

---

# Abrantes, o Naturalismo e o Teísmo

[Abrantes, Naturalism and Theism]

Agnaldo Portugal\*

**Resumo:** Este artigo pretende apresentar e discutir as principais teses de Paulo Abrantes acerca do naturalismo, um dos temas que ele mais desenvolveu em sua trajetória acadêmica. Percorrendo a maior parte de seus textos mais importantes sobre o assunto, o texto se debruça sobre a exposição que Abrantes faz sobre o naturalismo na epistemologia e filosofia da ciência, de um lado, e na filosofia da mente e metafísica, por outro lado. Seu trabalho mostra a grande diversidade de abordagens encontradas sob o título de "naturalista" nessas áreas da pesquisa filosófica. Abrantes aponta para uma distinção básica entre naturalismo metafísico e naturalismo metodológico. Embora aponte para a possibilidade de um naturalismo metodologicamente neutro, ele parece estar mais inclinado a admitir que mesmo o naturalismo metodológico tem de assumir compromissos ontológicos. Em vista do contraste com a metafísica teísta, que ajuda a entender melhor o que unifica os diferentes tipos de naturalismo, o artigo avalia os argumentos em favor do naturalismo metafísico mínimo admitido por Abrantes e propõe que, tanto para se entender o naturalismo em filosofia quanto em ciências naturais, a versão metodológica neutra é a mais recomendada.

**Palavras-chave:** Paulo Abrantes; naturalismo; teísmo; filosofia da mente; epistemologia.

**Abstract:** This article intends to expound and discuss Paulo Abrantes' main theses about naturalism, one of the subjects he has dealt with most extensively in his academic career. Taking into account his most important works on the matter, this text analyses Abrantes' exposition of naturalism in epistemology and philosophy of science, as well as in philosophy of mind and metaphysics. He shows the great diversity of proposals under the label of "naturalist" in those areas of philosophical enquiry. Abrantes points out to a basic distinction between metaphysical and methodological naturalism. Although he indicates the possibility of a methodologically neutral naturalism, he seems to be more inclined to admit that even the methodological version of it has to assume some ontological commitments. In view of the contrast with theistic metaphysics, which helps to understand better what unifies the different varieties of naturalism, the article evaluates the arguments in favor of the minimal ontological naturalism admitted by Abrantes. As a result, it proposes that, in order to better understand naturalism both in philosophy and in natural sciences, the neutral methodological version is the most recommended.

**Keywords:** Paulo Abrantes; naturalism; theism; philosophy of mind; epistemology.

---

\*Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB). E-mail: agnaldocp@unb.br

## Introdução

Um dos temas mais constantes da contribuição filosófica de Paulo Abrantes ao longo de sua carreira acadêmica foi o naturalismo. Sua proposta foi antes de tudo esclarecer os diversos sentidos que esse conceito tem no debate atual em epistemologia, filosofia da ciência, filosofia da mente e metafísica. Apesar do caráter predominantemente expositivo e classificatório de sua abordagem, é possível discernir com relativa clareza suas próprias posições e argumentos acerca desse tema, decorrentes do esforço de toda uma vida de pesquisa voltada para aproximar a reflexão filosófica da investigação em ciências naturais. Neste artigo, pretendo apresentar aquelas que me parecem ser as principais teses de Abrantes acerca do naturalismo, percorrendo seus textos mais importantes sobre o assunto e dividindo aquelas ideias em dois grupos: o naturalismo como tese em filosofia da mente e metafísica, e o naturalismo como método em epistemologia e filosofia da ciência.

A essa apresentação se segue uma avaliação dessas ideias em vista de uma tese metafísica que não é especificamente objeto de discussão obra de Abrantes, mas que não está de todo ausente: o teísmo. Trata-se de uma das teorias metafísicas mais duradouras da história da filosofia ocidental

e certamente uma das mais presentes na concepção das pessoas alheias ao meio filosófico profissional, embora aparentemente pouco popular nos ambientes acadêmicos atuais. Segundo o teísmo, a natureza é resultado da criação de um Deus pessoal incorpóreo que é onipotente, onisciente, onipresente, eterno e infinitamente bom. A realidade física, segundo o teísmo, é mantida pela ação de Deus, sendo ela, portanto, dependente deste que seria a realidade primeira.

Veremos que são diferentes as possibilidades de compatibilização com o teísmo se considerarmos a versão metafísica e a metodológica do naturalismo. O texto pretende avaliar essas possibilidades de compatibilização levando em conta não apenas a filosofia da ciência e a filosofia da mente, mas também a filosofia da religião e, especialmente, a história da ciência, outra área na qual Abrantes deu uma valiosa contribuição intelectual.

## Abrantes e os Naturalismos

Em “Naturalizando a Epistemologia” (1994), Abrantes pretende descrever as diferentes propostas dentro da abordagem naturalista em epistemologia e filosofia da ciência. O modo pelo qual isso é feito é principalmente pelo con-

traste entre o naturalismo e a “filosofia ortodoxa” nessas duas áreas, ou seja, aquela que pensa a filosofia como uma atividade eminentemente a priori. Apesar da diversidade de propostas, o naturalismo em epistemologia pode ser caracterizado como a tese de que essa área da filosofia “está comprometida de modo necessário e inexpurgável com questões empíricas”. As teses epistemológicas também devem se submeter aos mesmos limites do método científico, distinguindo-se da ciência apenas por seu grau de generalidade e abstração (Abrantes, 1994, p. 171). Para o naturalismo epistemológico, questões sobre como devemos conhecer e como de fato conhecemos não são independentes e separadas, mas fortemente conectadas. No jargão de filosofia da ciência, pode ser dito que o naturalismo não distingue questões do contexto de justificação das questões do contexto de descoberta.

Outro ponto de unidade no naturalismo epistemológico é o resgate do projeto clássico de aperfeiçoamento da cognição humana, mas que abandona o fundacionismo infalibilista de Descartes e Locke. O conhecimento é visto como falível, podendo se modificar à medida que muda o saber científico (Abrantes, 1994, p. 174). Por outro lado, o naturalismo dá menos ênfase ou se desinteressa

por completo pelos ataques céticos à possibilidade de conhecimento. Em vista do sucesso das ciências naturais, faz mais sentido se perguntar quais são suas características e como seus resultados podem ajudar a melhorar ainda mais nossa capacidade de compreensão do mundo: “o progresso do programa naturalista está essencialmente ligado ao progresso científico: para o naturalismo, a Epistemologia e as Ciências participam, na verdade, de um único programa” (Abrantes, 1994, p. 210).

Segundo Abrantes, a epistemologia naturalista se vale de diferentes estratégias, envolvendo métodos diferentes utilizados pelas ciências. Basicamente haveria abordagens tais como as dos estudos de neurociência e as analogias com a inteligência artificial acerca da relação entre hardware e software, chamadas de *bottom-up*. Por outro lado, há também aquelas que se valem de modelos e idealizações, frequentemente encontradas na Física e na Química, denominadas *top-down* pelos naturalistas. “Bottom” e “top” parecem ser definidos em termos materialistas: o que é material (o cérebro, o *hardware*) é *bottom* (embaixo, no fundamento), e o que é construção teórica é *top* (no alto). Abrantes expressa uma preferência pluralista dentro do campo naturalista ao considerar que “a Epistemolo-

gia e a Filosofia da Ciência ganharão certamente, para além de qualquer ortodoxia, em considerar as abordagens *top-down* e *bottom-up* como complementares, e não como antagônicas” (Abrantes, 1994, p. 196).

Pouco menos de dez anos depois, Abrantes publica com Hilan Bensusan um texto que revela bem mais de suas ideias próprias, uma vez que já pressupõe a exposição anterior dos tipos de naturalismo<sup>1</sup>. Em “Conhecimento, ciência e natureza: cartas sobre o naturalismo” (doravante referido como *Cartas*), os dois professores da Universidade de Brasília debatem sobre o naturalismo epistemológico e em filosofia da ciência. No entanto, como ficará claro na exposição a seguir, a discussão acaba inevitavelmente tocando também em temas metafísicos. Dado o foco deste artigo, vou me concentrar nas teses apresentadas por Abrantes.

Logo na Missiva P1 Abrantes conecta naturalismo epistemológico e ontológico. Embora admita que talvez seja um equívoco pensar que o naturalista deva ter compromissos ontológicos particulares, ele afirma:

*De minha parte, eu tendo a concordar com Kornblith e sustentar que o naturalista*

*tem compromissos ontológicos, desde que sejam compatíveis com as melhores teorias científicas contemporâneas ou mesmo derivados. Eu considero, por exemplo, que é inescapável, para um homem contemporâneo (ocidental, educado, etc.) admitir elementos de uma imagem de natureza apoiada no conhecimento científico disponível. Um deles é que as mentes surgiram a partir de processos puramente físicos. Colocando em outros termos, as mentes são, na história do universo, coisas bastante tardias (como a vida, por sinal). (Abrantes & Bensusan, 2003, p. 293)*

Em notas na mesma página, Abrantes admite que o naturalismo é cientificista em alguma medida e que a tese sobre o caráter tardio das mentes pressupõe um tipo forte de realismo científico. Em outras palavras, o naturalismo ontológico que é pano de fundo do naturalismo epistemológico toma as ciências empíricas como exprimindo uma forma de conhecimento mais bem justificada acerca da realidade. É interessante também a menção ao “homem contemporâneo” como aquele que fun-

<sup>1</sup> Feita também em Abrantes 1998.

damenta sua visão de mundo na ciência.

