

v. 10, n. 1, 2023. ISSN: 2358-8284

**DOSSIÊ DO X CONGRESSO DA ABFR: O FUTURO DA
FILOSOFIA DA RELIGIÃO II**

Alfredo Freire

Lyan Riam

Then I Shall Know Even as I am Known: An Analysis of the Logical Structure of the Problem of Evil

Rafael Wurster

Argumento ontológico, experiências místicas e a possibilidade da existência de Deus

José Cravelin

Método e Racionalidade na Relação entre Ciência e Teologia: Um Contraste entre Nancey Murphy e Josh Reeves

TEMÁTICA LIVRE

Humberto Schubert Coelho

A Defence of the Need for the Postulates of the Existence of God and Immortality of the Soul in Kant's Ethics

Sergio Paulo Muniz Costa

Pólis em crise: a exegese platônica de Werner Jaeger e Eric Voegelin

Juliomar Marques Silva

Idealization and Uniqueness in Peer Disagreements: The Case of Religious Disagreement

Bruno Lomas de Souza

Basilaridade da crença teísta e ônus da prova

EXPEDIENTE

ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Presidente: Deborah Vogelsanger Guimarães

Secretário: Irio Vieira Coutinho Abreu Gomes (UEPB, Brasil)

Tesoureiro: Marciano Adílio Spica (UNIOESTE, Brasil)

Suplente: José Eduardo Porcher (PUC-RJ, Brasil)

CONSELHO CIENTÍFICO

Álvaro Montenegro Valls (Universidade do Vale dos Sinos, São Leopoldo-RS, Brasil)

Carlos João Correia (Universidade de Lisboa, Lisboa, Portugal)

Flávio Augusto Senra Ribeiro (PUC Minas, Belo Horizonte-MG, Brasil)

Francesco Tomasoni (Università Piemonte Orientale, Vercelli, Itália)

Germán Vargas Guillén (Universidad Pedagógica Nacional de Colombia, Bogotá)

Luís Felipe Cerqueira Pondé (PUC-SP, São Paulo-SP, Brasil)

Nelson Gonçalves Gomes (UnB, Brasília-DF, Brasil)

Nicholas Zangwill (University of Hull, Kingston upon Hull, Reino Unido)

Roberto Hofmeister Pich (PUCRS, Porto Alegre-RS, Brasil)

Scott Randall Paine (UnB, Brasília-DF, Brasil)

COMISSÃO EDITORIAL

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB, Brasil)

Cecília Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP, Brasil)

Eduardo Gross (UFJF, Brasil)

Marciano Adílio Spica (UNIOESTE, Brasil)

Marcio Gimenez de Paula (UnB, Brasil)

EDITOR RESPONSÁVEL

Agnaldo Cuoco Portugal (Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB)

EDITORAÇÃO

Luzmar Batista de Araújo Junior (Centro de Difusão Científico-Cultural do Instituto de Ciências Humanas – UnB)

PROJETO GRÁFICO

Fernanda Fedrizzi

DIAGRAMAÇÃO

Daniel Marwell Borges (Centro de Difusão Científico-Cultural do Instituto de Ciências Humanas – UnB)

REVISTA BRASILEIRA DE FILOSOFIA DA RELIGIÃO

Publicada pela Associação Brasileira de Filosofia da Religião – ABFR, a Revista Brasileira de Filosofia da Religião tem como objetivo a divulgação de textos de filosofia – elaborados de forma sistemática ou com base na história do pensamento – sobre o problema religioso ou a questão de Deus. Os temas incluem questões como transcendência, liberdade, mal, racionalidade da crença religiosa, volta da fé ao espaço público, ateísmo, relação entre religião e ciência, entre outros. A revista se caracteriza pela abordagem pluralista em termos de métodos de reflexão (fenomenológico, analítico, histórico, hermenêutico, etc.), fomentando o diálogo frutífero entre as diferentes perspectivas filosóficas sobre a religião.

