

DEUS É POSSÍVEL? LOGO, EXISTE!

NOVAS VERSÕES DO ARGUMENTO ONTOLÓGICO MODAL

IS GOD POSSIBLE? THEREFORE, HE EXISTS!

NEW VERSIONS OF THE MODAL ONTOLOGICAL ARGUMENT

DOMINGOS FARIA (*)



(*) **Domingos Faria**. LanCog, Centro de Filosofia, Faculdade de Letras, Universidade de Lisboa.

ID: <https://orcid.org/0000-0003-1726-7839>

Email: domingofaria@campus.ul.pt

Resumo: O argumento ontológico modal, sem razões a favor da premissa central da possibilidade, não é viável. Neste artigo pretende-se explorar novas versões do argumento ontológico modal em que se procura justificar, quer via *a priori* quer via *a posteriori*, essa premissa central. Defende-se a que uma fundamentação a posteriori será mais plausível do que uma fundamentação *a priori*. Contudo, com isso, o argumento ontológico, ao contrário da versão tradicional, torna-se-á num argumento evidencial ou probabilístico.

Palavras-chave: lógica modal, raciocínio a priori, raciocínio a posteriori, possibilidade, necessidade.

Abstract: The modal ontological argument, without justification for the central premise of possibility, is not feasible. This article intends to explore new versions of the modal ontological argument in which one seeks to justify, *a priori* or *a posteriori*, this central premise of possibility. It is argued that a posteriori reasoning will be more plausible than *a priori* reasoning. However, such a strategy will turn the ontological argument into an evidential or probabilistic argument, unlike the traditional version.

Keywords: ontological argument, modal logic, a priori reasoning, a posteriori reasoning, possibility, necessity.



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

INTRODUÇÃO

O argumento ontológico, iniciado por Santo Anselmo, é um dos argumentos mais famosos para se tentar provar a existência de Deus. Neste artigo pretendo analisar versões mais recentes do argumento ontológico modal, ao examinar como se poderá fundamentar uma das suas premissas centrais. Esse argumento é logicamente válido, mas é preciso justificar a premissa central da possibilidade. Tentarei defender que uma fundamentação dessa premissa central por uma via *a posteriori* parece ser menos problemática do que pela tradicional via *a priori*.

O argumento ontológico modal é “modal” porque recorre à *lógica modal* e à *semântica dos mundos possíveis*. A lógica modal, entendida num sentido amplo, é a lógica que lida com os diferentes tipos de modalidades ou modos de verdade, como a alética (“necessariamente”), a epistémica (“sabe-se que”), a deôntica (“deve ser o caso que”), a temporal (“tem sido o caso que”), entre outras. Em sentido estrito, vamos usar o termo “lógica modal” para nos referirmos à lógica das modalidades aléticas, em particulares sobre as necessidades e possibilidades metafísicas. Esta foi uma lógica iniciada por Aristóteles e muito discutida na Idade Média (p.e. com Pedro Hispano). Foi retomada no século XX com Lewis, criticada por Quine, e marcada pela invenção da semântica dos mundos possíveis por Kripke, Plantinga, e outros nos anos 70.

A lógica modal é uma lógica da possibilidade (usando-se o símbolo \diamond) e necessidade (utilizando-se símbolo \square). Estes são dois modos pelas quais uma proposição pode ser verdadeira ou falsa. Uma forma de explorar estes conceitos consiste em recorrer à ideia de *mundos possíveis*. Um *mundo possível* é um modo como as coisas poderiam ter sido. Um estado de coisas possível (num sentido lógico lato) e completo (em que não falta qualquer detalhe específico). Entre os vários mundos possíveis (MP) há o *mundo atual* (é o estados de coisas possíveis que são efetivos e que de facto têm lugar), bem como há mundos *meramente possíveis* (são estados de coisas possíveis que não são efetivos).

