

RELIGIÃO, CONSERVADORISMO E INTELIGÊNCIA

RELIGION, CONSERVATISM AND INTELLIGENCE

AGNALDO CUOCO PORTUGAL (*)



(*) **Agnaldo Cuoco Portugal** é Professor Associado do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília (UnB) e do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB (PPG-FIL/UnB)
ID: <https://orcid.org/0000-0003-4513-5374>

Email: agnaldocp@unb.br

Resumo: Diante da relativa ausência do estudo da religião no meio filosófico acadêmico brasileiro, o texto busca explorar a tese de que esse fato se deve a uma associação da religião a uma atitude politicamente conservadora e uma falta de espírito crítico, devida a uma suposta valorização da fé em detrimento de um posicionamento cético. O artigo pretende discutir a relação entre religião e inteligência usando a noção de conservadorismo como mediação conceitual. Inicialmente, é analisada a relação entre religião e conservadorismo, na qual será proposta uma noção de conservadorismo religioso, distinto do conservadorismo político. A segunda seção trata da relação entre conservadorismo e inteligência, analisando o papel do conservadorismo epistêmico no desiderato não só científico, mas epistemológico em geral de ganho cognitivo sobre a realidade. Uma comparação do papel epistêmico da dúvida e da crença se segue dessa análise. Em seguida, é discutida a relação entre religião e inteligência, tanto do ponto de vista da aplicação de princípios de conservadorismo epistêmico na defesa da razoabilidade da crença religiosa quanto de uma compreensão de inteligência mais ampla que a meramente intelectual. Ao final, analisa-se novamente o problema da religião no meio acadêmico em vista da relação entre ela, o conservadorismo e a inteligência.

Palavras-chave: fé, dúvida, conservadorismo político, conservadorismo religioso, conservadorismo epistêmico.

Abstract: In view of the relative absence of the study of religion in the Brazilian academic philosophical circles, the text explores the thesis that this fact is due to an association of religion to a politically conservative attitude and a lack of critical spirit, given a supposed valorization of faith instead of a skeptical stance. The article aims to discuss the relationship between religion and intelligence by employing the notion of conservatism as conceptual mediation. Firstly, it analyses the relation between religion and conservatism, in which it will be proposed a notion of religious conservatism as different from political conservatism. The second section deals with the relationship between conservatism and intelligence, analyzing the role of epistemic conservatism in the scientific (and epistemological in general) desideratum of cognitive gain over reality. A comparison between the epistemic roles of doubt and belief follows from this analysis. Thirdly, it will be discussed the relation between religion and intelligence, both from the point of view of the application of epistemic conservatism principles to the defense of religious belief reasonableness and from a broader comprehension of intelligence than the mere intellectual one. In the end, the problem of religion in the academic circles is retaken in view of the relationship between religion, conservatism and intelligence.

Key words: faith, doubt, political conservatism, religious conservatism, epistemic conservatism.



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

INTRODUÇÃO

Apesar de a religião ser um traço marcante da cultura e sociedade brasileira, a filosofia da religião é ainda pouco presente em nossa vida acadêmica. Dos mais de quarenta programas de pós-graduação em filosofia no Brasil, não chegam a dez os que têm grupos de pesquisa dedicados a ela¹. São poucos também os cursos de graduação no qual a disciplina seja oferecida e ainda mais raros os concursos abertos para docentes nessa área. Apesar da intensa discussão filosófica sobre religião no plano internacional, essa atividade humana parece ser vista entre nós como algo do passado, particularmente restrito ao chamado período medieval².

É claro que há motivos históricos e psicossociais para esse desinteresse do mundo acadêmico brasileiro pela filosofia da religião, mas creio também que há pressupostos conceituais nesse caso que podem ser objeto de uma investigação filosófica. A tese que se vai analisar aqui é de que pelo menos uma parte importante dos pressupostos conceituais desse fenômeno é a ideia de que a religião é conservadora, tanto no sentido “prático”, ou seja, ligado à ética e à política, quanto no sentido “teórico”, ou seja, ligado ao conhecimento. Esse caráter conservador seria uma razão de peso para a rejeição que ela parece enfrentar no meio filosófico entre nós.

Pretende-se, então, iniciar por uma reflexão acerca do caráter conservador das religiões, tomando como exemplo principal o cristianismo, que será tratado com um caso da concepção geral. A segunda parte apresenta elementos importantes do debate acerca do conservadorismo como atitude em relação ao conhecimento. A terceira seção se dispõe a tratar da relação entre religião e inteligência, para propor uma conclusão sobre o problema geral que foi colocado acima.

¹ Os programas da área de filosofia nos quais a filosofia da religião consta como ao menos parte da linha de pesquisa, segundo levantamento feito a partir de dados fornecidos pela CAPES são na verdade apenas quatro: UFOP, FAJE, UnB (Filosofia) e o recém-aprovado da UVA. Há também importantes grupos de pesquisa na UNIFESP e na PUC-RS, mas a área não consta como parte de suas linhas explicitamente.

² Um indício curioso desse fenômeno é que no relatório da CAPES sobre a avaliação trienal de 2017, além de “filosofia da religião e filosofia medieval” formarem um grupo só de avaliação de produção bibliográfica, os livros qualificados ali são todos do período medieval (CAPES 2017, p. 70). É óbvio que aquela época foi riquíssima na discussão dos temas que estuda a filosofia da religião, mas eles estão na verdade em todos os períodos da filosofia.

