter uma causa, então Deus também deve ter uma causa, o que significa dizer que o teísmo não resolve o problema sobre a pergunta pelo fundamento de tudo. Para o filósofo britânico, não há razão para pensar que o mundo não poderia surgir sem uma causa ou que não pudesse sempre existir. “Não há razão para supor que o mundo teve sequer um começo”⁴.

Um segundo argumento criticado por Russell é o da lei natural, mais famoso no século XVIII que em tempos mais modernos. O movimento ordenado dos corpos celestes e outras regularidades naturais permitiam concluir que havia uma lei que regia as ocorrências da natureza e como uma lei exige pensar num legislador, a observação dos eventos naturais levava a concluir pela existência de um legislador universal “ao qual todos dão o nome de Deus”, para usar a célebre expressão de Tomás de Aquino nas Cinco Vias da *Suma Teológica*. O problema, segundo Russell, é que as leis naturais não são mais consideradas como realidades em si mesmas, mas apenas convenções humanas, ou seja, apenas conjecturas de sujeitos epistêmicos⁵. Além disso, se tudo deve seguir uma ordem legal e Deus, como autor da ordem, é tido como não submetido a essa ordem, acaba-se tendo, novamente, uma exceção à regra geral, o que Russell entende não ser admissível, pois constitui uma interrupção arbitrária na sequência inferencial⁶.

⁴ “There is no reason to suppose that the world had a beginning at all.” RUSSELL, Bertrand. *Why I am not a Christian*, in: EDWARDS, Paul (ed.) *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. 4.

⁵ Contudo, a pesquisa de Bourget e Chalmers mostra que, atualmente, mais de 75% dos filósofos acadêmicos pesquisados defendem posição contrária à de Russell, ou seja, o realismo científico. David Bourget e David Chalmers. *What Do Philosophers Believe?* In: <http://www.thedivineconspiracy.org/Z5278B.pdf>, acessado em 29 de novembro de 2013. A mesma pesquisa, porém, mostra que Russell estaria hoje do lado da maioria ainda: 72,8% dos respondentes se declararam ateus.

⁶ RUSSELL, Bertrand. *Why I am not a Christian*, in: EDWARDS, Paul (ed.) *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. 5.

Um argumento muito próximo ao da lei natural é o chamado argumento do design. A versão que Russell dá a ele afirma que o mundo é, em grande medida, um lugar em que os seres humanos conseguem viver bem, de modo que uma pequena alteração na ordem das coisas levaria a uma impossibilidade de vivermos no mundo. Assim, o fato de que temos condições razoavelmente boas de viver no mundo seria prova de uma inteligência providencial que teria projetado o mundo. O problema com esse argumento é que a teoria da evolução por seleção natural de Darwin o teria demolido inteiramente. Ao invés do mundo ter sido criado adaptado para vivermos nele, fomos nós que nos adaptamos para vivermos no mundo, num processo e em um meio que estão longe de ser providenciais e bons. Ao contrário, afirma Russell: “é uma coisa enormemente impressionante que as pessoas possam acreditar que este mundo, com todas as coisas que ele tem, com todos os seus defeitos, possa ser o melhor que a onipotência e a onisciência foram capazes de produzir em milhões de anos”⁷. Mais que isso, trata-se de um mundo no qual a vida está com os dias contados, ou seja, o caráter providencial do mundo é apenas uma aparência momentânea, num universo onde predomina o vazio e a matéria sem vida.

Por fim, Russell apresenta sua crítica aos argumentos morais. Sua análise restringe-se a Kant, de quem falarei um pouco mais logo em seguida. É que o filósofo inglês se restringe a dizer que a *Crítica da Razão Pura* cumpriu o papel de desfazer os argumentos tradicionais, mas Kant acabou substituindo-os por um argumento moral, no qual Deus é um postulado da razão pura prática. Na verdade, Russell não se detém muito no argumento kantiano e se restringe a apresentar uma versão do dilema do *Eutífron* de Platão. Em outras palavras, ou a distinção entre certo e errado depende de Deus ou não depende. Se depender, então não se pode dizer que Deus seja bom, pois não há um critério realmente com o qual se possam julgar as ações divinas. Se não depender, então podemos dizer que Deus é bom, mas teremos um limite importante para a onipotência divina.

Passo em seguida a comentar os argumentos de Russell para apresentar algumas recentes contribuições da filosofia analítica da religião para o tradicional debate acerca da relação entre razão e fé.

⁷ “...it is a most astonishing thing that people can believe that this world, with all the things that are in it, with all its defects, should be the best that omnipotence and omniscience has been able to produce in millions of years.” RUSSELL, Bertrand. *Why I am not a Christian*, in: EDWARDS, Paul (ed.) *Why I am not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*. London: George Allen & Unwin, 1957, p. 6.

2. A Filosofia Analítica da Religião e o Problema Inicial do Significado

Conforme mencionado acima, é importante lembrar que Bertrand Russell foi um dos criadores da chamada filosofia analítica, ao final do século XIX e início do século XX. Inicialmente voltada para problemas de fundamentação da aritmética com base nos novos recursos da recém-inventada lógica matemática, a filosofia analítica inicial não tinha nenhum interesse por problemas de filosofia da religião.