Dessas ideias acima, Abrantes conclui que, uma vez que as mentes são um produto tardio na natureza, o espaço de razões – o contexto no qual as ideias são justificadas – teve também um surgimento tardio. Contar a história desse surgimento, bem como de sua articulação com o espaço de leis e causas, segundo ele, “não pode pressupor a existência de um espaço de razões antes que este tenha surgido (embora qualquer história que contemos deverá ser racionalmente legitimada – afinal, as hipóteses e teorias científicas são expressões de um conjunto de crenças justificadas e, esperamos, verdadeiras).” (Abrantes & Bensusan, 2003, p. 293). O que está entre parêntesis na última citação mostra o quanto são problemáticas as noções de justificação e racionalidade em uma concepção naturalista. Uma coisa é a realidade física a partir da qual surgiram seres racionais, outra é a racionalidade que se exige na justificação de teorias acerca dessa realidade física e sua história – é esse o “espaço de razões” que Bensusan reivindica como necessário para a discussão filosófica e que o naturalismo não tem como fundamentar nas leis naturais. Afinal, as teorias – científicas ou filosóficas – não são parte da realidade física, assim como o

naturalismo não é parte do conjunto das teses científicas. Veremos que essa é uma crítica que será feita também por filósofos teístas em suas análises acerca do naturalismo.

Abrantes considera quimérico um projeto que tente falar de uma segunda natureza, que incluísse um espaço de razões ao lado de um espaço de leis naturais, tal como propõe John McDowell. Pergunta ele a esse respeito: “Que recursos especiais disporia a filosofia, quais as suas credenciais para pretender, ainda hoje, articular uma concepção de natureza ignorando ou colocando de lado os métodos e os conhecimentos científicos aceitos (a respeito da natureza, do homem e da sociedade)?” (Abrantes & Bensusan, 2003, p. 304). E defende que os métodos da filosofia não são essencialmente distintos dos das ciências, mas sim contínuos. Ou seja, recursos como análise de conceitos e argumentos, explicitação de pressupostos e consequências, e imaginação especulativa não são especificamente filosóficos, pois também são utilizados por cientistas.

Segundo Abrantes,

*Uma história da “emergência” de um espaço de razões só satisfará ao naturalista se ela estabelecer uma gradação contínua – sem in-*

*troduzir saltos ou apelos sobrenaturalistas (o que Dennett chamou de skyhooks) – entre as propriedades típicas da linguagem e do espaço de razões (e seu enraizamento nos processos e propriedades mentais) e propriedades mais “primitivas” (no sentido evolucionista), cada vez mais próximas das propriedades e processos fundamentais (físicos, computacionais, etc.) (Abrantes & Bensusan, 2003, p. 314)*

O que se observa aqui é a tese de que a epistemologia deve adotar um procedimento parecido com o das ciências naturais ou das ciências da computação na sua tentativa de explicar o conhecimento. A menção negativa ao sobrenaturalismo e a ideia de uma gradação contínua a partir de propriedades mínimas ou primitivas do ponto de vista físico fazem parte de um mesmo argumento em favor do naturalismo ontológico.

Para Abrantes, a discussão nas *Cartas* acabou se orientando demais para questões de ontologia, pois foi esse o viés dado ao debate inicialmente por Bensusan. Abrantes entende, porém, que não se deve limitar a discussão do programa naturalista a questões de ontologia, pois há naturalistas que se limitam a defender posições em

metodologia. Em todo caso, segundo ele, a ontologia naturalista depende da imagem de natureza formulada pelas ciências naturais e a tese naturalista é que

*É a investigação científica que nos leva a modificar nossas imagens de natureza, os filósofos tendo pouco ou nada a contribuir nesse sentido, sobretudo aqueles que se mantêm isolados do trabalho científico e que acreditam possuir métodos próprios e distintos dos métodos utilizados nas ciências, arvorando-se a ditar algo a priori a respeito do que deve ser a natureza (Abrantes & Bensusan, 2003, p. 327).*

Ou seja, embora as técnicas de abordagem da filosofia e das ciências empíricas sejam comuns ou ao menos contínuas, estas últimas devem ter prioridade na constituição de nossa “imagem de natureza”, um conceito importante na filosofia da ciência de Abrantes, especialmente ao tratar da história das ciências naturais e que exploraremos mais adiante.

Apesar de voltar ao tom mais expositivo que o argumentativo o observado nas *Cartas*, Abrantes apresenta vários elementos novos de sua defesa do naturalismo em

epistemologia no texto “El programa de una epistemología evolucionista”, publicado em espanhol, fruto de trabalho com o filósofo colombiano Alejandro Rosas, um de seus vários colaboradores internacionais. Aqui Abrantes apresenta um das propostas naturalistas mais importantes em teoria do conhecimento: o programa evolucionista. A proposta desse programa é usar a abordagem do darwinismo em Biologia como modelo para a explicação filosófica do conhecimento. Segundo ele, uma das características mais marcantes dessa abordagem é não se apelar para nenhum tipo de providencialismo, ou seja, não se fazer nenhum recurso a uma “intervenção milagrosa de uma inteligência desenhadora” (Abrantes, 2007, p. 121-2).

Além disso, a epistemologia evolucionista pretende seguir o darwinismo ao evitar cometer petição de princípio, que consiste em assumir aquilo que se pretende explicar. Segundo Abrantes, uma variante dessa falácia seria pressupor na explicação um sistema com igual ou maior complexidade adaptativa que o que vai ser explicado. Outra variante seria a de invocar algum conhecimento prévio cuja origem não seja elucidada para explicar as adaptações biológicas (Abrantes, 2007, p. 126). Esse argumento em favor dessa abordagem epistemológica é ilustrado com o exemplo

da Psicologia Cognitiva, na qual o padrão explicativo darwinista se traduz na ideia, entre outras, de que a aprendizagem é um processo no qual os padrões de comportamento exibidos por um indivíduo se tornam gradualmente mais adaptados às condições de seu meio. A noção de gradação é fundamental, como já vimos anteriormente. Com base nessa ideia, temos a explicação de Dennett da aprendizagem como a interação de dois processos independentes: gerar e testar. Essa geração, “para não se cair em petição de princípio”, segundo Abrantes, deve atuar de modo “arbitrário”, “fortuito”, “aleatório”, sem conhecimento prévio, injustificado, não intencional. A ideia é que cheguemos a geradores que são meros autômatos, o que denotaria uma simplicidade ontológica suficiente que justifique tomar a tese como ponto de partida sem petição de princípio. O que esses geradores produzem é posto à prova por um processo separado de geração (Abrantes, 2007, p. 130).

O argumento da simplicidade ontológica em favor do naturalismo fora apresentando antes por Abrantes nas *Cartas* em resposta a Bensusan: “A minha posição é que ampliar a ontologia, como pretendem McDowell, Sellars e você, deve ser um último recurso. A simplicidade ontológica parece-me



um valor fundamental e rendeu frutos no passado” (Abrantes & Bensusan, 2003, p. 313). Temos aqui, mais uma vez, a importância de determinado critério na história da ciência como argumento para sua adoção em metafísica. Quanto menos entidades forem postuladas, melhor: é a preferência pelas “paisagens desérticas”, famosamente expressa por Quine (1948), outro importante autor naturalista.

A epistemologia darwinista ou seletcionista tem como dois principais concorrentes o que Abrantes chama de explicações “providencialistas” e “instrucionistas”. O exemplo de explicação providencialista não é o teísmo e a doutrina da *imago Dei* (a ideia de que os seres humanos foram criados à imagem de Deus e, por isso, têm a possibilidade de conhecer), mas a teoria platônica da anamêse, descrita no *Mênon*. Segundo ele, “En el providencialismo, simplemente se postula que el agente (o sistema cognitivo) tiene conocimiento, que tiene creencias que son verdaderas y que son justificadas”<sup>2</sup> (Abrantes, 2007, p. 136). O instrucionismo, por sua vez, é criticado por assumir a confiabilidade dos órgãos dos

sentidos e a validade das informações que eles transmitem, mas não explicam por que há essas propriedades. Diferentemente desses dois, porém, o seletcionismo não pressupõe o que tem de ser explicado, nem toma o conhecimento como algo gerado de fora para dentro em um único processo. O seletcionismo propõe dois processos: o agente emite variações cognitivas e o meio ambiente as seleciona. Assim, teorias seriam adaptadas ao serem selecionadas pelo ambiente e por “adaptadas” quer dizer algo como “confirmadas” e “verdadeiras” (Abrantes, 2007, p. 139). Embora esse não seja o sentido comum de “verdade”, é o comumente adotado pelas epistemologias seletcionistas, dada a centralidade desse conceito no darwinismo e a simplicidade de se evitarem discussões metafísicas sobre o que é essencial à realidade e que corresponderia à verdade. Em nota de rodapé nesta mesma página, Abrantes esclarece que uma variante é “cega” no sentido de que, quando é emitida, nada garante que seja adaptativa para o sistema, pois não há uma intenção que a guie. E também admite que adaptação não ga-

<sup>2</sup> É difícil entender por que essa crítica se aplicaria à teoria platônica da reminiscência. Esta não postula que o agente tenha conhecimento, mas que ele pode tê-lo se lembrar-se da verdade com a qual um dia já teve contato. Dentro dessa teoria, posso perfeitamente ter crenças falsas frequentemente por minha incapacidade de me recordar da verdade a que minha alma um dia já teve acesso quando ainda não estava ligada a um corpo. Assim, posso ser altamente desprovido de conhecimento dentro dessa teoria. Mas ela explica como passamos dessa ignorância para o conhecimento – se seguirmos um método eficiente de recordação, que nos livre da ignorância gerada pela deficiência da percepção sensorial – e não se trata de algo que esteja fora do alcance do indivíduo.



rante a verdade. (Abrantes, 2007, p. 139, n. 27) E como toda adaptação é relativa a um ambiente em um determinado tempo, todo conhecimento será considerado falível pela abordagem selecionista.