A intenção é apresentar uma contribuição original e não trivial para o entendimento da relação entre religião, inteligência e conservadorismo. No entanto, ao tratar de um tema amplo como a interação entre esses três conceitos, este texto vai acabar deixando algumas questões em aberto, que vão merecer aprofundamento posterior. Se, além de proporcionar o entendimento desse inter-relacionamento, ele for capaz de provocar um debate na comunidade filosófica brasileira sobre os diferentes aspectos da questão que ele explora, mas não é capaz de resolver inteiramente, terá cumprido seu papel.

1. RELIGIÃO E CONSERVADORISMO

Não deixa de ser o curioso fato de que o termo “conservador” nos círculos acadêmicos brasileiros é quase sinônimo de xingamento. Trata-se do sentido político do termo, é claro. Por motivos que possivelmente têm a ver com uma história predominantemente escravista do ponto de vista social e uma política com muito pouco espaço para a democracia, é comum se pensar – especialmente em grupos de maior escolaridade entre nós – que no Brasil não há muito que se conservar, ou seja, que, em nome da justiça e da paz, é preciso mudar (quase) tudo. Assim, em nome do ideal de uma sociedade mais justa e pacífica, o conservadorismo seria classificado como ofensivo. Essa é uma hipótese plausível para o fenômeno que apontei, mas isso não significa que seja correta a identificação entre conservadorismo político e injustiça associada a autoritarismo, pelo menos em termos conceituais.

Historicamente³, o conservadorismo político é um fenômeno moderno, que surgiu principalmente como reação às mudanças políticas ocorridas a partir dos séculos XVII e XVIII na Europa. Nos séculos XIX e XX, movimentos políticos ditos conservadores tendiam comumente a defender uma volta à monarquia absoluta ou a uma forma hierarquicamente rígida de sociedade, pois entendiam que a concepção igualitária proposta pela Revolução Francesa não era apenas errada, mas gerava uma violência incontrolável, não funcionava e, no fim das contas, alguma forma de hierarquia acabava se estabelecendo apesar da intenção inicial no sentido contrário. A Revolução Russa de 1917 foi outro componente importante na história do conservadorismo, que reagia agora

³ A exposição a seguir foi baseada, de modo bastante livre, em O’Sullivan (2013) e Thompson (2011).

não só contra uma ideia de igualdade política, mas também contra o igualitarismo econômico sob a tutela do Estado. A um componente aristocrático em termos políticos se adicionava um elemento de defesa da propriedade privada. Isso aproximou grupos conservadores tradicionalistas de outros ligados ao fascismo e ao nazismo, pois estes eram vistos como aliados contra o comunismo bolchevique. No entanto, é importante que se distinga o conservadorismo político do movimento nazifascista, pois este último tinha um caráter populista de valorização de movimentos de massas guiadas por um líder autoritário em um Estado forte, e o conservadorismo tradicionalista desconfiava tanto dessa noção de movimento de massas quanto de um poder estatal supremo. Até o final da Segunda Guerra, portanto, o conservadorismo político teve historicamente um forte elemento de oposição à democracia liberal e ao igualitarismo econômico e essa talvez seja a principal razão para sua má reputação nos meios acadêmicos brasileiros.

No entanto, após 1945, o movimento conservador também mudou e se adaptou a um estado de coisas no qual a democracia liberal e a igualdade de direitos já não eram vistas como ideias a se combater. Na verdade, “conservador” é um termo que acabou abrangendo um conjunto bastante variado de propostas. Há, por exemplo, o chamado “conservadorismo reacionário”, que critica o vazio espiritual e moral da democracia de massas, mas que é cético quanto a qualquer alternativa real a esta no contexto em que vivemos, assumindo antes uma atitude mais crítica do que propositiva. Existem conservadorismos que aceitam a democracia como um instrumento político eficaz, no sentido de que ela é o melhor sistema de restrições ao exercício do poder do Estado que se tem no horizonte político atual. Há outros que dão ênfase à defesa do livre mercado, em oposição ao planejamento estatal como forma de organização social e como forma de garantir a liberdade individual. Ligando essas várias propostas, haveria tanto uma ideia de que o poder de transformação da vida pela ação política planejada é limitado, quanto um ceticismo em relação a propostas de eliminação radical dos males humanos por esse meio.

Em outras palavras, defensores do conservadorismo político afirmam que ele tem um componente cético que não combina com a ideia de um poder autoritário ou com alguma tese de privilégio a priori de alguns seres humanos (os planejadores) em relação a outros (os que são objeto do planejamento) – ou como diria David Hume (1741/1777, IP 1, Mil 42): “É, portanto, uma máxima política justa que se deva supor que todo homem

é desonesto”⁴. Isso não é o mesmo que ser antidemocrático ou contra a justiça e a paz. A rigor, o conservadorismo tem uma história controversa, mas não é a única ideologia política atual que tem um histórico polêmico. Além disso, ele tem também suas virtudes e tem se reinventado, de modo que, mais recentemente, tem ganhado adeptos no meio acadêmico brasileiro também e talvez em breve o termo “conservador” deixe de ser considerado ofensivo nesse meio.