Mais tarde, já nos anos 1930, as primeiras referências da filosofia analítica a questões de religião foram negativas⁸. Responsável por trazer para o ambiente acadêmico britânico as ideias desenvolvidas no positivismo lógico do Círculo de Viena, Alfred Ayer defende em *Language, Truth and Logic* (1936) que não havia razão para se ser ateu – do mesmo modo que não havia razão para se ser teísta. A razão, segundo Ayer, era que tanto a negação quanto a afirmação das crenças religiosas seriam sem sentido, pois ambas escapavam ao critério de significado com base na verificação ou na enunciação de regras formais. Em outras palavras, é a observação de um fato que dá significado a uma proposição referente a esse fato, e é por isso que as proposições das ciências naturais e da linguagem comum têm sentido. Quando o teísta diz “Deus existe” ou “Deus me ama” ou quando o ateu afirma “Deus não existe”, ambos estão enunciando frases sem sentido, pois não correspondem a nenhuma observação nem tampouco se trata de regras da lógica ou da matemática⁹. Assim, para Ayer, não se trata de dizer que a crença em Deus seja falsa, mas simplesmente que ela é sem sentido, ou seja, a irracionalidade da crença religiosa era ainda mais básica, era um problema com a linguagem.

A resposta a essa tese da falta de significado da linguagem religiosa deu origem às primeiras contribuições do que podemos chamar de filosofia analítica da religião. Alguns tentaram mostrar que, ao contrário do que afirmava Ayer, as proposições religiosas seriam significativas por serem potencialmente verificáveis¹⁰. No entanto, a resposta mais efetiva acabou sendo a rejeição do critério de significado do positivismo lógico. Seu

⁸ Uma das primeiras menções na tradição analítica aparece em CARNAP, Rudolf. *Überwindung der Metaphysik durch logische Analyse der Sprache*, in: *Erkenntnis*, vol 2, 1932.

⁹ A semelhança com o famoso final da *Inquiry concerning Human Understanding* (1748) de David Hume não é coincidência. Ayer admite a influência de Hume, colocando em termos lógicos o empirismo do filósofo escocês. Assim, embora não sugira que se joguem no fogo os livros de metafísica e teologia como propusera Hume, Ayer os declara sem sentido quase que pelos mesmos motivos, ou seja, por “não conterem raciocínios sobre relações de ideias ou questões de fato”. AYER, Alfred. Preface to first edition, *Critique of Ethics and Theology*, in: *Language, Truth and Logic*. New York: Dover, 1952 [1936].

¹⁰ Um exemplo é o artigo de John Hick “Theology and verification” (1971), na qual o autor defende que, ao menos em termos potenciais, haveria no teísmo uma instância de verificação

problema era ser restritivo demais, pois muito poucas proposições da linguagem comum e mesmo científica são diretamente verificáveis. Além disso, o verificacionismo acabava se autodestruindo, pois a própria tese de que o critério de significado de uma proposição deve ser a possibilidade desta vir a ser verificada não era verificável e, portanto, o próprio verificacionismo se tornava sem sentido.

Uma grande contribuição para uma teoria do significado alternativa à do positivismo lógico foi dada pelo trabalho de Ludwig Wittgenstein nas *Investigações Filosóficas*, o chamado “segundo Wittgenstein”. Ao invés de postular que o significado seria dado por uma relação direta entre a observação e a linguagem, Wittgenstein defendeu que seria o uso por uma comunidade de falantes segundo as regras de um dado jogo de linguagem aquilo que conferiria sentido à linguagem. Assim, a filosofia da linguagem ficaria livre das aporias do verificacionismo, pois na tese do significado enquanto uso não há nada de fortemente restritivo ou autocontraditório. Porém, se a ideia era mostrar de uma maneira simples a irracionalidade das crenças religiosas por sua mera falta de significado, essa teoria não servia, pois também a linguagem religiosa poderia ter um sentido dado pelo uso num jogo de linguagem próprio, definido por uma forma de vida religiosa.

Autores como D. Z. Philips e Norman Malcolm, principais nomes da chamada filosofia wittgensteiniana da religião vão desenvolver exatamente essas ideias. Mais que isso, eles vão defender que, assim como não há um jogo de linguagem universal, não pode haver critérios universais de justificação e racionalidade, mas apenas os internos a cada jogo de linguagem. Trata-se de uma tentativa de solução para o problema da racionalidade da fé, mas com toda a aparência de cobrar um alto preço: o relativismo epistemológico¹¹.

Por outro lado, é possível também interpretar a proposta dos wittgensteinianos como enfatizando o caráter prático e referencial da religião. Em outras palavras, a fé religiosa não é tanto uma tese sobre como são as coisas, mas uma referência para a ação e um fundamento último – e, por essa razão, não questionável – para a existência dos que participam desse modo de vida. Assim, a racionalidade da fé estaria no fato de que é ela

de suas teses. O problema é que essa verificação não poderia ser conhecida por nós, pois ela se daria no pós-morte. Embora Hick reconhecesse essa importante deficiência, ele defendeu que, ao menos formalmente, a exigência do critério teria sido satisfeita. HICK, John. *Theology and verification*, in: MITCHELL, Basil (ed.) *The Philosophy of Religion*. Oxford: OUP, 1971. Pp. 53-71.

¹¹ É a avaliação feita, por exemplo, no artigo em PORTUGAL, Agnaldo Cuoco. *Filosofia Analítica da Religião como Pensamento Pós-“Pós-Metafísico”*. *Horizonte* (Belo Horizonte), v. 8 (16), p. 80-98, 2010.

que dá orientação, ordem e significado prático para a vida daqueles que dela participam¹².