Fazendo uma interpretação da possibilidade e necessidade à luz da semântica dos MP pode-se dizer que uma proposição é *possivelmente* verdadeira sse é verdadeira em pelo menos um MP. Além disso, uma proposição é *necessariamente* verdadeira sse é verdadeira em todos os MP. Aqui o entendimento de *possibilidade* é relativa, dado que

certos estados de coisas são possíveis *relativamente* a certas situações, mas não a outras. Por exemplo, a respeito de uma mulher que está casada (M1), podemos dizer que é possível que ela se pode divorciar (M2). Mas, se tomarmos como referência uma outra situação em que essa mulher é sempre solteira (M3), já não é possível que ela se possa divorciar. Assim, a verdade expressa em M2 é possível relativamente a M1, ou seja, M2 é *acessível* a partir de M1; mas impossível relativamente a M3, ou seja, M2 não é *acessível* a partir de M3. Mas como entender a *relação de acessibilidade*? As relações de *acessibilidade* entre mundos podem ser:

- Reflexiva: uma relação de acessibilidade R é reflexiva se, e só se, para todo o mundo m , mRm .
- Simétrica: uma relação de acessibilidade R é simétrica se, e só se, para todo o $m1$ e $m2$, se $m1Rm2$ então $m2Rm1$.
- Transitiva: uma relação de acessibilidade R é transitiva se, e só se, para todo o $m1$, $m2$, $m3$, se $m1Rm2$ e $m2Rm3$ então $m1Rm3$.

As diferentes relações de acessibilidade dão origem a diferentes *sistemas de lógica modal*; os principais sistemas são os seguintes:

- S5 = aceita a relação reflexiva, simétrica e transitiva.
- S4 = aceita a relação reflexiva e transitiva.
- B = aceita a relação reflexiva e simétrica.
- T = aceita a relação reflexiva.
- K = não aceita as relações anteriores.

Recorrendo à lógica modal, com o argumento ontológico modal deriva-se logicamente que se a existência de Deus é *possível*, então a sua existência é *necessária*, o que implica também que é *efetiva*. Ou seja, caso se aceita que a existência de Deus é pelo menos *possível*, então não se pode senão aceitar que Deus existe efetivamente. Isto apresenta uma óbvia vantagem - o ónus da prova será mais leve para o teísta, pois tudo o que é preciso fazer para provar que Deus existe é mostrar a mera possibilidade de Deus.

Normalmente o argumento ontológico modal é formulado com o sistema S5 ou B de lógica modal em que se aceita as seguintes validades:¹

- S5 = $\Diamond\Box p \vdash \Box p$
- B = $\Diamond\Box p \vdash p$

Contudo, pode-se argumentar que tais sistemas não são apropriados para lidar com modalidades metafísicas, tal como defendem Salmon (1989), Dummett (1996), Stephanou (2000). Dessa forma, o argumento ontológico não seria válido. Mas será que se pode contornar esses problemas e salvar a validade do argumento ontológico modal? Isso é possível ao formular esse argumento no sistema mais básico e consensual da lógica modal: o sistema K (de “Kripke”).²

1. ARGUMENTO ONTOLÓGICO MODAL EM K

Recorrendo à semântica e lógica modal, no sistema K, pode-se formular a seguinte versão simples do argumento ontológico modal:

1. É possível que Deus exista.
2. É necessário que Deus existe ou é necessário que Deus não exista.
3. \therefore É necessário que Deus exista. [De 1 e 2]

Na premissa 1 apenas se defende que é possível a existência de Deus, ou seja, há algum mundo possível onde a existência de Deus é instanciada. Na premissa 2 salienta-se que por definição Deus não é um ser contingente; ou seja, a existência necessária faz parte da sua essência.³ Por isso, ou Deus existe em todos os mundos possíveis ou não existe em qualquer mundo possível. E partindo dessas duas premissas conclui-se validamente que Deus é um ser necessário, ou seja, existe em todos os mundos possíveis.

¹ Veja-se Faria (2016) para a formulação do argumento ontológico modal em S5.

² Veja-se Kripke (1963).

³ Ao contrário do argumento ontológico de Santo Anselmo, não é possível fazer uma paródia óbvia deste argumento ontológico modal para se provar que a Ilha Perfeita, o Pai Natal ou a Grande Abóbora existem, dado que os conceitos de Ilha Perfeita, Pai Natal ou de Grande Abóbora não são conceitos sobre existentes necessários.