Dito isso, a proposta aqui não é nos determos no conservadorismo enquanto ideologia política especificamente. A ideia é falar dessa noção em um sentido mais geral, embora inclua o sentido político. Propõe-se entender conservadorismo aqui como uma atitude ou disposição no sentido de preservar algo. Esse algo a ser preservado pode ser uma realidade originada no passado, ameaçado por algum estado de coisas do presente. Assim – para usar exemplos de alguma maneira ligados à política – ativistas ecológicos frequentemente lutam pela preservação de uma determinada área geográfica ou ecossistema, e grupos de defesa de povos tradicionais lutam pela conservação de uma cultura ou sociedade, contra a degradação ambiental ou contra o desaparecimento de certa língua e costume. Desse modo, mesmo aqueles que rejeitam o conservadorismo político podem defender propostas que, em um sentido mais geral, se referem a preservar uma realidade ou uma situação. Isso significa que conservar não é, em si mesmo, algo mal ou que mudar, por si mesmo, seja algo bom. Dita assim, essa conclusão parece trivial, mas se ela for aceita, então temos uma boa razão para desarmar o espírito contra o conservadorismo. O problema não é a atitude ou disposição de conservar em si mesma, mas aquilo a que ela se refere. Uma coisa é conservar a escravidão ou o despotismo, outra é preservar o meio ambiente ou a riqueza cultural.

Se o argumento acima conseguir diminuir a prevenção contra o conservadorismo, então é possível agora fazer a seguinte afirmação: as religiões também são conservadoras em relação àquilo que elas entendem ser o mais importante. Se o conservadorismo deixa de ser uma atitude ou disposição inaceitável quando vemos que ele se refere a algo de valor, então, o fato das religiões serem conservadoras deixa de ser problemático pela mesma razão: porque se refere à preservação de algo que é tido como altamente importante, ou melhor, como o mais importante. O que há de diferente nesse caso é aquilo que elas consideram valioso: elas buscam conservar algo de valor supremo.

⁴ “It is, therefore, a just political maxim, that every man must be supposed a knave”.

Seguindo uma tendência do final do século XIX e início do século XX, expressa por autores como Soren Kierkegaard, William James, Rudolf Otto e Mircea Eliade, entendo que no centro do conceito de religião há uma experiência daquilo que a pessoa religiosa entende ser da mais profunda importância. Embora haja controvérsia quanto a como se chamar esse “algo da mais profunda importância”, é razoável pensar que ainda é bastante útil a ideia de Eliade (2008 [1957]) de que se trata de uma manifestação do sagrado. Esse sagrado é preservado nas religiões por meio das narrativas das ações divinas (os “mitos”), dos cultos, doutrinas, liturgias e festivais que trazem para o presente aquela irrupção do mais importante. Daí a necessidade de se conservarem essas narrativas, cultos e festivais: elas contêm o que de mais real pode haver e que a passagem do tempo pode arruinar, ou dele nos fazer esquecer ou afastar. Narrativas, cultos e festivais são modos de lembrar o que aconteceu no passado quando o sagrado irrompeu no mundo e passar adiante um tesouro que é constantemente ameaçado. Passar adiante é a tradução para o português do termo latino *tradere*, de onde vem a palavra “tradição”. Dito de outro modo, então, as religiões tentam preservar tradições e dessa maneira conservar o que há de mais importante: o que se apresentou numa experiência excepcional de aparecimento do sagrado no mundo.

Nesse sentido, é correto dizer que as religiões são conservadoras e tradicionalistas. Porém, longe do que pode parecer à primeira vista, isso não é dizer muito, pois, conforme afirmado acima, conservar e passar adiante o que se busca conservar são atitudes e processos não só comuns, mas também valorativamente neutros. Não há nada de errado nisso em princípio, mesmo porque se trata de movimentos que estão supostos na própria atividade de mudança. Mudar conscientemente uma realidade supõe uma ideia na qual se projeta a finalidade da alteração. E essa ideia é tida como algo a ser conservado e passado adiante no processo de mudança. O revolucionário de hoje quererá amanhã que as conquistas da revolução sejam conservadas e continuadas pelas gerações futuras, e mesmo aquele que prega a “revolução permanente” pretende que seja conservada a atitude revolucionária e que esta se torne uma tradição⁵. Em suma, em termos gerais, a tendência à conservação e à tradição são traços comuns de movimentos que lidam com algum valor tido como de grande importância.

⁵ Isso talvez implique uma inconsistência na noção de “revolução permanente” ou de “metamorfose ambulante”, mas não é o caso de desenvolver isso aqui.

Contudo, a relação entre conservadorismo e religião tem também aspectos psicológicos importantes e que também estão presentes em outras realidades humanas. Em um dos poucos ensaios dedicados ao assunto, o teólogo canadense E. Albert Cook, em um artigo publicado na *Harvard Theological Review* em 1913, formulou uma tentativa de explicação para a força psicológica do conservadorismo na religião. Inicialmente, Cook propõe entendê-lo como a tendência a se manterem as formas conhecidas e familiares de doutrina, liturgia, preceitos morais e organização institucional. Haveria uma inércia no pensamento humano na base dessa tendência, inércia essa devida a vários fatores psicossociais. Por um lado, concepções que aprendemos ainda na infância e que acabam se misturando com outros aspectos da vida nesse momento inicial se enraízam em nosso psiquismo, tornando custosa uma mudança. Rebelar-se contra essas ideias é ir contra certas pessoas, certos objetos e certos valores, e quanto mais eles são estimados, mais custoso é seu abandono. Em vista dessa inércia psicológica, é de se esperar que poucos vão apresentar novas ideias, menos terão acesso à exposição dessas novidades e menos ainda serão aqueles que vão aceitar essas novas concepções.

Além do custo e da escassez de oferta, novas ideias são antecidas por dúvida e perturbação, o que provoca um grau de paralisia e inação. Aqueles que conservam as ideias estabelecidas parecem ter mais eficiência em suas ações, pois não se detêm em custosos questionamentos que os desviariam ou mesmo os impediriam de agir. Dito de outra maneira: parece contar em favor do conservadorismo na religião que os conservadores aparentam ter mais entusiasmo, confiança e energia; os santos, profetas e gurus geralmente estão estabelecidos em fortes convicções que os permitem realizar as impressionantes ações que lhes conferem sua notoriedade. E esse elemento conservador nas atitudes desses exemplos seria mais um fator na psicologia religiosa em favor dessa tendência de preservação que se nota nesse fenômeno.