Um dos exemplos de abordagem selecionista em epistemologia é a de Daniel Dennett, um autor particularmente influente nas ideias de Abrantes em epistemologia e filosofia da mente. Desta vez, Dennett defende essa epistemologia por usar um conceito *bottom-up* ao invés de *top-down*. Isso porque as abordagens *top-down* falam de “ganchos pendurados no céu” (*skyhooks*) que influem no processo de seleção natural, mas que não se sabe de onde vêm. Dennett se ocupa principalmente da seleção de teorias, mas é possível distinguir outro programa na epistemologia evolucionista além deste, ou seja, o que fala de seleção dos mecanismos ou aparatos cognitivos. Nessa linha talvez mais próxima dos estudos darwinistas originais, a questão não é sobre o que permite considerar uma teoria verdadeira, mas acerca dos meios pelos quais são geradas essas crenças e o que nos permitiria confiar nelas: porque os aparatos correspondentes foram selecionados pelo meio ambiente (Abrantes, 2007, p. 154)

Abrantes aponta como uma crítica feita ao programa evolucionista em epistemologia a tese de

que o caráter local de toda adaptação parece implicar uma posição não realista em epistemologia. Dessa maneira fica comprometida a ideia de verdade ou mesmo de sua aproximação, que foi tão cultivada na história da epistemologia. (Abrantes, 2007, p. 171). Isso pode ser uma razão para rejeitar um programa ou para modificar intuições arraigadas, promovendo uma mudança nos próprios objetivos da teoria do conhecimento. Para ele, esses problemas do programa podem indicar um sinal de vitalidade, ao invés de um defeito incontornável.

Como vimos, o tema do naturalismo em epistemologia acabou trazendo questões metafísicas ligadas a uma concepção de mundo que se pretende derivada do conhecimento científico. Essa mesma vinculação se manifesta nos textos de Abrantes acerca da abordagem naturalista em filosofia da mente. Isso certamente não é de se estranhar, uma vez que a discussão sobre a natureza da mente é uma das principais áreas da ontologia atualmente. Abrantes se dedicou intensamente à pesquisa nesse tema, sendo também um dos principais divulgadores no Brasil dos debates mais importantes nessa área.

Por conta desse trabalho de divulgação e esclarecimento, ele publica “Naturalismo em filosofia da mente” em 2004. Para variar, há várias posições diferentes que

se identificam como naturalistas nesse campo. De um lado, há as concepções fisicalistas, que Abrantes distingue entre redutivas e não redutivas. Ambas rejeitam o dualismo de substância de tipo cartesiano (e isso seria devido às “evidências empíricas de que não há covariância entre o mental e o físico”) e defendem uma dependência do mental em relação ao físico. Além disso, como outro argumento em seu favor, o fisicalismo defende o fechamento causal do mundo, ou seja, que eventos físicos são causados apenas por eventos físicos, uma vez que esse é um princípio básico do método científico. Isso implica rejeitar a noção de “causação descendente” do mental em relação ao físico e a existência de seres mentais sem um substrato físico.

Por outro lado, o fisicalismo não redutivo afirma a dependência do mental em relação ao físico sem que isso implique uma redução do primeiro ao segundo. Essa versão não redutiva se apresenta em várias formas, como as de Searle (1997) e Davidson (1991). Uma das formas de fisicalismo não redutivo é a que afirma uma relação de superveniência entre mente e corpo, ou seja, de que um evento mental sempre acompanha ou sobrevém a um evento físico, preservando o físico como substância única e considerando o men-

tal como propriedade. Para Abrantes, além de não ser uma posição unívoca, o fisicalismo não redutivo tem grandes dificuldades para se afirmar como uma posição naturalista consistente em filosofia da mente (Abrantes, 2004a, p. 20).

Mais complicado ainda é o dualismo de David Chalmers, que rejeita o fisicalismo, mas ainda se pretende naturalista porque se pretende compatível com o quadro traçado pela ciência contemporânea e sem invocar as “forças obscurantismo”. Abrantes observa que há uma ampliação do conceito de natureza nessa proposta e uma consequente ambiguidade na noção de naturalismo. Além disso, normalmente os que adotam posições contrárias ao fisicalismo acabam também adotando métodos diferentes dos científicos em filosofia da mente. Em outras palavras, a oposição ao naturalismo ontológico é também uma oposição ao naturalismo metodológico nessa área da filosofia (Abrantes, 2004a, p. 28). Abrantes critica também teses antinaturalistas como a de McGinn (1999), segundo as quais há limites não acessíveis à nossa compreensão da relação entre mente e corpo. Para ele, não há como saber se esses limites são insuperáveis ou se são dificuldades que exigem mais esforço de investigação ou mudanças conceituais radicais: “Posições misteristas (...) parecem-me obs-

curantistas, por nos fazerem parar prematuramente, se é que algum pressuposto epistemológico ou ontológico deva nos fazer parar...” (Abrantes, 2004a, p. 31).

No mesmo ano de “Naturalismo em filosofia da mente”, Abrantes publicava o texto “Metafísica e ciência: o caso da filosofia da mente” (2004b), que contém várias ideias do anterior, mas parece dar mais ênfase ao naturalismo metodológico, ao invés do ontológico, apesar do texto se propor a tratar especificamente da relação entre metafísica e ciência. Antes de entrar propriamente no caso da filosofia da mente, o trabalho faz um breve histórico do modo como aquilo que era tido como metafísica era rejeitado por correntes filosóficas que viam as ciências empíricas com um papel central na construção de nossa compreensão da realidade. No início do século XX, era o empirismo lógico que defendia essa posição. Contra os empiristas lógicos, Popper defendeu um papel positivo para as crenças metafísicas na história da ciência. Abrantes concorda com essa tese e afirma:

*A história da ciência fornece, de fato, evidências de que, em qualquer período, os cientistas admitiram, consciente ou inconscientemente, explícita ou implicitamente, determinadas*

*“imagens de natureza” que não podiam ser submetidas diretamente ao crivo da experiência. Tais “imagens” – que eventualmente são sugeridas pela Metafísica filosófica ou originam-se de outras fontes – funcionam como ontologias, em geral assistemáticas e tácitas, fixando os constituintes que são considerados últimos ou essenciais da realidade, suas modalidades de interação, bem como os processos fundamentais dos quais participam. Essas imagens de natureza fornecem a matéria prima para modelos e metáforas, que são geratizes e elementos constitutivos das teorias científicas. As imagens de natureza influenciam, por outro lado, as decisões a respeito da aceitabilidade de explicações e o desenvolvimento de métodos considerados adequados à investigação, restringindo e orientando a atividade científica (Abrantes, 2004b, p. 216)*

Trata-se de uma ideia tão importante em sua concepção acerca do assunto, que ela aparece, com termos bastante parecidos em obras publicadas por volta de uma década depois (Abrantes 2013, p. 130 e Abrantes 2014, p. 9) e que

já estava também presente na primeira edição de *Imagens de Natureza, Imagens de Ciência* (2014), publicada em 1988. Trata-se de um rico intercâmbio entre a atividade científica e vários outros modos de gerar concepções sobre o mundo e o próprio conhecimento (as “imagens”), que influenciam e são influenciadas pelos resultados da pesquisa científica. É nesse debate que pode ser inserida a proposta naturalista para a epistemologia que, como já vimos, rejeita o status a priori tradicionalmente dado a essa disciplina, advogando uma continuidade entre a epistemologia e as ciências naturais.

Mas no programa metodológico naturalista há também quem proponha uma naturalização da metafísica. O já mencionado H. Kornblith, por exemplo, propõe uma metafísica naturalista que tem como tarefa extrair da ciência contemporânea implicações metafísicas de modo que não deixe espaço para outras vias de elaboração dessas concepções gerais acerca do mundo. Apesar dessa proposta dentro do naturalismo, Abrantes conclui em outro sentido: “Pode-se sustentar, entretanto, que o naturalismo é ontologicamente neutro, comprometendo-se somente com uma particular metodologia, a das

Ciências. Ou seja, o naturalismo pressuporia, nessa leitura, um monismo metodológico e não um monismo ontológico (como o fisicalismo)” (Abrantes, 2004b, p. 221).