ARTIGOS

Os textos enviados serão avaliados pelo corpo editorial da revista. Os textos podem se destinar às seguintes seções: artigos, traduções, resenhas. Os textos dos artigos podem estar escritos em português, espanhol ou inglês. E não devem exceder 70 mil caracteres com espaços. Traduções e resenhas devem estar em português. Os artigos devem ser inéditos e expressar resultados de pesquisa filosófica original em nível de pós-graduação, reservando a revista, tendo recebido o artigo, prioridade para sua publicação. Nenhuma modificação de conteúdo, estilo, referência bibliográfica ou apresentação será feita sem o prévio consentimento do autor. Os originais dos artigos devem ser enviados a revista por meio de correio eletrônico em formato Word ou compatível. Juntamente com o artigo deve ser enviado um resumo entre 150 e 300 palavras, cinco palavras-chave, o título do artigo, todos em português e inglês. As referências bibliográficas devem ser apresentadas ao final do texto de acordo com normas da ABNT. Os textos em português deverão respeitar as novas regras ortográficas. As ideias e conceitos dos artigos assinados são de responsabilidade dos autores. Os autores mantêm os direitos autorais e concedem à revista o direito de publicação inédita.

PROCESSO DE AVALIAÇÃO PELOS PARES

Os autores serão notificados sobre a recepção dos artigos enviados. A avaliação dos artigos é feita por pares, pelo método Double Blind Review. Por este sistema, os arquivos são avaliados sem a identificação de autoria. A primeira etapa, que analisa a adequação dos trabalhos, consiste em uma avaliação preliminar do Editor Chefe em conjunto com um membro do Corpo Editorial Científico, sempre que o Editor Chefe julgar necessário. Na segunda etapa os originais dos artigos são encaminhados para a apreciação de dois pareceristas, onde cada artigo é avaliado por dois pareceristas especialistas na área com elevada titulação acadêmica, conforme o sistema blind review. Em caso de dúvida, será consultado um terceiro. Os critérios de avaliação dos artigos levam em conta relevância do tema, originalidade da contribuição nas áreas temáticas da Revista, clareza do texto, adequação da bibliografia, estruturação e desenvolvimento teórico, metodologia utilizada, conclusões e contribuição oferecida para o conhecimento da área. A decisão editorial quanto à publicação ou não do artigo será comunicada aos autores por meio eletrônico.

EDITORIAL

Este número da Revista Brasileira de Filosofia da Religião traz artigos que continuam o dossiê do X Congresso da Associação Brasileira de Filosofia da Religião, realizado em setembro de 2023, na Universidade de Brasília sobre o tema “O futuro da filosofia da religião”. Além disso, teremos também textos de temática livre. São todos trabalhos de grande qualidade, que atestam o alto nível da discussão na área que nossa revista tem podido veicular.

O primeiro artigo do dossiê, de autoria de Alfredo Freire Jr e Lyan Riam, trata do tradicional problema do mal em uma abordagem inovadora do ponto de vista da análise de sua estrutura lógica. A proposta é se concentrar nas “intenções subjacentes ao conjunto de premissas, em vez de recorrer a refutações ad hoc e silogísticas das aparentes contradições”. Assim, em “Then I Shall Know Even as I am Known: An Analysis of the Logical Structure of the Problem of Evil”, os autores pretendem esclarecer o modo como questões pré-formais e formais interagem nesse complexo problema e, desse modo, oferecer uma chave para melhor encaminhamento dessa questão fundamental para a filosofia das religiões de Deus.

Outro artigo que desenvolve uma tese apresentada no X Congresso da ABFR é “Argumento ontológico, experiências místicas e a possibilidade da existência de Deus” de Rafael Wurster. O texto trata do famoso argumento cuja primeira versão é historicamente reconhecida no Proslogio de Anselmo de Cantuária e que recebeu várias alternativas nos últimos nove séculos. O trabalho propõe relacionar esse argumento, que é normalmente tido como enfatizando aspectos lógicos e conceituais das razões para a crença em Deus, com as experiências místicas, algo que parece ir na direção do ilógico e do que extrapola a conceituação. Levando em conta um debate que tem acontecido recentemente sobre essa vinculação, o autor propõe conclusões acerca da existência de Deus que revelam novas facetas desse raciocínio secular da filosofia da religião.

O terceiro artigo do dossiê neste número trata de um tema epistemológico, mais especificamente, da relação entre método científico, teologia e ciências naturais. José Cravelin parte da tentativa da teóloga norte-americana Nancey Murphy de usar, para a teologia, a metodologia dos programas de pesquisa desenvolvida por Imre Lakatos para a compreensão do que torna científicas as ciências empíricas. Se bem-sucedida, a aplicação proposta por Murphy apresentaria uma solução para o problema da cientificidade da teologia, um tema que tem mobilizado estudiosos da área especialmente em vista do sucesso das ciências naturais modernas. “Método e Racionalidade na Relação entre Ciência e Teologia: Um Contraste entre Nancey Murphy e Josh Reeves” apresenta o debate que se desenvolveu em resposta à proposta de Murphy e o analisa em vista dos pressupostos fundamentais de suas principais posições.