Como o próprio Cook observa, porém, o fato de que há tantos fatores psicossociais em favor do conservadorismo na religião não significa que ele seja a atitude correta (COOK, 1913, p. 206). Na verdade, julgar uma concepção doutrinal, litúrgica ou institucional na religião apenas pelo fato de ser antiga ou nova não é nem inteligente, nem respeitoso com a experiência religiosa original do sagrado. Pode ser que a experiência original tenha se perdido e seja necessária uma grande mudança para recuperá-la. Pode

ser que estejam em curso processos que ponham em risco todo o sentido proporcionado pela experiência original. Assim, as forças psicológicas que favorecem o conservadorismo podem ser exatamente aquelas que vão motivar uma alteração, desde que o novo seja visto como uma versão melhor daquele valor mais importante que se quer preservar diante da ação deletéria do tempo. Dito de outro modo, a atitude do conservadorismo religioso pode levar a uma alteração de formas estabelecidas, vistas como deturpações da experiência original.

Do mesmo modo, o conservadorismo religioso pode ensejar uma atitude crítica em relação a formas políticas historicamente conservadoras. Apesar de ligações com a história do conservadorismo político moderno, o conservadorismo religioso é de outro tipo, pois se refere a uma suposta experiência de contato com o sagrado e a valores e tradições originadas aí que se pretende preservar e que podem estar sendo ameaçadas pelo conservadorismo político – como quer que esse seja definido.

Para concluir, retomemos sinteticamente as principais ideias defendidas nesta seção. Em sentido geral, a atitude conservadora é neutra politicamente e está presente mesmo nas propostas ditas mais inovadoras. A atitude de preservação de valores e tradições originadas da experiência do sagrado pode ensejar propostas e iniciativas de alteração e reforma inclusive. Essas propostas vão tomar aquela tradição como ponto de partida, geralmente alegando a perda do sentido original ou a necessidade de se atualizarem a linguagem e as formas de ação para que se mantenha aquela mesma mensagem do começo. Em outras palavras, é possível distinguir na religião um conservadorismo de fundo, mas que frequentemente enseja uma atitude de inquietação e alteração da realidade presente. Assim, não há nada de errado *a priori* no conservadorismo ético-político no sentido geral e este talvez seja até inevitável em algum momento ou em relação a algum valor considerado importante. Passemos, então, para a questão acerca do quanto (e se é mesmo o caso que) a atitude de conservar é inteligente e contribui com o conhecimento.

2. CONSERVADORISMO E INTELIGÊNCIA

Após explorarmos a relação entre religião e conservadorismo no sentido prático ou axiológico, o próximo passo em nossa análise consiste em discutir a relação entre conservadorismo e inteligência de um ponto de vista epistêmico⁶. Inteligência não é um conceito muito frequente nos debates epistemológicos contemporâneos, apesar de *intelligentia* em latim ser sinônimo de ciência e conhecimento. O problema é que inteligência atualmente parece ser um conceito muito mais amplo que a concepção clássica dava a entender. Tentemos contornar essa dificuldade limitando seu escopo em algum grau.

O problema mais aparente que nos interessa está ligado a uma crítica epistemológica da religião, no sentido de que a atitude de convicção seria pouco inteligente (ainda que psicossocialmente explicável), pois o conhecimento exige uma atitude cética de questionamento e inconformidade em relação às crenças estabelecidas. A questão de fundo aqui é, então: seria a atitude de preservar uma ideia inicial compatível com a busca de ganhar maior inteligibilidade sobre as questões? Não seria o conservadorismo epistêmico contrário ao ideal de abertura para a crítica e para novas ideias, que são condições para o avanço do conhecimento?

Para além do problema da aceitabilidade da convicção religiosa, a importância dessa questão pode ser defendida pelo fato de que ela é central no mais famoso debate em filosofia geral da ciência no século XX, ou seja, o que se realizou entre Karl Popper e Thomas Kuhn acerca da natureza do método científico. Para Popper (1993 [1959]), as ciências naturais se caracterizariam pela disposição em colocar à prova do teste empírico todas as teorias que fossem formuladas para se explicar um determinado fenômeno da natureza. Uma boa teoria científica é aquela que permite esperar o acontecimento do fenômeno que ela quer explicar, mas que é construída de um modo tal que fique claro que ocorrência no mundo poderia acontecer de modo que ela se tornasse falsa. Em outras palavras, quanto mais aberta à possibilidade de que a experiência a refute, mais científica pode ser considerada uma tese.

⁶ A relação entre a ética e a epistemologia são muitas e variadas. Para uma defesa do conservadorismo em política em bases epistemológicas, ver Marquez (2016).

A ciência seria uma atividade racional porque ela está sempre aberta à crítica e a atitude mais correta a ser adotada na busca do conhecimento é a de busca de falseamento das próprias hipóteses explicativas.