Mais recentemente, essa abordagem do problema na filosofia analítica da religião apontou para a distinção entre três formas de entender a fé. Segundo Daniel McKaughan, em geral, a fé é entendida como crença de que Deus existe e mais algum componente prático, como o compromisso, a aceitação de certos valores orientadores ou uma determinada atitude perante a vida. Em todo caso, nesse modelo de fé, que McKaughan chama de “crença mais alguma coisa” (*belief-plus*)¹³, o componente de crença na existência de Deus é inescapável e, consequentemente, a racionalidade da fé dependerá de razões que fundamentem essa crença. No entanto, esse modelo tem problemas em acomodar o fato de que, frequentemente, o compromisso e a prática religiosos acontecem apesar do praticante ter dúvidas acerca da existência de Deus como realidade independente. Além disso, ao menos no cristianismo, o sentido original do que chamamos fé tinha provavelmente mais a ver com confiança, lealdade e amor do que com o que chamamos crença hoje em dia – um estado mental proposicional com valor de verdade “verdadeiro” ou “falso”. Assim, pode valer a pena investigar outros modelos de fé na discussão da questão que nos interessa aqui.

Nesse sentido, McKaughan desenvolve duas concepções alternativas ao modelo *belief-plus*, que predomina no debate acerca da relação entre fé e razão. A primeira, ele chama de “fé como aceitação confiante” (*faith as trusting acceptance*), segundo a qual ter fé é tomar uma decisão de confiar numa pessoa e se dispor a agir com base nessa confiança¹⁴, mesmo que haja indícios contrários a essa disposição. Nesse caso, a fé é compatível com um grau baixo de indícios favoráveis à posição tomada – como no caso do pai que confia em que seu filho enfim se recuperou da dependência química, apesar deste ter tido sucessivas recaídas no passado em situações semelhantes. A atitude de fé como aceitação confiante seria irracional se não houvesse qualquer possibilidade de se confirmarem as teses pressupostas, mas não há problema em que essas tenham uma probabilidade baixa, mas acima de zero (ou seja, da impossibilidade lógica).

¹² Essa tese é desenvolvida por Norman Malcolm e D. Z. Philips, que aparece originalmente, de forma esquemática, em notas de aulas de Wittgenstein feitas por seus alunos. MALCOLM, Norman. The groundlessness of belief, in: GEIVETT, R. & SWEETMAN, B. *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. Oxford: Oxford University Press, 1992. Pp. 92-103; PHILLIPS, D. Z. Religious beliefs and language games, in: *Wittgenstein and Religion*. London: Macmillan, 1993. Pp. 56-78; WITTGENSTEIN, Ludwig. Lectures on religious belief, in: *Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief*. Oxford: Blackwell, 1966.

¹³ MCKAUGHAN, Daniel. Authentic faith and acknowledged risk: dissolving the problem of faith and reason, in: *Religious Studies*, Cambridge, Reino Unido, 49, 2013, p. 102.

¹⁴ MCKAUGHAN, Daniel. Authentic faith and acknowledged risk: dissolving the problem of faith and reason, in: *Religious Studies*, Cambridge, Reino Unido, 49, 2013, p. 109.

O segundo modelo de fé alternativo ao predominante no debate é o que McKaughan chama de “fé como afirmação esperançosa” (*faith as hopeful affirmation*). Segundo o autor, a análise lógica básica de esperança seria algo como “para um sujeito *S* e uma proposição *p*, dizer que *S* tem esperança de que *p* envolve ao menos que (1) *S* deseja que *p* e (2) *S* não acredita que *p* é impossível”¹⁵. Tal como no modelo alternativo anterior, alguém que tem fé no sentido de afirmação esperançosa pode atribuir uma probabilidade baixa à crença de que Deus existe e não ser irracional por isso. Embora tenha dúvidas sérias de se Deus existe, ele se compromete com o relacionamento religioso com Deus e com as atitudes decorrentes disso, análogo ao torcedor de um time que não vai bem no campeonato, mas que mesmo assim o torcedor continua apoiando e comparecendo às partidas, não porque acredite que seu time tenha chances reais de ser campeão, mas porque o ama. Em outras palavras, nesse modelo, o grau de fundamentação epistêmica da crença na existência de Deus pode ser baixo e ainda ser racional a fé em Deus, de um ponto de vista afetivo e existencial, no sentido de afirmação esperançosa.

No entanto, embora haja bons argumentos para se considerar a fé religiosa como racional num sentido prático, afetivo ou existencial, o debate atual em filosofia analítica da religião não se limitou a isso. Importantes contribuições foram dadas no sentido de fundamentar a racionalidade da fé no sentido “crença mais alguma coisa”, indicado por McKaughan acima.

É o que veremos nas próximas seções.

3. Desenvolvimentos Posteriores da Filosofia Analítica da Religião e algumas Respostas a Russell

O leitor atento dever ter notado que, conforme expus acima, o problema do significado da linguagem religiosa não era um ponto que figurava nas críticas de Russell. Sua objeção à crença em Deus era de que esta não tinha base em indícios suficientes. Uma resposta mais direta a essa observação veio num movimento de retomada do empreendimento de defender a crença em Deus com base em argumentos, realizado por importantes representantes da filosofia analítica da religião atual, dentre os quais se destacam Richard Swinburne e William Craig.

Para os familiarizados com a história da filosofia, deve ter soado estranho que Russell não tenha mencionado o tratamento que Immanuel Kant deu

¹⁵ MCKAUGHAN, Daniel. Authentic faith and acknowledged risk: dissolving the problem of faith and reason, in: *Religious Studies*, Cambridge, Reino Unido, 49, 2013, p. 112.

ao argumento das causas e ao argumento do design na *Crítica da Razão Pura*. Kant não deu ao argumento das causas a resposta simples – talvez simples demais – com a qual o filósofo inglês se livrou deste. Kant assumiu que o defensor do argumento das causas não colocava Deus no mesmo plano do mundo natural, pois o defensor do argumento entenderia que Deus seria necessário, como causa da existência em geral, e o mundo, contingente¹⁶. E a necessidade de Deus seria mostrada pelo argumento ontológico, daí Kant entender que este último seria o argumento mais fundamental e que, derrubando-se este, estar-se-ia derrubando todos os argumentos, mostrando que não era possível defender a existência de Deus inferencialmente¹⁷.