O monismo metodológico é uma tese bem mais modesta que o ontológico, mas ele ainda traz para a filosofia da mente a questão de saber se haveria espaço para uma pesquisa nessa área da metafísica contemporânea que seja relativamente independente das ciências naturais e, em vista disso, como ficaria a interação entre metafísica e ciência nesse campo da filosofia. De um lado, no âmbito naturalista, há os que propõem um reducionismo do mental ao físico – tese que já vimos sob o título de “reducionismo fisicalista”. Os pressupostos dessa tese são aceitáveis para a maioria dos naturalistas: 1) não há propriedades mentais a não ser como instâncias de propriedades físicas; 2) o mundo físico é causalmente fechado; 3) um estado físico não pode ser causado por mais de um tipo de estado (físico e mental, por exemplo), além da tese de que só existe o que tem poder causal. O reducionismo fisicalista tem, porém, consequências drásticas: além de implicações sérias para a epistemologia e a ética, não haveria bases para a Psicologia

<sup>3</sup> Na introdução que fez à tradução do famoso artigo de Thomas Nagel (What’s like to be a bat?), Abrantes (2005) aponta outros limites do reducionismo fisicalista em filosofia da mente, especialmente a dificuldade de se explicar

como ciência teórica, dada a rejeição de causalção mental<sup>3</sup> (Abrantes, 2004b, p. 225).

Por outro lado, a metafísica naturalista se vê como continuidade do trabalho científico, apenas com um grau mais elevado de abstração. Um problema para essa metafísica é a diversidade de compreensão entre os metafísicos naturalistas acerca de quais são os objetos da especulação metafísica em vista da pesquisa científica. Segundo Abrantes, isso mostra uma relativa autonomia dessa metafísica em relação às ciências naturais, mas não a ponto de usar “as velhas categorias aristotélicas ou tomistas!” (Abrantes, 2004b, p. 227). Essa afirmação remete a uma nota na qual Abrantes esclarece sua rejeição a esse tipo de trabalho. Ao comentar a tese (Artigas & Sanguineti, 1984) de que a filosofia da natureza se distingue das ciências experimentais porque estas falam das causas próximas dos eventos naturais, enquanto a filosofia trata das causas primeiras, Abrantes pergunta: “O que este autor não aborda é a questão da legitimidade dessa última investigação: de que métodos a ‘Filosofia da Natureza’ lançaria mão para descobrir (ou postular) tais ‘causas primeiras’?” (Abrantes, 2004b, p. 239).

A pergunta sobre a legitimidade

ou mesmo a existência de métodos filosóficos independentes dos científicos já havia sido feita em outros textos de Abrantes, tal a importância dessa tese para o naturalismo. Conforme já vimos, o naturalismo metodológico entende haver uma continuidade entre a filosofia e as ciências naturais em termos de métodos empregados, pois métodos especulativos ocorrem também nas ciências empíricas e métodos empíricos podem ser usados na pesquisa filosófica. Por outro lado, ele parece reconhecer que, apesar da possibilidade de converter teses metafísicas em regras metodológicas, isso não elimina a necessidade de adotar compromissos metafísicos por parte dos filósofos naturalistas (Abrantes, 2004b, p. 231). Um exemplo particularmente importante da história da ciência mostra a vinculação forte entre metodologia e conhecimento substantivo: o surgimento da nova imagem mecanicista de natureza, que se consolidou a partir do século XVII. Ao eliminar as causas finais e a distinção entre causa interna e externa, o mecanicismo foi um requisito para a importância dada à experimentação no novo método científico (Abrantes, 2013, p. 138).

A referência à história da ciência é muito importante nas ideias

a consciência considerando-se as restrições da metafísica fisicalista.

de Abrantes acerca do naturalismo metodológico e seus pressupostos ontológicos. Ela terá um papel importante na análise que será feita a seguir, levando-se em conta não apenas a bibliografia em filosofia da mente, epistemologia e filosofia da mente, mas também algo de um tema que não se fez claramente presente em seu trabalho, mas que o rondou de algum modo: a filosofia da religião.

### **Naturalismo, ciências naturais e teísmo**

Em vista do exposto acima, podemos resumir do seguinte modo as teses acerca do naturalismo expostas por Abrantes:

1. A filosofia atual deve levar em conta em suas teorias conhecimentos empíricos das ciências;
2. A filosofia não dispõe de métodos especiais, que se distingam essencialmente dos científicos;
3. Os filósofos podem contribuir pouco ou nada com nossas imagens de natureza;
4. A aplicação de um método tipicamente científico como o de Darwin na Biologia pode ser trazida para a epistemologia e a metafísica;
5. Além disso, o naturalismo epistemológico darwinista vai rejeitar explicações de tipo

providencialista, pois estas cometem petição de princípio e complexificam a ontologia, o que é algo a ser evitado, como mostram a história da ciência e da filosofia;

6. O naturalismo ontológico restringe a realidade ao que pode ser estudado cientificamente;
7. A natureza não é guiada por uma mente incorpórea intencional, pois esse é um pressuposto científico adotado na Biologia e porque não se observam mentes independentes de cérebros;
8. Em vista dos problemas gerados pelo fisicalismo reduutivo em filosofia da mente, é possível que uma boa alternativa seja a de se pensar que o naturalismo é ontologicamente neutro.

Vou comentar essas teses levando em conta algumas relações internas entre as ideias apresentadas, o debate em filosofia da religião e elementos da história do pensamento filosófico e científico.

O uso de conhecimento científico em questões filosóficas não é nenhuma novidade na filosofia. É o que fazem, por exemplo, Tomás de Aquino, no século XIII, nas cinco vias para a existência de Deus e William Paley, no início do século XIX, no seu argumento teleológico

em favor do teísmo, com respeito ao respectivo conhecimento científico de suas épocas. Nesse sentido, ambos os autores eram naturalistas do ponto de vista metodológico. A diferença é que o que eles consideravam ciência em seu tempo já não é mais reconhecido como tal nos dias de hoje. Ocorre, porém, que esse é um problema permanente na metodologia naturalista. Mais do que um problema, trata-se antes de um desafio para a filosofia, o de se colocar em sintonia com o conhecimento científico que se atualiza sempre.

Outra coisa, porém, é dizer que os únicos métodos que se justificam são os das ciências empíricas. Trata-se de uma tese que não tem como ser testada empiricamente, que não é científica nesse sentido. Como se vai justificar cientificamente o método científico? Essa justificação é normalmente feita com base em critérios a priori acerca daquilo que é desejável no conhecimento, o que é tipicamente uma questão filosófica e não científica. Ao defender o uso de métodos científicos em filosofia e não aceitar outros, o naturalismo usa o sucesso empiricamente constatável das ciências na previsão, entendimento e controle do mundo natural. Mas pode-se esperar que

a filosofia vá ter esses mesmos resultados? Não há várias atividades diferentes acontecendo no empreendimento chamado “ciências naturais”? Para essas atividades todas haveria só um método? E essas atividades todas podem ser realizadas na filosofia? Por uma razão empírica (a constatação histórica, no caso), a resposta mais correta para essas questões é negativa. A filosofia não tem os mesmos resultados da tecnociência, porque seu trabalho é de outra natureza. As ciências são um conjunto de atividades de observação, elaboração e execução de experimentos, desenvolvimento e calibração de equipamentos, cálculo, modelagem matemática, entre outras<sup>4</sup>. Esse conjunto é certamente bem diferente do que se tem em filosofia e isso que se tem em filosofia se deve ao fato de que é também diferente o que se faz nela em relação ao que se faz em ciências empíricas.

Dizer que os métodos empregados na Filosofia são também empregados nas ciências empíricas tampouco parece argumento para dizer que a filosofia não tem um método próprio que a distingue. A Filosofia dispõe dos bons e velhos recursos de análise conceitual e especulação racional, que devem respeitar critérios como consistên-

<sup>4</sup> Para uma descrição da multiplicidade de atividades desenvolvidas no que chamamos de ciências empíricas e uma defesa da relativa autonomia técnica e metodológica dessas diferentes atividades, ver Hacking (1983).



cia lógica, coerência, simplicidade e inteligibilidade. O conhecimento científico entra com parte dos conceitos a ser analisados e que servem para analisar outros conceitos, mas há outras fontes tão legítimas quanto o conhecimento científico, como a própria história da filosofia (que Abrantes emprega amplamente) ou mesmo a história de outros elementos da cultura humana, como a religião. Por que pensar que só os métodos em ciências naturais podem conferir ganho cognitivo? A Matemática, que é pura análise conceitual, não é um exemplo contrário a isso? A Filosofia não consegue demonstrar suas teses com a exatidão e necessidade da Matemática, nem dispõe do teste empírico para avaliar suas teses, pois as próprias noções de experiência e de teste podem ser postas em discussão pela Filosofia. Afirmar que há elementos na atividade científica que estão presentes na atividade filosófica não é dizer que elas têm o mesmo método, ou que o modo de fazer filosofia deva ser o das ciências naturais. Uma vez que estas surgiram muito depois da Filosofia, não é de se estranhar que tenham adquirido elementos do modo desta trabalhar, mas isso não significa que elas sejam um substituto da Filosofia, pois há coisas que esta faz que as ciências não fazem e coisas que estas fazem que a Filosofia não

faz. As ciências podem bem usar recursos metodológicos empregados na Filosofia, mas uma teoria não vai ser considerada científica se não for testável empiricamente e isso não se exige de uma teoria filosófica. Por outro lado, a atividade científica pressupõe conceitos e valores que não são dados pela própria ciência, pois ela precisa deles para começar a funcionar. Que depois esses conceitos e valores vão sendo aperfeiçoados pelo próprio trabalho científico é apenas parte do diálogo entre Filosofia e ciências naturais, tal como se dá entre Matemática e ciências naturais, mas não significa que a Filosofia seja uma ciência natural, tal como não o é a Matemática. As ciências podem bem usar os métodos da filosofia, mas ela não os discute, não reflete sobre eles, pois nesse caso o cientista está deixando de fazer ciência.