Sendo “ D ” a abreviatura para *Deus existe*; “ \diamond ” o símbolo para a *possibilidade*; “ \square ” o símbolo para a *necessidade*; e “ \vee ” o símbolo da *disjunção*; obtemos a seguinte formalização:

1. $\diamond D$
2. $\square D \vee \square \neg D$
3. $\therefore \square D$ [De 1 e 2]

Este argumento é claramente válido, sendo uma instância de silogismo disjuntivo. A premissa 2 é logicamente equivalente a afirmar que $\square D \vee \neg \diamond D$. Como na premissa 1 se altera o valor de verdade do segundo disjuncto da premissa 2, pode-se concluir com a regra de silogismo disjuntivo com a afirmação do valor de verdade do primeiro disjuncto. Portanto, conclui-se que Deus existe em todos os mundos possíveis. Além disso, é bastante intuitivo aceitar que se Deus existe em todos os mundos possíveis, então ele existe inclusive no mundo atual. Logo, Deus existe. Mas para essa conclusão final é preciso um sistema de lógica modal ligeiramente mais forte do que K, dado que no sistema K a necessidade não implica atualidade. Assim, para obtermos a seguinte validade $\square p \vdash p$, de forma a concluirmos que Deus existe no nosso mundo atual, precisamos do sistema T de lógica modal, com a relação de acessibilidade reflexiva.

Com isso mostra-se que o argumento ontológico modal é válido, sendo suficiente o sistema K para concluir que Deus existe em todos os mundos possíveis e, com recurso ao sistema T, podemos concluir que Deus existe no mundo atual. Em resumo, como indica o título deste artigo: Deus é possível; logo, Deus existe. Mas será este argumento sólido e cogente?

Começando por analisar a premissa 2, é importante salientar que, embora me pareça muito plausível, não está ausente de objeções. Apesar de uma grande maioria de filósofos teístas aceitarem 2, há alguns, como Richard Swinburne (1994), que rejeitam 2 e que defendem que Deus é um ser contingente.⁴ Assim, uma vez que a premissa 2 não é aceite de forma consensual, é relevante esboçar uma justificação. Uma forma bastante plausível de justificar a premissa 2 consiste em apelar ao “Princípio de Anselmo” de acordo com o qual Deus, por definição, é um ser maximamente perfeito e, por isso, se

⁴ Para uma resposta a Swinburne, veja-se Leftow (2010).

existir, tem de existir necessariamente.⁵ Este Princípio de Anselmo tem a seguinte formalização:

Princípio de Anselmo =_{df} $\Box(D \rightarrow \Box D)$

O problema é que a partir desse princípio não se consegue derivar a premissa 2 no sistema K ou T. Ou seja, para obtermos a validade de

$\Box(D \rightarrow \Box D) \vdash \Box D \vee \Box \neg D$

é preciso, pelo menos, o sistema B de lógica modal, com as relações de acessibilidade reflexiva e simétrica. Com este tipo de justificação pode-se criticar a minha estratégia argumentativa por introduzir o sistema B (ou até S5) de volta no raciocínio, sob a máscara de fazer o argumento apenas no sistema K; dessa forma, frustrar-se-ia o objetivo de construir um argumento ontológico puramente em K. Contudo, é possível avançar para outra estratégia de justificação da premissa 2: caso se parta da definição de Deus como maximamente grandioso ou excelente, pode-se advogar que isso seria incompatível com a negação da premissa 2; pois, um tal ser, por definição, não seria contingente e, por isso, ou existiria em todos os mundos possível ou não existiria em qualquer mundo possível. Uma estratégia semelhante, que não parece estar comprometida nem com o sistema B nem com S5, é avançada por Inwagen (2012, 2018). Assim, vamos aceitar como plausível a premissa 2.

E quanto à premissa 1: será verdadeira? Uma possível estratégia será aceitar a verdade de 1 sem qualquer argumento, tal como faz Plantinga (1974, 1978). Mas, essa estratégia parece ter problemas. Pode-se fazer aqui uma analogia com a *conjectura de Goldbach* (de que qualquer número par maior que 2 é igual à soma de dois números primos).⁶ Ora, podemos construir o seguinte argumento para a verdade da conjectura de Goldbach (CG):

1. $\Diamond CG$
2. $\Box CG \vee \Box \neg CG$
3. $\therefore \Box CG$ [De 1 e 2]

⁵ Estou grato ao professor Nelson Gomes por esta sugestão.

⁶ Esta crítica é baseada em Inwagen (2012, 2018).