Richard Swinburne vai negar essa importância fundamental do argumento ontológico e vai também rejeitar a tese kantiana de que haveria apenas três argumentos possíveis, em *The Existence of God* (1979)¹⁸. Usando recursos da lógica matemática moderna e do cálculo de probabilidades (especialmente o teorema de Bayes), Swinburne vai propor colocar os argumentos tradicionais numa estrutura indutiva e cumulativa. Isso significa que não se tratava mais de demonstrar que as premissas (premissas que se referem a diferentes fenômenos) levavam necessariamente à conclusão de que Deus existe, mas sim de defender que diferentes indícios tornavam mais provável a crença na existência de Deus. O argumento das causas e do design criticados por Russell se referiam a dois desses indícios mais importantes: a existência de um universo físico e de uma ordem inteligível nesse universo.

A existência de um universo físico é um indício óbvio à observação direta e um pressuposto para a investigação científica. Exatamente por esta razão, não pode haver uma explicação científica última para a existência do mundo, pois a investigação científica começa com o pressuposto de que há um mundo a ser pesquisado. O que pode haver é outro tipo de explicação metafísica ou a tese de que a existência do universo físico é um fato bruto, que não carece de explicação. Swinburne rejeita veementemente essa possibilidade (admitida por Russell, não custa lembrar), pois o universo físico é um fato muito complexo para existir sem uma explicação¹⁹. Por outro lado, o teísmo é uma tese metafísica que explica a existência do universo físico em termos não de leis naturais e condições empíricas (que não cabem para o caso, pois essas são dadas dentro do universo), mas

¹⁶ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 632B e 645B.

¹⁷ Immanuel Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, 658B

¹⁸ Há uma segunda edição dessa obra, que é uma das mais influentes da filosofia analítica da religião, editada em 2004 e com importantes alterações em relação à publicada em 1979. Em relação ao argumento ontológico, porém, não houve mudança na posição do autor (ver SWINBURNE, Richard. *The Existence of God*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 1979, p. 10; e SWINBURNE, Richard. *The Existence of God – Second Edition*. Oxford: OUP, p. 8.

¹⁹ SWINBURNE, Richard. *The Existence of God – Second Edition*. Oxford: OUP, p. 150.

em termos de intenções, crenças e poderes, ou seja, em termos pessoais. Isso significa que o teísmo explica a existência do universo com base na intenção criadora de Deus e de seus poderes e conhecimentos infinitos para realizar essa intenção. A pergunta sobre o que explica Deus não se põe, não só porque não há explicação científica para Deus pelas razões expostas acima, mas também porque, enquanto ser incorpóreo e infinito em poder e conhecimento, Deus seria o tipo de pessoa mais simples que há. Em outras palavras, o teísmo é a tese de que o mundo físico é explicável pela ação de um ser incorpóreo onisciente, onipotente e infinitamente bom, e que esta é mais simples (requer menos explicação e, assim, é um ponto final de explicação mais natural) do que qualquer ente físico.

Em termos mais sintéticos, proponho reconstruir assim o argumento cosmológico de Swinburne²⁰:

- (1) Existe um universo físico.
- (2) Ou (1) tem uma explicação ou é um fato bruto.
- (3) (1) é muito complexo para ser um fato bruto.
- (4) Logo, é mais plausível que (1) tenha uma explicação.
- (5) A explicação de (1) não pode ser em termos de leis naturais e condições físicas iniciais – explicação científica –, pois estas pressupõem (1).
- (6) Além da explicação científica, admite-se em geral, principalmente, a explicação pessoal, ou seja, em termos de intenções, poderes e crenças de uma pessoa.
- (7) O teísmo é um tipo de explicação pessoal.
- (8) Uma vez que o teísmo postula um tipo de pessoa incorpórea e com atributos positivos em grau infinito, ele não pode ser explicado cientificamente ou por outro modo comum de explicação.
- (9) Uma vez que o teísmo postula uma pessoa de infinitos poderes e conhecimentos, trata-se de uma explicação pessoal que não demanda explicações ulteriores quanto ao grau desses atributos.
- (10) Em vista de (9), pode-se dizer que (7) é uma hipótese simples.
- (11) A simplicidade de uma hipótese dá a ela um grau razoável de probabilidade prévia.
- (12) Uma vez que (1) é mais provável em vista de (7) do que em vista da hipótese de fato bruto, (7) tem relativamente mais poder explicativo do que esta hipótese rival.
- (13) Dados (10) e (11), pode-se atribuir a (7) uma razoável probabilidade prévia.

²⁰ SWINBURNE, Richard. *The Existence of God* – Second Edition. Oxford: OUP, 2004, pp. 132-152.

(14) Dados (12) e (13), (7) – a hipótese do teísmo – tem probabilidade posterior maior que a do fato bruto.

Alguns comentários se fazem necessários sobre o argumento acima.

Em (1), temos uma premissa incontroversa, a não ser para os céticos em relação à existência do mundo exterior ou os adeptos do ceticismo global, mas não é a estes que o argumento se dirige.