Para Kuhn (1975 [1962]), porém, essa concepção não apenas é inadequada do ponto de vista da história da ciência, como também é um método que, se fosse seguido, não levaria a avanço nenhum no conhecimento da natureza. Historicamente, o que se observa na atividade concreta dos cientistas é que eles, longe de buscarem refutar suas próprias teorias, procuram mostrar que elas são as melhores explicações para fenômenos aos quais elas se voltam. Na verdade, a atividade científica trabalha não com teorias isoladamente, mas com regras, técnicas, problemas, concepções gerais da realidade e modelos de resolução desses problemas – que Kuhn chamou inicialmente de “paradigma”. O trabalho cotidiano do cientista normal é o de aplicar esse paradigma a novos problemas, tomando-o como ponto de partida não criticável. Na verdade, é o paradigma que mostra ao cientista que mundo é esse que está sendo estudado, que questões devem ser pesquisadas sobre o mundo e de que modo se deve investigar. É com essa base não questionável que o conhecimento nas ciências naturais pode se aprofundar, estendendo o paradigma a novos fenômenos e sendo capaz de criticar propostas de resolução de problemas feitas pelos pesquisadores. Em outros termos, a crítica na ciência só é possível com o pano de fundo de um conjunto de pressupostos aceitos de modo estável e não sujeitos eles mesmos à dúvida. Quem os põe em questão na ciência normalmente não é um inovador revolucionário, mas, muito provavelmente, alguém que não é do ramo, ou seja, que simplesmente não é reconhecido como cientista. Vez por outra esses pressupostos ficarão abalados e podem mesmo vir a ser substituídos, mas essas revoluções são raras, rápidas e visam estabelecer um novo paradigma, de modo que o trabalho normal da ciência volte a acontecer.

Kuhn foi fortemente criticado por vários aspectos de sua teoria da ciência, mas certamente teve o mérito de chamar a atenção para o fato de que a racionalidade da atividade científica não se dá a partir do nada, mas sim tendo elementos teóricos e técnicos que devem ser conservados, pois senão não se vai a canto nenhum. Haveria um lugar não apenas para a história na compreensão do que são as ciências naturais, mas também para

a atitude de preservar ideias e procedimentos, uma disposição que permite ir mais fundo na busca do conhecimento.

Esse tópico especial na filosofia das ciências naturais foi desenvolvido em termos mais gerais na epistemologia, no debate em torno do conservadorismo epistêmico. A questão agora é se seria racional manter-se uma ideia até que se prove que ela está errada ou se a atitude mais adequada do ponto de vista de quem busca saber mais é a de duvidar de tudo que possa ser passível de questionamento até se encontrar alguma ideia indubitável. Em outras palavras, qual seria o melhor ponto de partida para quem busca conhecer: a crença ou a dúvida? Os defensores do conservadorismo epistêmico propõem que é a crença.

Normalmente quando se lida com o ceticismo em cursos de epistemologia se percebe o quanto é difícil responder à dúvida sobre a possibilidade do conhecimento. Uma vez que se começa pondo em questão se é mesmo possível saber algo, dificilmente se consegue sair disso. Na terceira das *Meditações*, Descartes tentou sair desse inferno com a ajuda de Deus como garantidor das crenças mais fundamentais sobre o mundo externo ao solitário eu pensante. Mas uma vez que se começa com uma dúvida radical acerca da possibilidade em geral de conhecer, parece que nem mesmo Deus vai nos tirar dessa situação impossível em que nós mesmos nos metemos, pois todos os outros pressupostos vão ser passíveis de dúvida. Isso quer dizer que o ceticismo pode não ser sempre um sinal de inteligência, pois é possível que ele nos deixe simplesmente sem inteligibilidade nenhuma sobre nada. Descartes mesmo era ciente disso, pois propunha seu ceticismo como método para “estabelecer algo de firme e de constante nas ciências” (Meditação Primeira, §1), não como dúvida real sobre a possibilidade de conhecer em geral.

De fato, a credulidade dogmática parece pouco inteligente, pois não permite o aprendizado, que é um objetivo imprescindível para quem busca conhecer – a atitude filosófica por excelência. Algum grau de incerteza parece ser requisito para quem procura saber. Mas isso implica dizer que algum grau de crença também é necessário e, como partir do ceticismo global é como entrar em um beco sem saída, é provável que seja mais inteligente partir da crença e mantê-la até que se mostre que ela não se sustenta e que há uma alternativa mais viável. Temos aqui uma forma de falibilismo como opção mais

frutífera a esse ceticismo paralisante. Ou seja, a atitude de começar com um conjunto de crenças – que também incluía a disposição a colocá-las em dúvida se isso se mostrar o caso – parece ser o modo mais inteligente de proceder.

O perigo da credulidade dogmática é sempre um desafio para as diferentes formulações de um princípio de conservadorismo epistêmico. Por isso, nas propostas de contemporâneas nesse sentido há o cuidado de evitar postular a manutenção de uma ideia custe o que custar. Ao contrário, a preservação de uma crença será tida como justificada desde que se aceitem certas condições pelas quais ela seja falseada. Assim, Kevin McCain (2008), por exemplo⁷, propõe o que ele chama de *Princípio de Conservadorismo Epistêmico (PEC)*, que é acompanhado de duas condições de falseamento:

PEC: Se S acredita que p e p não é incoerente, então S está justificado em reter a crença de que p e S permanece justificado em acreditar que p, desde que p não seja falseado para S.

Condição de Falseamento 1 (DC1): Se S tiver melhores razões para crer que $\sim p$ do as razões que ele tenha para crer que p, então S não está mais justificado em crer que p.