Será que com este argumento provamos que a conjectura de Goldbach é verdadeira? Diríamos que o argumento é claramente válido e a premissa 2 também parece claramente verdadeira. Mas ainda assim *não consideramos* que este argumento fornece uma boa razão para a verdade da conclusão. Portanto, não podemos aceitar 1 sem argumentos.

Contudo, Plantinga (1974, 1978) considera que não há nada de irracional em aceitar-se 1 como verdadeira no argumento ontológico modal, mesmo não havendo argumentos convincentes a favor dessa premissa. Pois, caso aceitássemos em filosofia apenas o que é incontestável ou se só aceitássemos os argumentos incontroversos a partir de premissas indiscutíveis, então pouco mais aceitaríamos do que o *modus ponens* (mesmo assim há quem rejeite o *modus ponens*, tal como McGee (1985)). Porém, caso estejamos dispostos a aceitar em filosofia mais do que aquilo que é incontestável e seguro, se analisarmos 1, ponderando cuidadosamente as suas objeções, e se mesmo assim a considerarmos persuasiva, então estamos no *direito epistémico* de a aceitar independentemente de convencer ou não outros indivíduos.

Ainda assim pode-se objetar que se o argumento ontológico, pela estratégia de Plantinga, estabelece a aceitabilidade racional do teísmo, então o seguinte argumento estabelece a aceitabilidade racional do ateísmo:

1. $\Diamond \neg D$
2. $\Box D \vee \Box \neg D$
3. $\therefore \Box \neg D$ [De 1 e 2]

Seguindo os mesmos critérios de Plantinga, nada há de irracional em aceitar 1, tal como fazem os ateus. Assim, facilmente se chega a um argumento, com uma estrutura similar ao do argumento ontológico, que justifica a racionalidade do ateísmo. O problema tem a ver com o facto da estrutura argumentativa de Plantinga permitir justificar como racionalmente aceitáveis conclusões contraditórias. Com estrutura argumentativa de Plantinga não só se justifica a aceitabilidade racional do teísmo como do ateísmo, mas também de crenças em demónios ou em Génios Malignos fictícios (abreviando *GM*) que são incompatíveis com a existência de Deus:

1. $\Diamond GM$
2. $\Box GM \vee \Box \neg GM$
3. $\therefore \Box GM$ [De 1 e 2]

Seguindo o critério de racionalidade de Plantinga, pode-se sustentar que a premissa 1 deste argumento não é mais irracional do que a premissa 1 do argumento ontológico. Mas será que quem aceita Génios Malignos tem aqui realmente um argumento para a racionalidade dessa crença? Perante tais argumentos, os teístas e Plantinga estão inclinados para preferir o argumento com a premissa $\Diamond D$ do que os argumentos com as premissas $\Diamond \neg D$ e $\Diamond GM$. Mas porquê? Se não oferecem qualquer razão ou argumento plausível em favor dessa preferência não será uma tal preferência arbitrária? Não será mais razoável tentar fornecer razões positivas a favor de 1? Na próxima secção tentarei esboçar de que forma se pode apresentar razões positivas a favor da premissa 1.

2. JUSTIFICAÇÃO DA PREMISSA DA POSSIBILIDADE

Haverá boas razões para aceitar a *possibilidade* da existência de Deus? Que razões temos para aceitar a premissa 1? A favor dessa premissa pode-se apresentar duas vias de raciocínio: uma *a priori* e outra *a posteriori*. No entanto, a via *a posteriori* parece ser menos problemática do que a via *a priori*. Começando por analisar a via *a priori* – a qual é composta por um raciocínio puramente conceptual – procura-se mostrar que Deus é possível porque os atributos divinos são maximamente consistentes. De acordo com Nagasawa (2017, 204):

Podemos automaticamente derivar que é possível que Deus existe porque aqui Deus é entendido como o ser que tem o conjunto maximamente consistente de conhecimento, poder, e benevolência. Por outras palavras, o conceito máximo de Deus é por definição internamente coerente porque os seus componentes são mutuamente consistentes (e internamente coerentes). Isto garante a possibilidade da existência de Deus.