O exemplo da epistemologia seletcionista como modelo de trabalho em filosofia naturalista indica vários elementos. Em primeiro lugar, do ponto de vista das perguntas que são feitas e do modo de tentar respondê-las não há nada de criticável, afinal, as questões filosóficas são tão difíceis e multifacetadas que toda ajuda é bem-vinda. A epistemologia seletcionista mostra vários aspectos do conhecimento que talvez outras abordagens não sejam capazes de fazê-lo. No en-

tanto, os argumentos apresentados contra os outros dois tipos de epistemologia (providencialista e instrucionista) parecem muito problemáticos, ou seja, a de que cometem petição de princípio ou que recorrem a uma ontologia mais complexa, com um maior número de entidades e propriedades que seria necessário postular.

Como vimos na seção anterior, Abrantes fala de duas variantes da falácia de petição de princípio: pressupor na explicação um sistema com igual ou maior complexidade adaptativa que o que vai ser explicado e invocar algum conhecimento prévio cuja origem não seja elucidada para explicar as adaptações biológicas. Não me parece que nenhuma das duas variantes seja petição de princípio a rigor. A primeira de fato parece defeituosa, pois o *explanans* deve ser mais inteligível que o *explanandum* e um elemento característico da inteligibilidade é a simplicidade. Note, porém, que o princípio fala de “sistema com maior ou igual complexidade adaptativa”, o que se refere a um organismo biológico. Isso não inclui aquilo que não é biológico ou natural. Em outras palavras, se a explicação não invoca um organismo biológico, não há qualquer termo de comparação para se avaliar a simplicidade relativa. Além disso, quando se explica – de modo inteiramente legítimo – a

ocorrência de fumaça pela existência de fogo, não parece fazer sentido avaliar *explanans* e *explanandum* comparativamente quanto à simplicidade. Por que razão o fogo seria mais simples que a fumaça em termos explicativos? Em todo caso, não há no caso da explicação sobrenaturalista nenhuma petição de princípio, pois a mente pressuposta para se explicar a existência de uma ordem fundamental que vai dar em organismos com mentes não é ela mesma um organismo físico. A segunda variante, que não aceita uma explicação que não seja explicada, tampouco parece ser um caso de petição de princípio. Além disso, ela comete a falácia completista, pois o fato de x explicar y não tem de pressupor que se tenha explicação para x, ou uma explicação completa para toda a série de explicações. Se fosse assim, nada ou pelo menos muito pouca coisa seria explicado. É suficiente dizer que o que explica a fumaça naquela circunstância é a presença de fogo, e isso não requer que eu explique por que há fogo naquela situação.

A ideia de evitar petição de princípio no exemplo da explicação da aprendizagem com base em geradores que são meros autômatos é a de evitar que o *explanans* seja intencional ou inteligente para se explicar algo dotado de intenção e inteligência. Como se explica a inteligência e a intenção? Por algo

que não é intencional nem inteligente. Essa, sem dúvida, é uma maneira de se evitar a petição de princípio. Mas há outras. O que se requer para evitar essa falácia é que a conclusão não esteja incluída na premissa. Não há isso na explicação da inteligência humana como sendo imagem da inteligência divina, sendo criada por meio dos mecanismos materiais da seleção natural, pois o que se pressupõe na premissa (Deus e sua ação) não está na conclusão – a inteligência humana. É claro que se pode criticar essa explicação por outras razões – por exemplo, Deus é mais complexo que o ser humano e, portanto, o *explanans* é menos simples que o *explanandum* –, mas não se trata de um caso de petição de princípio. De fato, não há petição de princípio na explicação darwinista do conhecimento, mas isso não é o que a distingue da explicação teísta. O que a distingue é que ela se dá dentro dos limites do método científico, podendo ser testada empiricamente e é capaz de unificar várias áreas de pesquisa em ciências naturais (embriologia, paleontologia, botânica, zoologia), enquanto a explicação teísta seria apenas um princípio metafísico de segunda ordem, que tem a ver com problemas como a existência mesma de um universo físico, o fato de que esse universo é cognoscível e a confiabilidade do

aparato cognitivo humano. Contudo, a comparação não é entre a teoria científica da evolução biológica por seleção natural com o teísmo, mas entre este e o naturalismo e aqui chegamos a um ponto importante deste artigo, para o que passo a utilizar uma bibliografia mais ligada à filosofia da religião.

O exemplo do método empregado na epistemologia seletcionista como forma de naturalismo metodológico mostra um elemento frequentemente apontado pelo trabalho de Abrantes: a vinculação entre o método naturalista e seus pressupostos ontológicos. O naturalismo ontológico restringe a realidade ao que pode ser estudado cientificamente. No entanto, como afirma Michael Rea (2002), o naturalismo não pode ser formulado como uma tese, pois cai em um dilema nesse caso:

*So those who want to formulate naturalism as a thesis face a dilemma. On the one hand, if they formulate it as a thesis that cannot be overturned by scientific investigation, then naturalism turns out to be precisely the sort of thesis that naturalists are unwilling to accept. In the worst cases such formulations are either vacuous or self-defeating. On the other hand, if they formulate*

*it as a thesis that could be overturned by scientific investigation, then (obviously enough) naturalism stands at the mercy of science (Rea, 2002, 52-3).*

Em outras palavras, ou o naturalismo como tese metafísica não pode ser derrubado pela ciência (e assim se torna anticientífico, o contrário do que ele pretende ser) ou ele fica dependendo da ciência e assim não tem como assumir nenhuma tese substantiva sobre o que é a realidade, uma vez que a pesquisa científica pode vir a mudar suas ideias a respeito. Isso vale inclusive para o que é “sobrenatural”. Por essa razão, Rea sugere que a melhor maneira de entender o naturalismo é como um programa de pesquisa, ou seja, um conjunto de disposições acerca de como conduzir uma pesquisa (Rea, 2002, p. 67). Embora também nesse sentido o naturalismo fique à mercê da ciência, podemos dizer que, dentro do que se vem constituindo como ciências naturais desde o século XVI, o programa de pesquisa naturalista se distingue do sobrenaturalismo e ao intuicionismo, por exemplo, pois rejeita tanto a experiência religiosa (e as tradições de pensamento teológico que se formaram a partir dela) quanto a intuição como fontes de informação. Assim, podemos dizer que, ao

menos contemporaneamente, o naturalismo pode ser definido como um programa de pesquisa que rejeita fontes de conhecimento que não a pesquisa científica. Isso explica bem a profusão de entendimentos de naturalismo expressa no trabalho de Abrantes que, não à toa, também usou a expressão “programa de pesquisa” para falar do naturalismo.

Conforme indicado acima, porém, o naturalismo tem como um de seus princípios metafísicos e metodológicos unificadores a ideia de não recorrer à experiência religiosa ou à teologia como fonte de informação sobre o que há e, portanto, não aceitar a existência de entidades como as que postula a metafísica teísta e, especialmente, o próprio conceito de Deus como parte de uma explicação filosófica. Nem mesmo a rejeição do dualismo mente-corpo seria uma marca clara do naturalismo, pois há propostas nesse sentido que se dizem naturalistas, como a de Levine (2016). Os dualistas entendem que a mente é um ingrediente básico do mundo e que não pode ser construído a partir do não mental, tal como também propõe Thomas Nagel, autor do artigo para o qual Abrantes escreveu uma introdução (2005). Os teístas tendem a ser dualistas, mas nem todo dualista é teísta. Para o dualista naturalista, segundo Levine, a forte cor-

relação entre estados físicos e estados mentais é um fato bruto natural, devido a alguma lei psicofísica que ainda não foi devidamente enunciada. Não se trata de algo que possa ser explicado em termos de um nível mais básico de análise (Levine, 2016, p. 217). O teísmo defende que há um nível mais básico de explicação das leis naturais, que seria o da ação intencional de Deus. Naturalistas e teístas discordam nesse sentido fundamental quanto à explicação do mental. Os naturalistas param na natureza e os teístas, em Deus. Em outras palavras, se há um modo mais claro e unificador de entender o naturalismo metafísico é em contraste com o teísmo.

Há vários problemas na hipótese metafísica teísta. Justificar a crença na existência de Deus é um deles, outro problema é argumentar por que é mais adequado parar em Deus (e não na natureza física) a cadeia explicativa sobre o que há. Uma vez que este artigo é sobre o naturalismo, não pretendo falar sobre os problemas da tese com a qual ele se contrasta, mas a breve lista acima parece ser suficiente para rejeitar a tese de que a metafísica teísta seja uma “resposta fácil”. No restante deste texto pretendo apresentar um argumento importante contra o naturalismo metafísico na filosofia da religião atual e defender que o me-

lhor do naturalismo estaria na possibilidade levantada por Abrantes de um naturalismo metodológico neutro, usando a história da ciência como um dos argumentos.