“Fato bruto”, em (2), é apenas a tese que afirma não haver uma explicação para o fenômeno.

(3) atribui ao universo físico um alto grau de complexidade, uma vez que este inclui, entre outras coisas, toda a intrincada combinação de leis físicas, além do número e variedade de partículas que compõem a matéria e sua interação.

A proposição (4) se justifica pelo fato de que um dos sentidos mais fundamentais de “explicar” é exatamente o de tornar simples para o entendimento aquilo que se mostra complexo. Assim, se o universo físico é complexo, ele carece de explicação exatamente por isso.

Conforme (5), não é possível explicar a existência da realidade física em termos de leis físicas e condições iniciais existentes no próprio universo físico, pois isso equivale a uma petição de princípio.

Em (6), tem-se a postulação de pelo menos um tipo de explicação alternativo à proposta em ciências naturais. Dizer que um determinado efeito se deve à ação intencional de um sujeito dotado de um grau determinado de conhecimento e poder é o que Swinburne chama de explicação pessoal²¹. Explicações pessoais não são inteiramente redutíveis a explicações científicas, pois isso significaria eliminar a iniciativa ou intenção pessoal como explicação última para uma determinada ação. Esse tipo de eliminativismo tornaria difícil, entre outras coisas, entender a autoria de um livro. Quem seria o responsável pela escrita do texto “Por que não sou cristão?”, por exemplo. Bertrand Russell ou as leis naturais e condições físicas que incidiam naquele tempo e espaço em que o texto estava sendo elaborado? Parece muito mais sensato dizer que o texto se deveu à iniciativa de Russell, embora causas e razões físicas estivessem em ação também para resultar no efeito mencionado. Em outras palavras, um reducionismo materialista acarretaria a perda de uma importante dimensão explicativa do mundo.

O que está dito em (7) é que, ao defender que a existência do universo se deve à ação de Deus, o teísmo se apresenta como uma explicação de

²¹ SWINBURNE, Richard. *The Existence of God* – Second Edition. Oxford: OUP, 2004, p. 35.

tipo pessoal, pois se está dizendo que esse resultado decorre da iniciativa de uma pessoa.

Em (8), temos uma resposta à pergunta “E o que explica Deus?”, que levou Russell a abandonar este argumento. Pelas razões já expostas, trata-se de uma realidade fora do alcance de qualquer explicação aplicável a entes comuns.

A proposição (9) afirma que, ao defender que Deus tem qualidades em grau infinito, o teísmo dispensa explicações quanto a um possível limite determinado desse grau. A tese de um deus com poderes limitados teria de acrescentar a justificativa de por que aquele limite preciso e não outro.

(10) se justifica com base na ideia de que uma das principais razões para tomar como simples uma hipótese é reconhecer que ela dispensa explicações adicionais, o que é o caso do teísmo, conforme (9). Outra razão para considerar simples o teísmo, segundo Swinburne, é que Deus é uma pessoa de tipo mais simples do que os seres humanos, por exemplo, pois, sendo incorpóreo, onisciente e onipotente, não há nada que interfira em e entre sua percepção do que é certo, sua decisão de fazer o que é certo e a realização do que é certo, o que é muito mais complexo no caso humano²².

Em (11), tem-se uma tese de probabilidade epistêmica, segundo a qual, na ausência de outras razões, é mais plausível (ou seja, provável a priori) a hipótese mais simples. Isso significa que, a princípio, a maior simplicidade de uma tese é razão para considerá-la mais provável. A probabilidade prévia de uma hipótese é seu grau de verdade anterior à consideração dos indícios que a tornam mais ou menos provável por seu poder explicativo.

(12) se refere ao segundo elemento da avaliação de probabilidade de uma hipótese segundo o teorema de Bayes do cálculo de probabilidades. Além da probabilidade prévia, a probabilidade posterior (ou final) de uma hipótese depende do seu poder explicativo em relação a um indício. Este é diretamente proporcional à verossimilhança da hipótese (o quanto ela torna provável o indício) e inversamente proporcional à probabilidade prévia do indício (o quanto este é explicável independentemente da hipótese). Assim, quanto mais a hipótese tornar provável o indício e quanto menos este for explicável sem ela, maior será o poder explicativo da hipótese.

Segundo (14), o argumento avalia o teísmo relativamente à hipótese do fato bruto principalmente e, uma vez que esta não explica nada, o teísmo é superior a ela nesses termos. Não se trata de uma probabilidade absoluta do teísmo, portanto, mas apenas superior à tese do fato bruto aludida por Russell, pois outras hipóteses poderiam ser consideradas, como, por

²² SWINBURNE, Richard. *The Existence of God* – Second Edition. Oxford: OUP, 2004, p. 105.

exemplo uma força imaterial impessoal (como o *pneuma* estoíco ou o Deus de Espinosa, talvez) ou alguma outra concepção de deus pessoal. Levar em conta todas essas possibilidades demandaria um raciocínio mais complicado. Porém, é plausível pensar que, ao menos no contexto deste debate, essas são as duas principais hipóteses que realmente merecem consideração.

Por outro lado, a existência da mente é explicada cientificamente como resultado de um longo processo de evolução por seleção natural. Trata-se da existência da mente em seres corpóreos, porém. Swinburne não vê nada de errado na explicação científica da origem dos seres humanos em termos darwinistas²³, mas recusa a tese de que só pode haver mentes ligadas a corpos. Ele defende um dualismo de substância, segundo o qual mente e corpo são obviamente integrados nos seres humanos, mas também são claramente diferentes em suas propriedades. Não vou me alongar nessa questão, embora ela faça parte de um argumento muito interessante que Russell e Kant sequer mencionaram.