Do conjunto dos textos de temática livre fazem parte quatro artigos, dois sobre temas ético-políticos e dois sobre temas epistemológicos. Em “A Defence of the Need for the Postulates of the Existence of God and Immortality of the Soul in Kant’s Ethics”, Humberto Schubert Coelho defende uma tese sobre o papel dos postulados da existência de Deus e da imortalidade da alma na ética de Kant, em resposta àqueles que os consid-

eram acréscimos desimportantes. No artigo “Pólis em crise: a exegese platônica de Werner Jaeger e Eric Voegelin”, Sérgio Paulo Muniz Costa traça um paralelo entre a crise de pólis grega e a crise civilizacional que vivemos hoje, propondo uma hipótese sobre o papel que a transcendência poderia ter em uma tentativa de solução dessa crise.

Juliomar Marques Silva, em “Idealization and Uniqueness in Peer Disagreements: The Case of Religious Disagreement”, toma o caso da discordância religiosa como estudo de caso para sua contribuição para um tema que está em um dos centros do debate epistemológico contemporâneo: como entender (e encaminhar de modo frutífero e racional) o desacordo entre pares epistêmicos. Por fim, o artigo de Bruno Lomas de Souza aprofunda um tema epistemológico também, mas focado especificamente na questão da racionalidade/justificação/aval epistêmico da crença em Deus. “Basilaridade da crença teísta e ônus da prova” ajuda a entender de modo crítico os contornos estruturais da discussão sobre o teísmo na filosofia contemporânea. O autor faz uma genealogia da tese de que é o crente teísta que tem o dever de apresentar argumentos e defende um modo pelo qual esse ônus da prova pode ser invertido.

Além dos artigos indicados acima, este número traz um novo formato gráfico e outros aperfeiçoamentos formais que representam passos importantes no ideal de transformar a Revista Brasileira de Filosofia da Religião uma referência dessa área da pesquisa filosófica não apenas para a comunidade brasileira, mas também internacional.

Agnaldo Cuoco Portugal. É professor associado do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília, onde leciona desde 1991. Foi presidente da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) entre 2010 e 2015, e é um dos coordenadores do GT de Filosofia da Religião da Sociedade de Teologia e Estudos da Religião (SOTER) desde 2011.

THEN I SHALL KNOW EVEN AS I AM KNOWN: AN ANALYSIS OF THE LOGICAL STRUCTURE OF THE PROBLEM OF EVIL

ENTÃO CONHECEREI PLENAMENTE, COMO TAMBÉM SOU PLENAMENTE CONHECIDO: UMA ANÁLISE DA ESTRUTURA LÓGICA DO PROBLEMA DO MAL.

Alfredo Roque Freire

Liam D. Ryan

Abstract: This paper introduces a novel approach to interpreting the problem of evil, centred on a dynamic interplay between pre-formalised notions and their formal representations. Our thesis posits that the resolution to the problem lies in comprehending the underlying intentions of the premise set, rather than resorting to ad hoc, syllogistic rebuttals to the perceived contradictions. By applying this reasoning to the historical dialectic of the problem, we observe that certain resolutions to the problem of evil are more effective than others. The most effective solutions are those that maintain the integrity of the accumulated pre-formalised notions, while less effective ones either confront the contradiction head-on or disregard it entirely. Moreover, we discover that the process of striving and failing in this context yields valuable insights, enhancing our understanding and broadening the scope of our initial pre-formal notions about the problem of evil.

Key-words: Problem of evil; contradiction; metaphilosophy.

Resumo: Este artigo apresenta uma abordagem inovadora para interpretar o problema do mal, centrada em uma interação dinâmica entre noções pré-formalizadas e suas representações formais. Nossa tese propõe que a resolução do problema reside na compreensão das intenções subjacentes ao conjunto de premissas, em vez de recorrer a refutações ad hoc e silogísticas das aparentes contradições. Aplicando esse raciocínio à dialética histórica do problema, observamos que certas soluções para o problema do mal são mais eficazes do que outras. As soluções mais eficazes são aquelas que preservam a integridade das noções pré-formalizadas acumuladas, enquanto as menos eficazes ou confrontam diretamente a contradição ou a ignoram completamente. Além disso, descobrimos que o processo de tentativa e erro neste contexto gera entendimentos valiosos, ampliando nossa compreensão e o escopo de nossas noções pré-formais iniciais sobre o problema do mal.