Este argumento Nagasawa (2017) pode ser formalizado da seguinte forma:

1. Deus é, por definição, o ser que tem o conjunto maximamente consistente de conhecimento, poder, e benevolência.
2. Para todo x , se x é consistente, então é possível que x exista.
3. \therefore É possível que Deus exista. [De 1 e 2]
4. É necessário que Deus exista ou é necessário que Deus não exista.
5. \therefore É necessário que Deus exista. [De 3 e 4]

Será este um bom argumento? Este argumento não parece ser particularmente convincente. Apesar da premissa 1 desta argumento precisar de maior fundamentação, o problema central parece residir na premissa 2. Uma interessante objeção a essa premissa 2 baseia-se na tese da necessidade da identidade formulada por Kripke (1980), segundo a qual:

Necessidade da Identidade: Se $(A = B)$, então $\Box(A = B)$, ou seja, $\neg \Diamond(A \neq B)$

Por contraposição da premissa 2, se $\neg \Diamond(A \neq B)$, então $(A \neq B)$ não é consistente. Mas, dado o nosso mundo atual, temos estados de coisas em que $\neg \Diamond(A \neq B)$, ou seja, $\Box(A = B)$ e em que $(A \neq B)$ é logicamente consistente. Veja-se, por exemplo, as necessidades *a posteriori*: é consistente pensar que Pelé não é Edson do Nascimento, mas tal é impossível. É possível resolver este problema? Talvez com alguma restrição da premissa 2 apenas ao domínio *a priori*. Mas ter-se-ia de explicar e fundamentar isso de uma forma que não seja *ad hoc* e sem cometer *petição de princípio*, o que parece uma difícil tarefa.⁷

Uma via mais prometedora (ou não tão problemática) de fundamentar a premissa da possibilidade consiste a recorrer a um raciocínio *a posteriori*, considerando alguma informação sobre o mundo para justificar a possibilidade da existência de Deus. Uma forma de se proceder a tal raciocínio foi desenvolvido por Pruss (2010) ao apresentar o seguinte princípio:

⁷ Para uma defesa de um ceticismo sobre as razões *a priori* a favor da premissa da possibilidade veja-se Inwagen (2012, 2018).

Se atividades humanamente excelentes dependem de uma crença motivacional e central p , então, na ausência de qualquer informação adicional, devemos dizer que essa crença p é mais provável de ser possivelmente verdadeira do que não o ser.

Pruss (2010) parte da suposição de que muitos indivíduos e comunidades levam uma vida florescente e intelectualmente sofisticada por muito tempo enquanto têm uma crença motivacional e centrada de que p . Ora, isso parece implicar que é provável que p seja *possivelmente* verdadeira. Não implica que p seja verdadeira, pois pode-se ter uma crença central, mas efetivamente falsa. Mas, parece difícil pensar que uma crença possa ser o centro motivacional de uma vida florescente e intelectualmente sofisticada por muito tempo, a não ser que seja pelo menos provável de ser *possivelmente* verdadeira.

Seguindo este princípio, dado o facto que existem muitas vidas florescentes na história cujo centro motivacional reside na proposição de que *Deus existe*, pode-se concluir que é *provável* que existência de Deus seja *possível*:

1. Se x é um indivíduo ou comunidade humana que leva uma vida florescente e intelectualmente sofisticada de duração significativa ao ter uma crença motivacional e central de que p , então provavelmente p é possível.
2. Um número de indivíduos e comunidades levam uma vida florescente e intelectualmente sofisticada de duração significativa ao terem uma crença motivacional e central de que Deus existe.
3. ∴ Provavelmente, é possível que Deus exista. [De 1 e 2]
4. É necessário que Deus exista ou é necessário que Deus não exista.
5. ∴ Provavelmente, é necessário que Deus exista. [De 3 e 4]

Este argumento, ao contrário do tradicional, não concluir que Deus existe necessariamente, mas apenas que isso é provável, deixando assim de ser um argumento dedutivo, para se tornar num argumento evidencial ou probabilístico. Mas será bom?

Como objeção pode-se alegar que na história constatamos que muitas vidas florescentes têm como centro motivacional proposições baseadas no ateísmo ou noutras alternativas ao monoteísmo (como o panteísmo ou politeísmo). Assim, com base no princípio de Pruss (2010), somos capazes de mostrar que a não-existência de Deus e a

existência de deuses panteístas ou politeístas são também provavelmente possíveis.