Referi-me ao darwinismo porque Russell havia dito que este havia acabado com o argumento do design. Swinburne não tenta reabilitar este argumento referindo-o à existência de organismos e órgãos, pois concorda que há uma boa explicação científica para estes²⁴. Aquilo para o qual não há uma boa explicação científica é a própria existência de uma ordem no universo que permita inclusive o grau de inteligibilidade necessário para se realizar o próprio empreendimento científico. Se esse é mais um pressuposto para a atividade científica, então não pode haver uma explicação científica para a inteligibilidade. Novamente, o teísmo surge como uma boa explicação metafísica alternativa, pois se pode esperar como provável que Deus vá criar um universo ordenado e inteligível, dadas suas propriedades como onisciência, onipotência e perfeita bondade.

É claro que – como deve ter ficado claro na exposição do argumento cosmológico e seus comentários acima – esses argumentos têm vários problemas, ou seja, eles não conduzem necessariamente à conclusão de que Deus existe. No entanto, não nos esqueçamos de que esse não era o propósito da abordagem indutiva e probabilística proposta por Swinburne. Bastava-lhe mostrar que cada argumento desses conferia alguma probabilidade a mais para a tese do teísmo para ele considerá-los bem sucedidos. Assim, colocando balde furado embaixo de balde furado, seria possível que a acumulação destes acabasse resultando em segurar água, ou seja, mostrar que a crença em Deus é provável com base em vários indícios disponíveis a todos.

²³ SWINBURNE, Richard. *The Existence of God* – Second Edition. Oxford: OUP, 2004, p. 207.

²⁴ SWINBURNE, Richard. *The Existence of God* – Second Edition. Oxford: OUP, 2004, p. 171.

O que esses argumentos exemplificam é que o empreendimento intelectual de discutir inferencialmente racionalidade da crença na existência de Deus está longe de ter acabado por causa das críticas de Hume e Kant ou que não puderam avançar em nada desde o tempo em que Russell fez sua famosa conferência de 1927. Muito ao contrário, espero que o que foi dito acima tenha sido suficiente para mostrar que o debate ainda está bastante vivo e cada vez mais sofisticado em termos de recursos argumentativos.

4. Alvin Plantinga e a Crítica ao Evidencialismo

Além de defender que é possível responder positivamente ao desafio de Russell de apresentar indícios em favor da existência de Deus, a filosofia analítica da religião atual foi também capaz de questionar o pressuposto de Russell de que uma crença sem base em indícios (*evidence*) não seria racional, ou seja, o pressuposto do “evidencialismo”.

O evidencialismo pressupõe outra tese em epistemologia, conhecida como fundacionalismo ou fundacionismo, ou seja, o postulado de que certas crenças são básicas e outras não são básicas e que as crenças não básicas devem ser justificadas com base nas crenças básicas. Assim, minha crença de que o livro que tenho na minha frente resultou da iniciativa de alguém decorre de crenças mais básicas como de que livros são artefatos e artefatos são resultado da ação criativa intencional de agentes. Ou ainda, minha crença de que doze vezes catorze são cento e sessenta e oito decorre de crenças mais básicas acerca de operações aritméticas mais simples e imediatamente reconhecíveis para mim. Assim, minhas crenças de que o livro que tenho à minha frente é fruto da iniciativa de alguém e de que doze vezes catorze são cento e sessenta e oito são justificadas não porque são básicas, mas porque são conclusões de argumentos válidos com premissas verdadeiras. E essas premissas são crenças básicas, ou seja, elas são justificadas por si mesmas, sem precisar de outras crenças que as fundamentem.

Os exemplos acima parecem indicar que o que é crença básica para um sujeito epistêmico pode não ser para outro. Assim, se não tiver familiaridade nenhuma com livros ou se for um gênio do cálculo, o status daquelas crenças pode deixar de ser não básico e passar para básico ou vice-versa. Se for assim, por que não pensar que a crença em Deus possa ser básica para alguém no sentido deste não precisar de um argumento para estar justificado em crer em Deus?

Essa seria uma saída rejeitada por autores como Russell e Hume, com base no argumento de que nem toda crença seria adequadamente básica, ou seja, que há limites para considerar uma crença como justificada em termos básicos. Estes apontariam para as crenças em regras simples da

lógica e da matemática e para as crenças acerca de estados mentais como impressões sensoriais, o que podemos chamar de “evidencialismo clássico”. Uma vez que Deus não se enquadra em nenhuma dessas duas classes, não há como justificar a crença no teísmo a não ser com base em argumentos.

Segundo Alvin Plantinga, o problema dessa restrição do que pode ser crença básica a crenças autoevidentes da lógica e da matemática e a estados mentais de impressões sensoriais é que ela é restritiva demais e autocontraditória²⁵. Temos aqui algo análogo ao que aconteceu com o critério restritivo de significação do positivismo lógico. De fato, muitas crenças que tenho como as de memória, de testemunho ou acerca da existência de outras mentes que não a minha ficarão injustificadas, pois não têm como ser deduzidas daquela exclusiva lista de crenças básicas. Por outro lado, o critério acerca do que pode ser crença básica nessa visão não é nem autoevidente nem uma impressão sensorial e, assim, não é uma crença básica tampouco. Uma vez que ele não tem como ser deduzido da pequena lista do evidencialismo clássico, o próprio critério evidencialista fica injustificado. Assim, ou se admite uma ampliação no rol de crenças que pode ser tida como básica por um sujeito epistêmico, ou se fica com uma situação insolúvel epistemologicamente.