Palavras-chave: Problema do mal; contradição; metafilosofia.

INTRODUCTION

No syllogism can resolve a contradiction because no contradiction can be resolved. By resolved, we mean showing that there is no contradiction. The only way forward is to dissolve the contradiction by rectifying the premises. By dissolve, we mean grappling with the definitions to show that, under the given definitions, a contradiction does not obtain. Of course, a contradiction can never definitively be shown not to be the case. Yet once the dissolution is done, it becomes apparent that the specific argument that purported the contradiction fails.

The problem of evil is a contradiction that challenges the existence of God. It follows from the alleged inconsistency of the following four premises:

1. God exists.
2. God is omnipotent.
3. God is omnibenevolent.
4. Evil exists.

The first articulation of the problem begins with the argument attributed to Epicurus:¹

Is God willing to prevent evil, but not able? Then he is not omnipotent. Is he able, but not willing? Then he is malevolent. Is he both able and willing? Then whence cometh evil? Is he neither able nor willing? Then why call him God?

An historically popular solution to the problem has been to block Epicurus' argument by re-framing what it means to be evil, omnibenevolent, and/or omnipotent. For instance, Augustine says that evil is not a created thing but rather is the absence of the Good (see (Augustine, 2013, VII: V, 7; VII: XII, 18); (Augustine, 1956, XI, CHAP. 9)):

Evil has no positive nature; but the loss of good has received the name 'evil'.

He denies that there is any good reason to accept (4) if the premise means that evil exists and is created by God. Does Augustine's solution fully engage with the *pre-formalised notions* that support the premise? A formalised notion is a proposition that is rigidly interpreted and subject to logical scrutiny.² By a pre-formalised notion, we mean a proposition that is loosely interpreted and has the following properties: it must be in simple language, uncommitted to only a particular formalisation, and have a truth-priority over the formalised notion. The idea might be identified with what some philosophers refer to as intuitions, although unlike the ordinary sense of intuition, one need not *feel* it. The main

¹ This quote is attributed to Epicurus, however, there is no direct reference available.

² Rudolf Carnap distinguishes between observational language and theoretical (see Carnap (1967, 1975)). Observational language ought to be simple and taken as more concretely true, while theoretical language deals with representations that fit observational language. We draw inspiration here from Carnap for our own divide between what we have called pre-formalised notions and formalised notions. The pre-formalised notions can be accumulated for our background investigation in a similar manner that observation of nature adds to scientific investigation.

structure of an example that we have is that a pre-formalised statement φ is either literally true, or it requires from the formalisation a reason for why it seems literally true but is only indirectly true. In line with the philosophical tradition, to be indirectly true means something has to be perceived as true, even though it is not in fact true. One example is an idea defended by advocates of a B theory of time: the idea that past, present, and future all exist at once. Philosophers in this tradition have always considered it crucial that we explain why we perceive the flow of time. They are committed to accounting for the pre-formalised statement ‘we observe the flow of time’. We would consider them remiss in their philosophical duties if they ignored this pre-formal notion. This is an experimental account,³ so we are not committed to a particular and definitive story about what pre-formalised notions are. However, a theory explaining how to connect the pre-formalised and the formalised is important, as it is an aspect of the dialectic that advances philosophical discussions. So, we are committed to the idea that philosophical analysis ought to be conducted with reference to this interplay between the formalised and pre-formalised of notions. This is not to say that necessarily philosophical problems must be approached this way, however, we suggest there is value in employing the approach.

We consider the initial four propositions of the Epicurean formulation—God exists 1, God is omnipotent 2, God is omnibenevolent 3, evil exists 4—all to be pre-formalised notions. However, they are not equal in regards to their intuitive force: 4 is the locus of the intuitive force behind the contradiction. Regardless, while one might not feel the same compulsion to accept the other three premises, and although they may be false, they are necessary conditions for set-up of the problem of evil. Hence, we cumulatively add these three premises to the list of formalised notions because they explain the origin of the problem, not because one intuitively ought to accept them.