A filosofia analítica da religião é um movimento filosófico relativamente recente, tendo surgido nos meios acadêmicos de língua inglesa por volta dos anos 1950/60, como reação à tese do empirismo lógico de que a linguagem religiosa não tem significado. Um dos expoentes desse movimento é o filósofo norte-americano Alvin Plantinga, que deu também significativas contribuições em epistemologia, lógica modal e filosofia da lógica. No capítulo final de um de seus livros de epistemologia (*Warrant and Proper Function* – 1993), Plantinga apresenta a primeira versão do que ficou conhecido como o argumento evolutivo contra o naturalismo metafísico. Um longo debate se seguiu até que ele apresentasse aquela que parece ser a versão mais acabada em *Where the Conflict Really Lies – Science Religion and Naturalism* (2011). É nesta versão que me baseio na exposição que se segue.

Sua crítica se baseia, entre outros aspectos, no que ele chama de “dúvida de Darwin”, expressa por este em uma carta:

*With me the horrid doubt  
always arises whether the*

*convictions of man's mind, which has been developed from the mind of the lower animals, are of any value or are all trustworthy. Would any one trust in the convictions of a monkey's mind, if there are any convictions in such a mind? (Charles Darwin, 1887, pp. 315-16)*

O argumento de Plantinga contra o naturalismo se concentra nas faculdades mentais humanas e sua confiabilidade quanto a produzir conhecimento. Essa confiabilidade é pressuposta pelo próprio naturalismo como tese metafísica, pois se nossa percepção e nossa capacidade de fazer inferências indutivas e dedutivas não fossem confiáveis, o próprio naturalismo como explicação teórica ficaria inviabilizado e a crença nela seria irracional. A dúvida de Darwin expressa exatamente esta questão: se há apenas aquilo que as ciências naturais atuais dizem que existe, então por que confiar que nossas faculdades nos dão conhecimento confiável?

A questão acima fica mais clara, se levarmos em conta outro texto muito citado por Plantinga:

*Boiled down to essentials, a nervous system enables the organism to succeed in the four F's: feeding, fleeing, fighting and reprodu-*

*cing. The principle chore of nervous systems is to get the body parts where they should be in order that the organism may survive... Improvements in sensorimotor control confer an evolutionary advantage: a fancier style of representing is advantageous so long as it is geared to the organism's way of life and enhances the organism's chances of survival. Truth, whatever that is, definitely takes the hindmost. (Patricia Churchland, 1987, p. 548).*

Essa citação ilustra a explicação darwinista para o surgimento e desenvolvimento do aparato cognitivo dos animais em geral, incluindo-se os seres humanos obviamente. Do ponto de vista estritamente biológico, nossas faculdades mentais se desenvolvem de modo que a espécie possa se adaptar ao meio na luta por sobreviver e deixar descendentes. Nesse processo, o mais importante é atingir esses fins práticos e não o objetivo de conhecer a verdade que, “o que quer que seja, fica em último plano”. Com base nessa interpretação da explicação darwinista para o funcionamento de nossos aparatos cognitivos, podemos dizer que estes podem até nos permitir obter a verdade sobre o mundo, mas isso

pode ser mero acaso, algo como um subproduto não proposital, pois não há uma força intencional guiando o processo evolutivo, afirma o naturalismo metafísico. E o problema está exatamente em poder ser mera casualidade o fato de que podemos conhecer a verdade por meio de nosso aparato cognitivo.

Plantinga não nega que a adaptação vai ser mais provável se tivermos acesso à verdade sobre o meio ambiente em um sentido correspondentista e realista, mas a questão não é essa. A questão é que o naturalismo metafísico nos deixa sem nenhuma razão para avaliar se é realmente provável que nossas faculdades cognitivas vão mesmo ser confiáveis em nos dar a verdade como um dos resultados de sua vantagem adaptativa. Se tenho uma doença grave e creio que vou me curar, pois isso me dá mais conforto, não me importando em saber o que as informações científicas disponíveis indiquem sobre o meu caso, minha crença pode até ser verdadeira, mas isso será meramente casual e, portanto, não estou sendo epistemologicamente racional em aceitá-la. É por essa razão que ele afirma que a probabilidade de que nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis (R) é baixa em vista da conjunção entre o naturalismo e a teoria científica da evolução (N&E), ou seja,  $P(R/N\&E)$  é baixa (Plantinga, 2011, p. 317).

Essa primeira premissa é fundamental no argumento de Plantinga e é importante considerar que ela não se refere apenas à explicação darwinista do surgimento e evolução do aparato cognitivo humano (E), mas à conjunção desta com o naturalismo metafísico (N), que afirma que não há nada além do que as ciências naturais afirmam sobre o mundo, especialmente um Deus que age intencionalmente no mundo por meio de processos a serem descritos pelas ciências naturais, tal como postulado pelo teísmo. Plantinga não vê nada de errado na explicação científica proposta por Darwin e depois completada pela genética de Mendel (um monge agostiniano) quanto à hereditariedade de características. O problema para Plantinga está no naturalismo metafísico não acrescentar nada à explicação darwinista, deixando-nos sem razão para confiar nos resultados do aparato cognitivo.

Se isso é de fato assim, então a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas fica sem respaldo. Se não podemos confiar em nossas faculdades cognitivas, então não podemos pensar que qualquer teoria que elas elaborem, incluindo o darwinismo, seja verdadeira. Pior ainda, o naturalista não tem como fundamentar nem sua crença de que o naturalismo metafísico é verdadeiro, tirando, por assim dizer, o



chão debaixo de seus próprios pés. E isso, segundo Plantinga, torna irremediavelmente irracional aceitar a conjunção da teoria científica darwinista da evolução com o naturalismo metafísico (Plantinga, 2011, p. 344-45). Plantinga defende, então, que há um conflito profundo entre o naturalismo metafísico nesse sentido excludente e as ciências naturais, apesar do primeiro se pretender uma continuação destas.

Como vimos, dizer que é óbvio que crenças verdadeiras são provavelmente muito mais adaptativas que crenças falsas não é uma objeção contra seu argumento, diz Plantinga (2011, p. 335 ss.). A questão não é acerca da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas em vista de como as coisas são, mas de como seriam se fosse verdadeira a conjunção N&E. Em todo caso, Thomas Crisp propõe uma versão enfraquecida do argumento de Plantinga para propor que, embora o naturalismo e teoria evolutiva ainda possam servir para explicar a cognição humana em atividades práticas imediatas da vida cotidiana, ele não consegue sustentar a confiabilidade do uso dessas faculdades para assuntos abstratos e distantes da utilidade prática, como os que o naturalismo metafísico pretende lidar. Desse modo, teríamos o mesmo resultado do argumento de Plan-

tinga: o curso mais racional a ser tomado pelo naturalista metafísico é o de dúvida sistemática em relação ao resultado de seu próprio trabalho (Crisp, 2016, p. 73). Assim, parece haver boas razões para deixarmos de lado o naturalismo metafísico e ficarmos só com o naturalismo metodológico, no sentido apontado por Abrantes de ser neutro em relação a qualquer pressuposto ontológico, inclusive um “fiscalismo mínimo” que excluísse a existência de Deus.

A questão da ligação entre o naturalismo metodológico e o metafísico aparece novamente no texto de Abrantes que mais explicitamente trata da relação entre religião e ciência, que está por trás da relação entre as teorias filosóficas do teísmo e do naturalismo metafísico: “Criacionismo e Darwinismo confrontam-se nos tribunais ... da razão e do direito” (2006), escrito em coautoria com Fábio Almeida. O artigo fala do problema judicial nos Estados Unidos que foi gerado em torno do ensino da evolução por seleção natural darwinista nascido da contestação por parte de grupos fundamentalistas cristãos, que reivindicavam que o criacionismo ou o design inteligente fosse ensinado nas aulas de ciência. O problema foi objeto de decisões nos tribunais, apoiadas em pareceres de filósofos da ciência acerca da diferença entre o darwinismo

e o criacionismo. Corretamente, Michael Ruse, importante filósofo da biologia canadense, defendeu que, enquanto o darwinismo é uma teoria científica, o criacionismo é uma doutrina de origem religiosa. Ruse defende um naturalismo apenas metodológico, neutro em termos metafísicos. Para ele, é possível distinguir entre naturalismo metodológico e naturalismo ontológico. O primeiro põe ênfase na busca de compreensão dos fatos na ciência por meio de leis naturais, mas não nega a possibilidade que haja alguma realidade além daquela acessível ao estudo científico (Ruse, 2000, p. 99).