Contudo, pode-se alegar que tais objeções não são plausíveis, dado que:

As religiões politeístas típicas aceitam a existência de agentes poderosos sobrenaturais, e isso pode ser motivacional e central para as vidas dos seus detentores. No entanto, a existência de agentes sobrenaturais poderosos por si só é compossível com a verdade do teísmo. De facto, as religiões monoteístas ocidentais aceitam tradicionalmente a realidade da existência de anjos e demónios. (Pruss, 2010, 240)

O argumento contra o panteísmo (...) é que Deus é perfeitamente bom, e um ser perfeitamente bom não pode ter o mal como parte, qualidade ou privação, enquanto de facto existe o mal na realidade, então não pode ser que Deus seja o mesmo em toda a realidade. (Pruss, 2010, 242)

Embora pareça provável que o teísmo tende a ser central na vida motivacional dos teístas, para muitos ateus o ateísmo não é motivacionalmente central. É pouco provável que o ateu ajude os necessitados porque ele acha que Deus não existe. Mas um teísta pode ajudar os necessitados porque eles são filhos de Deus. (Pruss, 2010, 243).

Assim, pode-se sustentar que as crenças rivais ao teísmo não colocam em causa o argumento, pois tais crenças são inofensivas (porque são compossíveis e co-concebíveis com a existência de Deus de acordo com o ser perfeito do teísmo, como o caso do politeísmo), são irrelevantes (porque as crenças em questão não contribuem de forma motivacional, de forma central ou racional, para a vida tanto como a crença teísta, como o caso do ateísmo), ou são falsas (porque podemos derrotar tais crenças fornecendo argumentos decisivos contra elas, como o caso do panteísmo). Caso se consiga realizar essa tarefa de forma bem sucedida, pode-se ter um argumento ontológico modal procedente.

Penso que se poderá apresentar um argumento adicional, também numa via *a posteriori*, baseado na experiência religiosa (entendida num sentido amplo), podendo ter a seguinte formulação:

1. Se um sujeito S, apropriadamente funcional, tem um parecer de um objeto x, então, na ausência de derrotadores, provavelmente x é possível.
2. As pessoas religiosas têm um parecer da experiência de Deus e de que Deus existe.
3. ∴ Provavelmente, é possível que Deus exista. [De 1 e 2]
4. É necessário que Deus exista ou é necessário que Deus não exista.
5. ∴ Provavelmente, é necessário que Deus exista. [De 3 e 4]

A premissa 1 é muito semelhante à teoria epistémica do *Conservadorismo Fenoménico* de Huemer (2007) ou ao *Princípio da Credulidade* de Swinburne (2004). A ideia é que é intuitivo que o tipo de experiências que as pessoas apropriadamente funcionais geralmente têm não incluem provavelmente experiências de objetos obviamente impossíveis. Aliás, parece que nenhuma pessoa apropriadamente funcional alguma vez relatou *parecer* ver um quadrado redondo ou um pentágono de quatro lados. Assim, tipicamente objetos impossíveis não aparecem na experiência das pessoas apropriadamente funcionais. Ou seja, o tipo de experiências que as pessoas têm não incluem em geral experiências de objetos impossíveis.⁸

Contudo, pessoas apropriadamente funcionais relatam por vezes um parecer de experienciar Deus: ou seja, parece que Deus está presente nas suas experiências.⁹ Pode-se dizer então que nas experiências religiosas *parece* às pessoas que Deus está presente, mas tipicamente não parece às pessoas apropriadamente funcionais que alguma coisa impossível (como um *irmão filho único* ou um *quadrado redondo*) está presente. Por isso, do facto de que as pessoas têm um parecer da experiência de Deus, podemos concluir que pelo menos possivelmente Deus existe com alguma probabilidade.¹⁰ Isto porque parece ser plausível aceitar que se um sujeito apropriadamente funcional tem um parecer ou impressão de um objeto x, pelo menos é provável que x seja possível (na ausência de contra-evidência).