Condição de Falseamento 2 (DC2): Se S tiver razões para acreditar que $\sim p$ e se essas forem tão boas quanto as razões para acreditar que p e se a crença de que $\sim p$ for igualmente coerente ou mais coerente com as crenças de S em outras crenças, então S não está mais justificado em acreditar que p. (McCain 2008, p. 186)

Uma das conclusões principais que esse princípio de conservadorismo epistêmico nos permite tirar é que essa estratégia de evitar o ceticismo tem também de buscar evitar o dogmatismo. O objetivo de alcançar a inteligibilidade sobre a realidade tem maior probabilidade de ser alcançado se assumirmos que ele é possível como ponto de partida e aceitarmos assim as crenças que nos parecem inicialmente verdadeiras, desde que elas não sejam incoerentes e que não sejam falseadas. O dogmatismo é perigoso para o ideal de aumentar nosso conhecimento sobre a realidade, pois ele não leva em conta os fatos de nossa limitação cognitiva e da complexidade do real. Não aceitar mudar de ideia diante de novas informações sobre os entes (seja corrigindo as que se tinham antes seja acrescentando novas ideias) impede o avanço da cognição. Assim, a atitude de manter uma crença precisa levar em conta a possibilidade de estarmos enganados quanto a ela ou

⁷ Este trabalho pode ser considerado um bom representante de um longo e sofisticado debate em torno da noção de conservadorismo epistêmico que tem como outras contribuições importantes KVANVIG (1989), VAHID (2004) e SILVA JR. (2013).

que novas situações surjam que nos obriguem a ampliar ou modificar nossa crença inicial. É esse o sentido de DC 1.

Já DC 2 (a Condição de Falseamento 2) considera o “empate” entre as razões para manter a crença e as razões para descrer nela como razão para *suspender o juízo*, o que é obviamente algo que não se reduz a nenhuma daquelas duas atitudes. DC2 é uma precaução a mais contra o dogmatismo e se refere a uma situação bastante específica em relação à crença que se pretendia conservar inicialmente. Ela pode parecer uma concessão generosa ao cético, que já ficaria vitorioso só com o empate. No entanto, é preciso lembrar que aquele que duvida da crença deve apresentar razões para sua dúvida e mostrar que elas são pelo menos tão boas quanto as razões para crer. Assim, não basta levantar a hipótese de que podemos ser cérebros em uma cuba e que nossa percepção aparente de um mundo externo a nós seja enganosa. É preciso apresentar argumentos que mostrem que essa hipótese é melhor ou igualmente bem fundamentada que a crença realista. Até que esses argumentos sejam apresentados, o conservadorismo epistêmico autorizaria o realismo falibilista nesse caso.

Em suma, embora a atividade filosófica tenha no questionamento e na dúvida uma arma poderosa contra a preguiça intelectual e a cegueira para a complexidade das coisas, defender que o ceticismo é sinal de inteligência e a credulidade é marca de ingenuidade intelectual parece ser – isso sim – uma crença altamente questionável. Se for assim, vejamos em seguida o que esse resultado acarreta para o entendimento da relação entre religião e inteligência.

3. RELIGIÃO E INTELIGÊNCIA

No debate das últimas cinco décadas em epistemologia analítica da religião, adotou-se também uma forma de conservadorismo epistêmico como estratégia de defesa da racionalidade da crença em Deus. De diferentes maneiras, autores como John Hick (2018 [1989]), William Alston (1991), Richard Swinburne (2019 [2004]), Alvin Plantinga (2018 [2000]) e outros defenderam a ideia de que “uma crença – inclusive em Deus – é inocente até prova em contrário”, ou seja, de que cabe a quem a critica mostrar

que ela é falsa, ou ainda, que é racional manter essa crença na ausência de considerações que a desabonem epistemologicamente⁸.

Apesar de serem autores que tentam defender que a crença religiosa tem qualidades epistêmicas positivas, são filósofos que entendem de diferentes maneiras essa qualidade que torna a crença elogiável do ponto de vista da cognoscibilidade. Para Swinburne, além de coerente internamente (SWINBURNE, 2016), a crença em Deus estaria embasada em indícios que a tornam provável (SWINBURNE, 2019 [2004]), por ser uma melhor explicação para certos fenômenos que são ou grandes demais ou estranhos demais para as ciências naturais explicarem. A qualidade epistêmica da crença em Deus se deve a essa posse de plausibilidade (ou probabilidade prévia) e poder explicativo que torna a tese do teísmo mais provável e, portanto, a crença nela racional. Além disso, Swinburne sustenta seu argumento final decisivo – o da experiência religiosa – no chamado “princípio de credulidade”, segundo o qual, a não ser em circunstâncias especiais, aquilo que parece ao sujeito em sua experiência ser algo que aconteceu pode ser tomado como algo que de fato aconteceu. Trata-se de um princípio de conservadorismo epistêmico aplicado a crenças obtidas pela percepção. Sem um princípio assim, afirma Swinburne, ficamos paralisados em um “atoleiro cético” e aceitar esse princípio para crenças de experiência sensorial, mas recusar as de experiência religiosa exige bons argumentos (SWINBURNE, 2019, p. 338 n. 10).

A abordagem de Plantinga entende que uma crença não precisa se basear em argumentos para ser elogiável do ponto de vista de sua capacidade cognitiva. Assim como a maior parte de nossas crenças, a crença em Deus se justifica porque é básica, desde que não haja outras que mostrem que ela seja falsa (PLANTINGA, 1983). Isso significa que a racionalidade e a justificação do teísmo não necessitam de provas para se manterem. Cabe a quem discorda argumentar em contrário e ao teísta basta defender-se dos argumentos. Por outro lado, para mostrar que a crença em Deus tem um bom aval epistêmico (*warrant*), o teísta precisa construir um modelo *possível* apenas, pelo qual se mostre que ela é resultado de um aparato cognitivo que funciona adequadamente, em um

⁸ Hick usa essa ideia na defesa da interpretação religiosa das diferentes formas tomadas pela experiência do “Real” (cf. HICK 2018, especialmente Cap. 13). Alston emprega uma forma de conservadorismo epistêmico em sua justificação da prática de formar crenças a partir da experiência mística, tomando como estudo de caso o cristianismo (cf. ALSTON 1991, especialmente Cap. 4) e na resposta ao problema da diversidade religiosa (Cap. 7). Swinburne e Plantinga serão descritos no corpo do texto.

meio apropriado para seu funcionamento, que esse aparato tenha boa probabilidade de gerar crenças verdadeiras e se volte para o objetivo de gerar crenças verdadeiras (PLANTINGA 2018 [2000]). Novamente, cabe ao opositor do teísmo mostrar que o modelo não é possível e que, portanto, o teísmo não tem aval epistêmico.