Abrantes e Almeida discordam da posição de Ruse:

*De toda forma, essa estratégia de se refugiar na metodologia não agrada aos realistas científicos, que pretendem tomar as teorias científicas como uma base para se construir uma imagem ampla de natureza. Além disso, nós, autores deste artigo, acreditamos que uma teoria sofisticada da racionalidade científica não deve isolar as questões de método, pois essas relacionam-se de modo complexo com questões axiológicas e com questões substantivas (fatuais, teóricas e metafísicas). (Abrantes*

*& Almeida, 2006, p. 389)*

Além dessas questões meta-metodológicas, dois outros argumentos são apresentados contra a saída de separar naturalismo metodológico e metafísico: o apelo a causas sobrenaturais tende a desestimular a atividade científica e a rejeição a petições de princípio, que está embutida na negação desse apelo sobrenaturalista (Abrantes & Almeida, 2006, p. 390). O que afirmei acima acerca de uma suposta petição de princípio em explicações metafísicas sobrenaturalistas me parece suficiente para rejeitar o argumento da necessidade de se acrescentar o naturalismo metafísico ao metodológico. Além disso, o fato de que questões de método são realmente muito relacionadas a questões metafísicas não significa que o naturalismo metafísico seja a melhor teoria filosófica para apoiar a atividade em ciências naturais em termos últimos. Levar em conta os resultados da ciência na filosofia não quer dizer considerar apenas esses resultados, pois isso seria restringir demais a atividade filosófica, que pode e deve levar em conta pelo menos o que outros filósofos afirmam – como exemplifica a própria obra de Abrantes. Além disso, por que a filosofia deveria se submeter aos mesmos limites das ciências naturais se ela não é uma ciência natural? Por ou-

tro lado, a vacuidade conceitual do naturalismo metafísico e o fato de que ele não acrescenta nada à teoria científica do darwinismo levam a problemas para essa concepção que são muito fortes. Isso, sem falar das enormes dificuldades que o naturalismo metafísico de tipo physicalista (supondo que ele tenha algum conteúdo) tem para explicar o fenômeno da consciência e os valores morais.

Penso, portanto, que não são boas as razões para rejeitar a tese de um naturalismo metodológico apenas, sem ligá-lo a um componente metafísico excludente. Nesta parte final, proponho-me falar um pouco mais sobre essa ideia e o que a credencia como a melhor opção em vista da contribuição de Abrantes para a Filosofia.

### **Em Defesa do Naturalismo Metodológico Neutro**

O naturalismo metodológico, tal como eu o entendo aqui, tem diretrizes diferentes para o trabalho em Filosofia e em ciências naturais. No caso da Filosofia, é a proposta de se levarem em conta os conhecimentos obtidos nas ciências, mas não apenas estes. No caso das ciências, trata-se de desenvolver essa atividade dentro dos limites do que

pode ser explicado em termos de leis naturais ou de modelos unificadores, frequentemente formais ou matemáticos. Por um lado, essa compreensão do naturalismo metodológico não exclui o teísmo como tese metafísica, pois levar em conta os conhecimentos obtidos nas ciências não implica excluir outras fontes de crença. Obviamente, como toda tese filosófica, o teísmo será submetido aos rigores da argumentação nessa área, mas isso não é próprio apenas dele. Filósofos teístas como os já citados Tomás de Aquino e William Paley usaram o naturalismo metodológico nesse sentido não excludente, assim como o fazem atualmente Alvin Plantinga e Richard Swinburne, entre tantos outros. O fato de defenderem o teísmo como tese metafísica não os exclui da lista de pessoas bem informadas e atualizadas<sup>5</sup>. O fato do teísmo ter surgido bem antes das ciências naturais modernas não o torna uma tese obsoleta e medieval. Talvez, como propõe Plantinga (2011), o contrário seja o mais provável filosoficamente: que o melhor fundamento metafísico para as ciências naturais atuais seja o teísmo e não o naturalismo metafísico, mas não precisamos entrar nesta ques-

<sup>5</sup> Esta famosa citação de Thomas Nagel vai até mais longe, falando não só do teísmo filosófico, mas da crença religiosa que o inspira: "I want atheism to be true and am made uneasy by the fact that some of the most intelligent and well-informed people I know are religious believers" (Nagel, 1997, pp. 130-1).

tão aqui. Em outras palavras, o que justificaria a rejeição da proposta de Artigas & Sanguineti (1984), do ponto de vista do naturalismo metodológico, não seria o fato de usar formas de argumentação ou teses aristotélico-tomistas, mas, se esse fosse o caso, de estar desatualizada em relação ao conhecimento científico atual acerca da natureza.

Por outro lado, o naturalismo metodológico exige que se faça ciência sobre a realidade física dentro dos limites do que pode ser explicado em termos de leis naturais. Isso também não exclui o teísmo como tese metafísica de fundo, ou seja, não há nada que impeça um cientista de ser teísta em termos metafísicos. Na verdade, há vários importantes exemplos na história de cientistas de primeira linha que eram também teístas: Copérnico, Galileu, Kepler, Newton (ou seja, todos os grandes nomes da revolução científica moderna), sem falar de Mendel, Faraday e Maxwell. E mesmo Darwin, que teria se declarado agnóstico por motivos pessoais, não parecia ver incompatibilidade entre a explicação científica que ele propunha e a tese metafísica de origem religiosa do teísmo<sup>6</sup>. Não nego que houve oposição de muitos no meio

eclesiástico contra a teoria da evolução darwinista, e muito menos que houve episódios lamentáveis de intolerância religiosa contra cientistas e filósofos, como os casos de Giordano Bruno e Galileu. Estou falando apenas que o naturalismo metodológico em ciência não exige a negação do teísmo, tendo em vista não só os enormes problemas do naturalismo metafísico, mas também a própria história da ciência.

Historicamente, aliás, como nos lembra Hans Halvorson (2016) o naturalismo metodológico na ciência surgiu dentro de um contexto teísta na revolução científica dos séculos XVI e XVII. Os fundadores das ciências naturais modernas eram teístas e queriam encontrar na natureza o plano do seu Criador. É por isso que se concentraram somente na natureza em suas pesquisas: porque a criação já era suposta como pano de fundo, o Criador não precisava ser parte da teoria. Uma explicação científica busca descrever fenômenos em termos de leis naturais. Um teísta deve ser um naturalista metodológico porque ele propõe que Deus não está submetido às leis naturais e que estas não são metafisicamente necessárias, ou seja, elas po-

<sup>6</sup> A esse respeito, é eloquente a frase final do último parágrafo de *A Origem das Espécies* em sua segunda edição: "I should infer from analogy that probably all the organic beings which have ever lived on this earth have descended from some one primordial form, into which life was first breathed by the Creator" (Darwin, 1860, p. 428).

dem mudar, dependendo da vontade divina e essa é mais uma razão para se investigar empiricamente com rigor e atenção a natureza. Se Deus não está conectado por meio de leis naturais a outros fatores nas explicações, então não há por que mencioná-Lo em uma boa teoria científica. E essa é uma razão para o teísta ser um naturalista metodológico. Uma outra maneira de entender as ciências naturais é como atividade que visa construir modelos matemáticos para representar seus objetos de estudo. Para o teísta, o fato de que é possível representar a realidade física por meio de modelos matemáticos se deve a que o universo é criação de uma mente incorpórea, ou seja, Deus o criou segundo um plano e é por ser um produto de uma mente inteligente que o universo físico cabe em estruturas matemáticas. Por outro lado, não cabe colocar Deus em um modelo matemático para o teísmo, pois Ele está para além do que a matemática pode representar. Assim, nessa concepção de ciência, o teísta também tem uma razão para ser um naturalista metodológico: Deus não deve aparecer em sua teorização e Ele oferece uma razão para fazer modelos matemáticos do universo físico (Halvorson, 2016, p. 142-44).

Assim, se formos levar a sério a história da ciência na compreensão do que é o método científico e

dos pressupostos que seus principais cientistas levam em conta em sua atividade, não há por que excluir o teísmo. Mesmo que Deus não seja mencionado nas explicações e modelos científicos, essa ausência não é uma razão em favor do naturalismo metafísico, mas se explica a partir de dentro do próprio teísmo, como propõe Halvorson. As ciências naturais em sua história não levam em conta em suas imagens de natureza apenas os resultados delas mesmas, mas também de outras fontes, como bem mostra Abrantes (2014) e a concepção metafísica teísta é uma dessas fontes. O fato de que, especialmente na França, a partir do século XVIII, vários cientistas importantes adotaram o ateísmo não significa que seja preciso ser ateu para ser um bom cientista, nem tampouco um bom filósofo que leva a sério as ciências.

## Conclusão

Neste artigo foi feito um apinhado das principais teses de Abrantes acerca do naturalismo. A característica mais importante destas é a de dar valor, na atividade filosófica, ao conhecimento acerca do mundo obtido pelas ciências naturais. Em epistemologia e filosofia da ciência, o naturalismo significa considerar o que dizem as disciplinas acerca da cognição, como as

neurociências, a Ciência da Computação e a Psicologia. Em filosofia da mente e metafísica, o naturalismo implica considerar o que dizem as ciências naturais para se pensar acerca dos constituintes últimos do mundo. A grande diversidade abrangida pela noção de naturalismo levou Abrantes a fazer um minucioso trabalho de classificação, que divide essa abordagem em basicamente dois ramos: o metafísico e o metodológico.