⁸ Como objecção pode-se alegar, seguindo Kripke (1980), que uma vez que *água é H₂O*, isso é necessário e, por isso, é impossível a água ser diferente de H₂O. Mas antes dessa descoberta química não é implausível pensar que para alguns cientistas a água tinha uma diferente composição química; por exemplo, para alguns poderia realmente parecer que *água é H₃O* (e não H₂O). Mas se eles têm esse parecer, então (pela premissa 1) é possível que a água seja diferente de H₂O, gerando-se dessa forma uma contradição. Como lidar com este tipo de objecção? Pode-se alegar que o princípio subjacente à premissa 1 é apenas epistémico ou conceptual. Assim, é compatível que de um ponto de vista metafísico seja impossível a água ser diferente de H₂O, mas de um ponto de vista conceptual ou epistémico seja possível a água ser diferente de H₂O. Além disso, a premissa 1 apenas aponta para *probabilidades*, o que permite evitar a contradição mesmo se a possibilidade na premissa 1 é lida numa leitura metafísica. Por fim, na premissa 1, os derrotadores (ou contra-evidência) têm um papel fundamental. Por exemplo, ainda que alguém agora tenha um parecer de que *água é H₃O*, há muitas evidências poderosas contra isso.

⁹ Mas isso não implica que elas experienciam *de facto* Deus.

¹⁰ A favor da probabilidade da possibilidade da existência de Deus também se poderia construir um argumento cumulativo com base nos outros argumentos a favor da existência de Deus, como o argumento cosmológico, teleológico, moral, etc.

Como objeção óbvia pode-se alegar que as pessoas não-religiosas podem ter um parecer da ocultação divina e de que Deus não existe. Daí se conclui, pelo mesmo raciocínio, que muito provavelmente é possível que Deus não existe e, com uma estrutura similar ao argumento ontológico, concluir que provavelmente não há Deus.

Mas essa objeção não é decisiva para rejeitar este argumento, pois esse parecer da *ocultação divina* pode constituir um derrotador (ou evidência contrária).¹¹ Por isso, quem pretender sustentar a existência de Deus com base neste tipo de argumento ontológico modal terá de derrotar esses derrotadores. Por exemplo, ao mostrar que poderá haver boas razões para Deus se ocultar, ou ao defender a resposta do *teísmo cético*, entre outros. Pode-se também argumentar que o parecer da experiência de Deus é natural, ao contrário do parecer da não existência de Deus. Aliás, seguindo o contributo das recentes *ciências cognitivas da religião* é possível argumentar que há uma origem natural para as crenças religiosas, como a existênica de um *dispositivo hipersensível de detecção de agência* (DHDA).¹² Quase todos os humanos partilham essa faculdade ou módulo natural DHDA que permite explicar por que razão as crenças religiosas e sobrenaturais são facilmente aceites e transmitidas.

Também se poderá criticar este argumento de cometer uma falácia da equivocidade.¹³ Pois, a possibilidade no passo 3 está a ser lido de uma forma concetual ou epistémica, enquanto na premissa 4 os operadores modais estão a ser lidos de forma metafísica ou alética (como modos da própria verdade), sendo, por isso, falacioso (nessa interpretação) concluir que (provavelmente) Deus existe. Porém, é possível escapar dessa crítica: pode-se ler todos os passos do argumento de forma conceptual ou epistémica e, dessa forma, o que se conclui é a *racionalidade da crença* na existência provável de Deus (ainda que não se estabelece a sua existência metafísica).¹⁴ E argumentar a favor da racionalidade epistémica do teísmo já é um passo significativo na discussão.

¹¹ Veja-se Moretti e Piazza (2017) para uma análise da natureza dos derrotadores.

¹² Veja-se Guthrie (1993), Atran (2002), Barrett (2007), Bloom (2007), Leech e Visala (2011).

¹³ Essa objeção é apresentada por Murcho (2019).

¹⁴ Talvez seja possível justificar as premissas 1 e 2 de forma alética, ao procurar-se mostrar como é que os *pareceres* ou *impressões* de pessoas apropriadamente funcionais excluem com probabilidade impossibilidades aléticas e metafísicas (uma tarefa que deixo aqui em aberto).