Como se pode ver pela breve descrição acima, apesar de serem bastante diferentes quanto ao papel de argumentos e de crenças básicas, tanto a abordagem de Swinburne quanto a de Plantinga supõe alguma forma de conservadorismo epistêmico. Embora Swinburne se disponha a apresentar argumentos positivos em favor do teísmo, seu princípio de credulidade contém claramente a ideia de que, na ausência de condições que indiquem o contrário, o mais razoável a fazer é manter a crença formada inicialmente. No contexto da discussão deste texto, se estiverem corretas as conclusões acima acerca das virtudes do conservadorismo epistêmico, esse recurso comum a esse princípio mostra que há disponíveis no conhecimento filosófico atual bons argumentos em favor da inteligência da crença religiosa, especialmente da crença teísta. E essa disponibilidade deveria significar que a rejeição da crença em Deus por conta de seu conservadorismo epistêmico não é justa.

Por outro lado, a possibilidade de defender filosoficamente a crença em Deus é apenas uma dimensão da relação entre religião e inteligência. Ela nos mostra que o elemento de conservação de uma crença em uma situação de ambiguidade não é um vício intelectual e que o uso dela em defesas filosóficas está em sintonia com aquilo que se pode dizer ser aceitável e desejável do ponto de vista epistêmico em geral.

Mas a inteligência tem mais dimensões que apenas as intelectuais. É possível mesmo dizer que ela tenha outros aspectos que não os exclusivamente ligados a crenças em proposições. Em um sentido mais amplo, inteligência diz respeito à resolução de problemas e à capacidade de lidar com novas situações. Esses problemas e desafios que põem à prova nossa inteligência não são certamente teóricos apenas, mas sim também práticos (relativos ao que se deve ou não fazer), existenciais (relativos ao sentido da vida) e técnicos (relativos a habilidades especializadas). Nesse sentido, a atividade religiosa contribuiria ou atrapalharia a inteligência?

Ampliada desse modo, a questão da relação entre religião e inteligência se torna ainda mais difícil de responder. No entanto, uma forma de ao menos encaminhar uma tentativa de resposta está em prestar atenção no que temos diante de nós em um evento

típico de filosofia da religião. Ainda que sob um tema específico, ao tratarmos da religião filosoficamente lidamos com questões de lógica, estética, ciências naturais, metafísica, epistemologia, política, ética, enfim, de todos os grandes assuntos da filosofia e em todos os momentos principais da sua história e nas suas mais diversas abordagens metodológicas. Em outras palavras, a filosofia da religião possibilita unificar a área de Filosofia, que vem ficando dispersa na fragmentação e especialização a que acabou se submetendo o conhecimento moderno como um todo.

Essa característica da filosofia da religião se deve ao caráter multidimensional da atividade religiosa, ou seja, religião tem a ver com todos os aspectos mais centrais da vida e é por isso que tem a ver com tudo de mais importante na Filosofia. E essa característica multidimensional da religião talvez possa nos ajudar a esboçar uma resposta para o problema da relação entre religião e inteligência, tomando-se esta em um sentido mais amplo que o ligado à crença proposicional apenas. Lembremos que a religião busca preservar uma experiência de contato com o sagrado por meio de uma tradição que envolve narrativas míticas, liturgias e um caminho de salvação, entre outros elementos. Essa atividade é altamente complexa, pois envolve vários aspectos da vida, desde os mais intelectuais até os que envolvem habilidade manual. Mais que isso, como argumentou Eliade (2008 [1957]), ela dá sentido às principais dimensões da existência (tempo, espaço, natureza, cultura) ao prover uma referência orientadora para a realidade. Essa referência permite, por exemplo, distinguir o tempo sagrado do tempo comum e, com isso torná-lo inteligível e passível de ser lidado em termos práticos, envolvendo não apenas a razão, mas também o sentimento e outras dimensões da relação humana com o mundo. E a atividade religiosa não apenas dá os meios para essa inteligibilidade da realidade, mas também exige do praticante um conjunto de ações que o forcem a encontrar soluções criativas para os mais variados problemas.

Em outras palavras, é difícil encontrar entre as atividades humanas alguma que dê um conjunto de respostas mais variada para um conjunto mais amplo de questões e, ao mesmo tempo, exija a resolução de problemas tão diversos quanto a prática religiosa. Assim, é razoável dizer que a religião não só oferece inteligibilidade para lidar com os mais diferentes desafios, mas que também desafia a inteligência, movendo as capacidades humanas e permitindo que essas sejam aperfeiçoadas.

CONCLUSÃO

Pretendeu-se aqui mostrar que o caráter conservador da religião não deve ser uma razão para sua rejeição nos meios filosóficos acadêmicos. Em primeiro lugar, se o problema for o conservadorismo político, o tipo de atitude conservadora existente na religião não implica nenhuma posição determinada quanto à organização do poder político em uma coletividade. Além disso, as forças psicofísicas que motivam uma atitude conservadora não estão presentes só na religião e, no caso dela tanto quanto em outros, o impulso que motiva a preservar um valor pode ser também o que leva a mudar a forma pela qual esse valor é manifestado. Isso quer dizer que o conservadorismo religioso pode implicar não apenas uma atitude política conservadora (entre suas variadas formas), mas também uma que se empenhe na alteração da ordem social vigente.