Apesar de o naturalismo metodológico ter menos compromissos ontológicos que o metafísico, ele não deixa de assumir teses acerca do mundo, o que Abrantes chamou de “fiscalismo mínimo”. Os argumentos em favor desse fiscalismo mínimo seriam: 1) a filosofia não tem um método especial, ela deve seguir o das ciências naturais, pois os filósofos lançam mão de teses empíricas e os cientistas usam argumentos a priori; 2) ao assumir um mesmo método que o das ciências naturais, a filosofia deveria assumir também as restrições que se impõem às ciências; 3) uma das restrições fundamentais ao trabalho científico é o “fechamento causal do mundo”, ou seja, de que não se devem postular elementos externos ao mundo físico para que este seja explicado; 4) quanto menos teses ontológicas se assumem, melhores os resultados, como mostra a história do pensa-

mento filosófico-científico; 5) o fiscalismo mínimo evita petição de princípio na explicação em epistemologia e metafísica, ao não postular nas premissas uma mente que se quer explicar na conclusão; 6) o fiscalismo é a melhor expressão das ciências naturais, pois a a imagem de natureza que mais bem se adéqua à história da ciência moderna, sendo a compreensão de mundo que se pode esperar de pessoas bem informadas no mundo de hoje. Abrantes reconhece os limites do fiscalismo, especialmente em filosofia da mente, admite a possibilidade de um naturalismo metodológico neutro em termos metafísicos, mas não é claro em defendê-lo como a melhor opção para a abordagem naturalista.

O artigo propôs que a melhor opção para o naturalismo é a da versão metodológica neutra em termos metafísicos. Além disso, a enorme diversidade do naturalismo fica mais bem entendida no contraste com o teísmo, a tese de que o mundo físico depende fundamentalmente de uma inteligência criadora incorpórea onipotente e infinitamente boa, tal como se pode concluir como tese de fundo unificadora das grandes religiões monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo). Foram apresentados argumentos contra cada um dos pontos elencados acima em favor do fiscalismo mí-

nimo. 1') mesmo tendo elementos metodológicos comuns, filosofia e ciências naturais são áreas do conhecimento claramente distintas – o fato de que haja continuidade entre o dia e a noite não significa que não se possa distingui-los com nitidez; 2') o fato de que filosofia e ciências naturais são diferentes implica em dizer que a primeira não tem por que assumir todos os compromissos assumidos pela atividade científica; 3') a filosofia não tem por que assumir o fechamento causal do mundo como restrição ao pensamento acerca da realidade em geral, o fisicalismo não é uma teoria científica, mas uma tese filosófica e assim como o sucesso da ciência não tem como ser transferido para a filosofia (qualquer que seja ela), esta não precisa assumir suas restrições metodológicas; 4') a história do pensamento filosófico-científico mostra o quão complexa é a noção de simplicidade e que esta está submetida ao poder explicativo como critério epistêmico, ou seja, é preferível uma teoria mais rica ontologicamente, mas que seja mais explicativa; 5') não há petição de princípio na tese teísta, pois a mente que é postulada na explicação não depende de aparato físico, como a mente a ser explicada – talvez seja o inverso: o fisicalismo postula a matéria física no *explanans* para explicar o *explanandum* em termos da mesma ideia; 6') o

fato das ciências naturais não incluírem Deus em suas explicações não significa que este não possa estar no pano de fundo metafísico da atividade científica. O fisicalismo não tem problemas significativos apenas em filosofia da mente, mas também em epistemologia (o problema da confiabilidade do aparato cognitivo) e em metafísica em geral, pois tem de assumir o mundo físico como um fato bruto inexplicável. Sua simplicidade ontológica, ao invés de ser uma virtude, acaba limitando-o de forma a torná-lo altamente problemático. O naturalismo metodológico neutro preserva a evidente diferença entre filosofia e ciências naturais ao mesmo tempo que dá lugar relevante ao seu diálogo. Além disso, faz justiça também à história da ciência, que mostra um número altamente significativo de grandes cientistas (e de filósofos que levavam a sério a ciência de seu tempo) que eram também teístas, tanto no passado quanto hoje.

Eu tive o privilégio de acompanhar o trabalho filosófico de Abrantes desde o começo de sua carreira acadêmica, tendo sido seu aluno ainda na graduação e depois vindo a ser seu colega. Agradeço muito a ele o interesse que tenho pela história e a filosofia da ciência, e a percepção do quanto essas áreas são importantes para a formação de um filósofo hoje. Apesar de se-



guir seu trabalho sempre de muito perto, lamento só agora ter tido a oportunidade de ler seus textos com mais atenção. Ele sempre incentivou seus alunos a pensar por si mesmos, como deve ser um bom filósofo, naturalista ou não.

## Bibliografia

- ABRANTES, Paulo & ALMEIDA, Fábio. P. L. “Criacionismo e Darwinismo confrontam-se nos tribunais ... da razão e do direito”. *Episteme* (Porto Alegre), v. 24, 2006, pp. 357-401.
- ABRANTES, Paulo & BENSUSAN, Hilan. “Conhecimento, ciência e natureza: cartas sobre o naturalismo”. In: SIMON, Samuel (org.) *Filosofia e Conhecimento: Das formas platônicas ao naturalismo*. Brasília: EdUnB, 2003, pp. 273-333.
- ABRANTES, Paulo. “Naturalizando a epistemologia”. In: ABRANTES, Paulo (org.) *Epistemologia e Cognição*. Brasília: Editora UnB, 1994, pp. 171-218.
- ABRANTES, Paulo. “Naturalismo epistemológico: apresentação”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência* (UNICAMP), Campinas, v. 8, n.2, 1998, pp. 7-26.
- ABRANTES, Paulo. “Naturalismo em Filosofia da Mente”. In: FERREIRA, A et alii (Org.) *Encontro com as Ciências Cognitivas*. São Paulo: Cultura Acadêmica, 2004a. V. 4, p. 5-37.
- ABRANTES, Paulo. “Metafísica e Ciência: o Caso da Filosofia da Mente”. In: CHEDIAK, Karla; VIDEIRA, Antonio Augusto Passos (Org.) *Temas de Filosofia da Natureza*. Rio de Janeiro: UERJ, 2004b, pp. 210-239.
- ABRANTES, Paulo. T. “Nagel e os Limites de um Reduccionismo Fisicista (Uma introdução ao artigo ‘What is it like to be a bat?’)”. *Cadernos de História e Filosofia da Ciência*. Campinas, Série 3, v. 15, n. 1, 2005, pp. 223-244.
- ABRANTES, Paulo. “El programa de una epistemología evolucionista”. In: ROSAS, Alejandro (ed.). *Filosofía, Darwinismo y Evolución*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2007, pp. 121-179.
- ABRANTES, Paulo. *Método e Ciência – Uma Abordagem Filosófica*. Belo Horizonte: Fino Traço, 2013.
- ABRANTES, Paulo. *Imagens de natureza, Imagens de Ciência*. 2. ed. – revista e ampliada. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2014.
- ARTIGAS, M.; SANGUINETI, J. *Filosofía de la Natureza*. Pamplona: Ediciones Universidad de Navarra, 1984.
- CRISP, Thomas. “On Naturalistic Metaphysics”. In: CLARK, Kelly (ed.) *The Blackwell Companion to Naturalism*. Oxford: Blackwell, 2016, pp. 61-74.

- CHURCHLAND, Patricia. “Epistemology in the age of neuroscience”. *Journal of Philosophy* LXXXIV, October 1987, pp. 544-552.
- DARWIN, Charles. “Letter to William Graham, Down, 3<sup>rd</sup> of July, 1881”. In DARWIN, Francis (ed.) *The Life and Letters of Charles Darwin including an Autobiographical Chapter*. London: John Murray, Vol. 1, 1887, pp. 315-16.
- DARWIN, Charles. *On the Origin of Species by Means of Natural Selection, or the Preservation of Favoured Races in the Struggle for Life*. 2<sup>nd</sup> edition, London: John Murray, 1860.
- DAVIDSON, Donald. “Mental events”. In: ROSENTHAL D. (ed.) *The Nature of Mind*. New York: Oxford University Press, 1991, p. 247-56.
- HACKING, Ian. *Representing and Intervening – Introductory Topics in the Philosophy of Natural Sciences*. Cambridge: Cambridge University Press, 1983.
- HALVORSON, Hans. “Why Methodological Naturalism?”. In CLARK, Kelly (ed.) *The Blackwell Companion to Naturalism*. Oxford: Blackwell, 2016, pp. 136-149.
- LEVINE, Joseph. “Naturalism and Dualism”. In: CLARK, Kelly (ed.) *The Blackwell Companion to Naturalism*. Oxford: Blackwell, 2016, pp. 209-219.
- McGINN, C. *The Problem of Consciousness*. Oxford: Blackwell, 1993.
- NAGEL, Thomas. *The Last Word*. Oxford: Oxford University Press, 1997.
- PLANTINGA, Alvin. *Warrant and Proper Function*. New York/Oxford: Oxford University Press, 1993.
- PLANTINGA, Alvin. *Where The Conflict Really Lies – Science Religion and Naturalism*. New York/Oxford: Oxford University Press, 2011.
- QUINE, Willard V. “On What There is”. *The Review of Metaphysics*, Vol. 2, No. 5 (Sep., 1948), pp. 21-38.
- REA, Michael. *World Without Design – The Ontological Consequences of Naturalism*. Oxford: Oxford University Press, 2002.
- RUSE, Michael *Can a Darwinian Be a Christian? The Relationship between Science and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.
- SEARLE, John. *The Mystery of Consciousness*. New York: The New York Review of Books, 1997.