Ainda assim, mais investigação será necessária para analisar se algum argumento deste tipo, desenvolvido numa via *a posteriori*, é realmente procedente. De qualquer forma, procurei mostrar que o argumento ontológico modal só é viável se houver fundamentos para a premissa da possibilidade. Além disso, esses fundamentos parecem ser mais plausíveis (ou não tão problemáticos) se forem justificados por uma via *a posteriori* do que por uma via *a priori*. No entanto, se essa linha de argumentação for procedente, contrariando a tradição, o argumento ontológico modal deixará de ser dedutivo e passará a ser um mais modesto argumento evidencial ou probabilístico.¹⁵

REFERÊNCIAS:

- ATRAN, Scott. 2002. *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*. Oup Usa.
- BARRETT, Justin. 2007. «Cognitive Science of Religion: What Is It and Why Is It?» *Religion Compass* 1 (6): 768–86. <https://doi.org/10.1111/j.1749-8171.2007.00042.x>.
- BLOOM, Paul. 2007. «Religion is natural». *Developmental Science* 10 (1): 147–51. <https://doi.org/10.1111/j.1467-7687.2007.00577.x>.
- DUMMETT, Michael. 1996. «Could There Be Unicorns?» Em *The Seas of Language*, 328–48. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0198236212.003.0014>.
- FARIA, Domingos. 2016. «Uma avaliação do argumento ontológico modal de Plantinga». *Kairos. Journal of Philosophy & Science* 15 (1): 71–84. <https://doi.org/10.1515/kjps-2016-0004>.
- GUTHRIE, Stewart. 1993. *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. Oup Usa.
- HUEMER, Michael. 2007. «Compassionate Phenomenal Conservatism». *Philosophy and Phenomenological Research* 74 (1): 30–55. <https://doi.org/10.1111/j.1933-1592.2007.00002.x>.
- INWAGEN, Peter van. 2012. «Three Versions of the Ontological Argument». Em *Ontological Proofs Today*, editado por Mirosław Szatkowski, 143. Ontos Verlag.
- INWAGEN, Peter van. 2018. «Begging the Question». Em *Ontological Arguments*, editado por Graham Oppy, 238–49. *Classic Philosophical Arguments*. Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781316402443.013>.

¹⁵ Agradecimentos: tive oportunidade de discutir as ideias deste artigo com a plateia que participou no Seminário de Pesquisa “Deus e Religião – Um Diálogo entre Diferentes Abordagens” que decorreu na Universidade de Brasília em abril de 2019. Estou grato a Agnaldo Cuoco Portugal pelo convite e discussão, a Nelson Gomes pelas excelentes críticas que me ajudaram a melhorar este texto, e a Ricardo Santos pelas discussões sobre a lógica modal. Este artigo foi escrito no âmbito do projeto de pós-doutorado com referência CEECIND/01066/2017.

- KRIPKE, Saul. 1963. «Semantical Considerations on Modal Logic». *Acta Philosophica Fennica* 16 (1963): 83–94.
- KRIPKE, Saul. 1980. *Naming and Necessity*. Harvard University Press.
- LEECH, David, e Aku Visala. 2011. «The Cognitive Science Of Religion: Implications For Theism?» *Zygon* 46 (1): 47–64. <https://doi.org/10.1111/j.1467-9744.2010.01157.x>.
- LEFTOW, Brian. 2010. «Swinburne on divine necessity». *Religious Studies*, 46(02): 141–162.
- McGEE, Vann. 1985. «A Counterexample to Modus Ponens». *Journal of Philosophy* 82 (9): 462–71. <https://doi.org/jphil198582937>.
- MORETTI, Luca; PIAZZA, Piazza. 2017. «Defeaters in current epistemology: introduction to the special issue». *Synthese* 195 (7): 2845–54. <https://doi.org/10.1007/s11229-017-1551-4>.
- MURCHO, Desidério. 2019. *Lógica Elementar*. Edições 70.
- NAGASAWA, Yujin. 2017. *Maximal God*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780198758686.001.0001>.
- PLANTINGA, Alvin. 1974. *The Nature of Necessity*. Oxford University Press.
- PLANTINGA, Alvin. 1978. *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans.
- PRUSS, Alexander. 2010. «The ontological argument and the motivational centres of lives». *Religious Studies* 46 (2): 233–49. <https://doi.org/10.1017/s0034412509990400>.
- SALMON, Nathan. 1989. «The Logic of What Might Have Been». *The Philosophical Review* 98 (1): 3. <https://doi.org/10.2307/2185369>.
- SWINBURNE, Richard. 1994. *The Christian God*. Oxford University Press.
- STEPHANOU, Yannis. 2000. «Necessary beings». *Analysis* 60 (2): 188–93. <https://doi.org/10.1093/analys/60.2.188>.
- SWINBURNE, Richard. 2004. *The Existence of God*. Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199271672.001.0001>.