Na segunda parte, foram apresentados alguns subsídios para lidar com a rejeição da religião com base na ideia de que ela supõe um conservadorismo epistêmico e que a inteligência está do lado da atitude de dúvida e crítica. Tentou-se mostrar que é da combinação de dúvida e crença que se constrói o conhecimento. Em outras palavras, o conservadorismo epistêmico é, por vezes, rejeitado como sendo contrário ao ideal de abertura para a crítica e para novas ideias, que são condições para o avanço do saber. No entanto, é possível defender que esse progresso cognitivo só acontece pressupondo-se alguma base da qual se parta. Não se avança na inteligência sobre qualquer coisa abandonando-se inteiramente o que se crê a cada momento, não só porque isso é psicologicamente muito difícil (se é que é possível), mas também porque a inteligibilidade geralmente avança por um caminho orientado por problemas e hipóteses, e isso só é possível assumindo-se certas teses como pontos de partida.

Na terceira seção, foram apresentados argumentos no sentido de que há boas razões para se pensar uma relação positiva entre religião e inteligência. Por um lado, há boas defesas da racionalidade da crença religiosa, utilizando alguns dos instrumentos mais elaborados da epistemologia contemporânea, aproveitando-se, inclusive do princípio de conservadorismo epistêmico. Por outro lado, se tomada no sentido amplo de capacidade de resolução de problemas e de inteligibilidade do real, a atividade religiosa se apresenta como esclarecimento e provocação diversa e variada, envolvendo todas as grandes dimensões da vida humana inteligente.

Pode-se dizer, portanto, que o conservadorismo não deva servir de razão para se rejeitar a religião nos meios filosóficos acadêmicos. Como qualquer atividade humana, ela tem seus lados bons e maus. O ser humano é um ente frágil, e as criações de seu espírito (linguagem, arte, ciência, tecnologia etc.) são seus principais instrumentos para lidar com essa condição precária e não faz sentido deixar de lado aquele que é um de seus frutos mais antigos e abrangentes. Isso não significa que a crítica filosófica deva poupar a atividade religiosa – a filosofia não deve excluir nada de sua investigação – mas apenas que deva lhe dar um tratamento parecido ao das outras criações do espírito humano. Como consequência disso, talvez possamos concluir que a Filosofia como área de conhecimento no Brasil ganharia muito se abrisse mais espaço para a filosofia da religião.

REFERÊNCIAS:

ALSTON, William. *Perceiving God – The epistemology of religious experience*. Ithaca, NY e Londres: University of Cornell Press, 1991.

BOURGET, D., CHALMERS, D.J. What do philosophers believe? *Philosophical Studies* 170, 465–500 (2014).

CAPES. *Relatório de Avaliação Quadrienal 2013-2016*. https://www.capes.gov.br/images/documentos/Relatorios_quadrienal_2017/20122017-Filosofia_relatorio-de-avaliacao-2017_final.pdf. Acesso em 29 de dez. 2019.

COOK, E. Albert. Conservatism in Religion. *Harvard Theological Review*. Vol. 6 (2), 185-208 (1913).

ELIADE, Mircea. *O Sagrado e o Profano*. São Paulo: Martins Fontes, 2008 [1957].

HICK, John. *Uma Interpretação da Religião*. Petrópolis: Vozes/ABFR, 2018 [1989].

HUME, David. *Essays, Moral, Political and Literary*. Part I, Essay VI. Of the Independency of Parliament. 1741/1777. Disponível em: <<https://davidhume.org/texts/empl1/ip>>. Acesso em 27 de dez. 2019.

KUHN, Thomas. *A Estrutura das Revoluções Científicas*. São Paulo: Perspectiva, 1975 [1962].

KVANVIG, Jonathan. Conservatism and its virtues. *Synthese*. Vol. 79, 143-163 (1989).

McCAIN, Kevin. The virtues of epistemic conservatism. *Synthese*. Vol. 164 (2), 185-200 (2008).

- MARQUEZ, Xavier. An Epistemic Argument for Conservatism. *Res Publica*. 22: 405-422 (2016).
- O'SULLIVAN, Noël. Conservatism, in FREEDEN, M. & STEARS, M. *The Oxford Handbook of Political Ideologies*. Oxford: OUP, 2013.
- PLANTINGA, Alvin. *Crença Cristã Avalizada*. São Paulo: Vida Nova, 2018 [2000].
- PLANTINGA, Alvin. Reason and belief in God, in PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. *Faith and Rationality – Reason and Belief in God*. Notre Dame: Notre Dame University Press, p. 16-94, 1983.
- POPPER, Karl. *A Lógica da Pesquisa Científica*. São Paulo: Cultrix, 1993 [1959].
- SILVA Jr, Paul. How to be conservative: a partial defense of epistemic conservatism. *Australasian Journal of Philosophy*. Vol. 91 (3), 501-514 (2013).
- SWINBURNE, Richard. *A Existência de Deus*. 2ª edição. Brasília: Academia Monergista, 2019 [2004].
- SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism – Second Edition*. Oxford: Oxford University Press, 2016.
- THOMPSON, Willie. *Ideologies in the Age of Extremes*. Londres: Pluto Press, 2011.
- VAHID, Hamid. Varieties of epistemic conservatism. *Synthese*. Vol. 141 (1), 97-122 (2004).