Plantinga foi acusado de defender uma ideia que abria a possibilidade para que qualquer crença fosse considerável básica. Afinal, por que não considerar como justificada como básica a crença de que há uma abóbora que tem olhos e bocas luminosos e sai por aí assustando as pessoas na véspera do dia de todos os santos? Não se instalaria o completo vale tudo epistemológico dessa maneira?

Plantinga responde a essa acusação dizendo que crenças básicas não são infalíveis, ou seja, elas podem ser derrubadas por argumentos ou por outras crenças básicas. Nesse sentido, não é porque a crença em Deus é básica que o sujeito epistêmico não pode ser convencido de que ela é falsa. Em outras palavras, se tenho a impressão de que Deus se manifesta na minha vida por meio de experiências como a beleza do mundo ou o sentimento de responsabilidade moral, isso não significa que não posso mudar de ideia em vista de argumentos como o problema do mal ou da origem psicanalítica ou ideológica da noção de responsabilidade. No entanto, posso ter respostas para o problema do mal ou pensar que a psicanálise e a crítica marxista das ideologias não têm assim tantas credenciais epistêmicas positivas e, com isso, restabelecer minha crença básica em face dos desafios colocados.

²⁵ PLANTINGA, Alvin. Reason and Belief in God, in: WOLTESTORFF, Nicholas. *Faith and Rationality – Reason and Belief in God*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press, 1983, p. 60-61.

Em outros termos, o fato de defender que a crença em Deus pode ser justificada como crença básica não significa que se foge do âmbito argumentativo e da esfera pública de razões. Nem toda crença alegadamente básica vai ser capaz de responder a desafios questionadores.

A propósito, sugiro na próxima e penúltima parte desta exposição um exemplo de crença metafísica que não parece ser capaz de fugir de questionamentos feitos a ela. Trata-se de uma crença que parece ser defendida pelo próprio Bertrand Russell e à qual muitos chamam de “naturalismo científico”.

5. A Irracionalidade do Naturalismo Científico

O naturalismo científico é uma tese metafísica (e não científica) que defende que, nas palavras do famoso astrônomo Carl Sagan, “o universo é tudo que houve, que há e tudo o que haverá”²⁶. E como saber o que é o universo entendido como “natureza”? Falando sobre a relação entre religião e ciência em livro que tem exatamente esse título, Russell afirmou “Não posso admitir qualquer método de chegar à verdade exceto o da ciência...”²⁷. Ou seja, o naturalismo científico é a tese segundo a qual só há seres naturais e que o que determina o que é natural é a pesquisa nas ciências empíricas. Trata-se de uma tese metafísica, porque esse tipo de afirmação não pode ser testável empiricamente, pois se trata de uma concepção geral que pretende abrigar a própria atividade científica. Isso quer dizer que o naturalismo científico se pretende uma visão científica de mundo.

Alvin Plantinga formulou um argumento para defender a tese de que o naturalismo nesse sentido é, na verdade, irracional e, portanto, incompatível com uma visão científica de mundo. Formulado inicialmente em 1993, o argumento passou por pequenas reformulações desde então. Apresento aqui a versão publicada em 2011, em seu livro mais recente: *Where the Conflict really Lies – Science, Religion and Naturalism*. Ele o chama de argumento evolutivo contra o naturalismo, pois é da conjugação entre naturalismo e a teoria da evolução biológica por seleção natural que surge a dificuldade.

Não há nada de errado com a teoria evolutiva como explicação científica da variedade das espécies, do modo como estas se relacionam e de vários

²⁶ “The universe is all that is, all there ever was and all there ever will be”. Apud HAUGHT, John. *Is Nature Enough? – Meaning and Truth in the Age of Science*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, p. 4.

²⁷ “I cannot admit any method of arriving at truth except that of science...” RUSSELL, Bertrand. *Religion and Science*. Oxford: OUP, 1935, p. 189.

outros aspectos dos fenômenos biológicos. O problema aparece quando se acrescenta a ela o adendo naturalista segundo o qual não há nenhuma realidade além da natureza tal como descrita pela ciência e que, por exemplo, a história natural se desenvolve necessariamente de modo não guiado e sem propósito. Como vimos acima, esse é um acréscimo metafísico, pois a ciência não tem como tratar desse assunto nos limites do seu método.

Com isso, a primeira premissa do argumento de Plantinga avalia a probabilidade de que o aparato cognitivo humano seja confiável em nos prover crenças verdadeiras e bem fundamentadas, ou seja, em dar a nós seres humanos o que se pode chamar “conhecimento”. No caso cristão, a probabilidade do aparato cognitivo humano levar ao conhecimento é alta, pois este é entendido como sendo resultado da criação divina, por meio do processo evolutivo, e à imagem de Deus. Imperfeições desse processo e outros fatores podem causar disfunções nesse aparato, mas isso não impede o cristão de conferir uma probabilidade significativa à confiabilidade do aparato cognitivo em prover conhecimento.

No caso naturalista, Plantinga avalia que não se pode dar um valor alto a essa probabilidade, pois aqui o aparato cognitivo é resultado apenas de seleção natural que envolve luta pela sobrevivência e reprodução. Uma vez que isso tem pouco ou nada a ver com verdade e justificação – sobrevivência e reprodução podem se dar em bases falsas ou apenas acidentalmente verdadeiras, ou seja, sem relação com conhecimento –, a probabilidade do aparato cognitivo ser confiável em nos prover conhecimento é baixa, considerando-se apenas o naturalismo e a teoria da evolução.

Dessa primeira premissa fundamental decorre que, se o naturalismo for correto, então não temos razão para confiar em nenhuma das crenças que resultam de nosso aparato cognitivo. Sendo assim, não temos razão para crer no próprio naturalismo e muito menos na teoria da evolução biológica por seleção natural ou qualquer outra teoria científica. Em outros termos, pelo argumento acima, o naturalismo não é apenas irracional por ser teoricamente autodestrutivo, ele é incompatível com a ciência e por isso não pode ser a visão científica do mundo²⁸.

Para Plantinga, além de não haver incompatibilidade entre o conhecimento científico e o cristianismo, este é muito mais receptivo e incentivador da atividade de conhecimento do mundo e das realidades formais que o naturalismo. Assim, segundo Plantinga, o teísmo (a tese de que além da natureza há um Deus pessoal que intervém no mundo, tal como postulam judaísmo, cristianismo e islamismo) concorda muito mais com uma visão científica de mundo que o naturalismo.

²⁸ A ideia básica do argumento está em PLANTINGA, Alvin. *Where the Conflict Really Lies – Science, Religion and Naturalism*. Oxford: OUP, 2011, p. 314.

Assim, algumas das mais recentes pesquisas em filosofia analítica da religião têm apontado para o fato de que, a relação entre ciências naturais modernas e religião (especialmente a cristã, mas não apenas ela) está para além do conflito, ou seja, que não há a incompatibilidade inconciliável entre as duas como parecia ser a visão predominante no tempo de Russell e, talvez, ainda hoje. Além disso, argumentos como os de Plantinga contra o naturalismo ontológico têm mostrado que irracional seria antes a tese que nega a existência de qualquer realidade para além da natureza – a principal fonte de crítica da fé religiosa como capaz de se sustentar racionalmente.

6. Considerações Finais

O argumento evolucionário de Plantinga contra o naturalismo científico é apenas um dos vários que têm sido formulados contra essa concepção tão importante e difundida no meio acadêmico-científico atual²⁹. Ele se junta a outros desenvolvimentos recentes da filosofia analítica da religião, formando um panorama de debate bastante rico de argumentos e temas, que permitem colocar em patamar bem diferente as preocupações de Russell em seu texto de 1927 e, conseqüentemente, o problema da relação entre fé e razão na discussão filosófica atual.

Vimos acima que o problema da razão e fé no debate hodierno em filosofia analítica da religião segue múltiplas vertentes. Por um lado, há os que tentam “dissolver” o problema, como Malcolm, Phillips e McKaughan, mostrando que não há porque assumir como condição necessária para a fé em Deus uma fundamentação da crença na existência de Deus como realidade independente. Por outro lado, vimos tentativas bastante sofisticadas e consistentes – embora não conclusivas, por não se tratarem de argumentos dedutivos, mas sim probabilísticos – de justificação inferencial da crença na existência de Deus, buscando responder os desafios de Russell, entre outros. Além disso, vimos a crítica epistemológica do evidencialismo fundacionalista por ser restritivo demais e a tese de que, mostrando-se falsa essa posição, é racionalmente justificado aceitar como básica a crença em Deus, bastando ao crente responder os desafios teóricos que porventura venham a ser formulados. Por fim, foi apresentada uma versão da crítica ao naturalismo cientificista ou ontológico, a principal fonte de desafios teóricos à racionalidade da crença em Deus na filosofia contemporânea. Segundo essa crítica ao naturalismo, não só as objeções

²⁹ Outros exemplos podem ser encontrados em REA, Michael. *World without Design – The Ontological Consequences of Naturalism*. Oxford: Clarendon Press, 2002; e REPPERT, Victor. C. S. Lewis's *Dangerous Idea – In Defense of the Argument from Reason*. Downers Grove, IL: IVP Academic, 2003.

ao naturalismo podem ser respondidas, mas há boas razões para pensar que este é que é irracional e anticientífico.

Embora boa parte do que vem sendo feito nessa abordagem da filosofia da religião seja favorável ao teísmo, isso está longe de ser uma unanimidade. Ateísmo, agnosticismo e uma visão pluralista de religiosidade também são defendidos com os recursos de que lança mão a filosofia analítica da religião moderna³⁰. O que a caracteriza não é uma defesa da crença em Deus, mas sim um determinado modo de pensar problemas suscitados pelas crenças e práticas religiosas. A ênfase é nos problemas mesmos e menos na história do pensamento na qual esses problemas se inserem ou no conjunto do pensamento dos autores envolvidos. Trata-se apenas de uma ênfase, porém, pois esses dois últimos elementos não estão de todo ausentes nessa abordagem.

Enfim, Bertrand Russell tinha todo o direito de não ser cristão e eram interessantes seus argumentos na época em que os apresentou. Alguns dos recentes desenvolvimentos da filosofia analítica da religião vão no sentido de que, provavelmente, ele teria de aperfeiçoar seus argumentos ou talvez mudar de ideia. Já não é mais tão claro que a crença religiosa seja irracional como poderia parecer aos filósofos à época, para dizer o mínimo. O importante é notar que, no tipo de filosofia que Russell ajudou a fundar e que posteriormente se voltou para questões de religião, o debate continua vivo e o problema da relação entre racionalidade e fé, longe de resolvido.

Endereço do Autor:

UnB Colina – BL. E – Ap. 201
Campus Universitário Darcy Ribeiro
Asa Norte
70904-105 Brasília – DF
e-mail: agnaldocp@unb.br

³⁰ Um exemplo importante é MARTIN, Michael. *Atheism – A Philosophical Justification*. Philadelphia: Temple University Press, 1990.