Returning to Augustine’s example, he will not be successful if he simply states that premise (4) is false. In order to satisfy the philosophical community—and this is an empirical observation—Augustine’s answer should be that the premise is somehow true in the loose sense that evil exists—capturing the pre-formalised notion—while not in the specific sense that would produce the contradiction—the formalised notion. In Augustine’s case, evil still exists, in the sense that we can gesture at evil, however, it is not discoverable in the same way that the sun or tables and chairs are. These latter things exist in some constitutive sense, not as mere absence. Similarly, darkness is an absence of light, yet there is a pre-formalised notion that we can gesture at darkness. Augustine could argue that for premise (4) to produce a contradiction it must be interpreted as there being evil which is discoverable, in the ordinary sense. We will return to Augustine’s account in section 4.

Therefore, the optimal approach to the problem of evil is to point out that the pre-formalised versions of these four premises, taken together, do not constitute a con-

³ see Ryan (2024b) for an example of how this methodology is applied to the concern that physicalism cannot account for consciousness. See also Ryan (2024a) for an application of the methodology to the concept of belief.

tradition in the first place, when they are properly formalised. So, when one asks ‘What it is to be a a solution to the problem of evil?’ the answer cannot be the presentation of a syllogism, nor an argument to block an Epicureanstyle syllogism. For our purposes, we understand syllogism to be an argument for which the solution is deduced from given premises, i.e. logic broadly conceived.⁴ Rather, one should understand the logical structure of the interplay between formalised and pre-formalised notions. In this way, we can strive toward generality, and thereby, come to understand that no possible argument from these premises will lead to such a contradiction.

We will proceed with our analysis as follows. At Section 2 we present the challenge involved in resolving a contradiction; one must change the logic or change the premises, and yet, one ought to have a good case for connecting new premises to the original problem and also preserve the pre-formalised notions that motivate the premises. The premises, therefore, ought not to be changed, but rather approached as having bipartite levels: as a formalisation and as a pre-formalised notion. Then, at Section 3, we analyse how some solutions to other contradictions have been approached, and consider them as case studies for bad and good approaches to resolving contradictions. Using the framework from the first section, we observe that some solutions are better than others; good solutions preserve the pre-formalised notions, while less optimal solutions bite the bullet on the contradiction or disregard the pre-formalised notions. Thirdly, at Section 4, we apply this logic to the historical dialectic of the problem of evil. In doing so, we appeal to the history of the dialectic to elaborate upon proposed pre-formalised notions and invite further pre-formalised notions to be considered, and thereby advance our understanding of the problem. Finally, at Section 5, we strive toward generality by philosophically improving the pre-formalised environment in which we formalise the contradiction that is the problem of evil.

CONTRADICTIONS AND THE EPISTEMIC CHALLENGE

What does it mean for a contradiction to obtain? How does one resolve a contradiction? Logically, neither question presents a problem, because: (i) a contradiction obtains when one derives a logical impossibility from the premises; and (ii) no contradiction can be resolved. If one’s logic is correct and the premises are taken as true, then a contradiction will follow. Thus, the solution is not like solving an equation, because to solve an equation means to find a missing natural number or expression that fulfils the requirements of the mathematical equation. However, dissolving the problem of evil is not about finding an argument because an argument can only establish that the contradiction obtains. The problem of evil is thus dissolved by establishing the underlying consistency of the correct premises, hence why no syllogism can ever resolve the alleged contradiction.

⁴ We choose to use syllogism in this sense because this is how logical arguments are often referred to in the philosophy of religion literature.

Let us explain this procedure in further detail. What is the solution? The obvious answer is that one must either (i) change the logic—that of proceeding from premises to conclusions—or (ii) change one or some of the premises. Although (i) is a legitimate option, that is not our approach here: changing the logic will complicate the paper with little added value for our conceptual analysis. Practically speaking—aside from logicians—changing one’s logic is an uncommon move in philosophy in response to a problem. Our primary motivation for not taking the change-in-logic approach is that it would add an additional layer of analysis that is not needed to make our point, not that we reject it in principle. Thus, we will approach the method proposed by option (ii).

In the case of the alleged contradiction of the problem of evil, one rather obvious solution is to reject premise (1), and say God does not exist. One could also say that (3), omnibenevolence, is extensionally the same as whatever God wants. In the case of (1), all the other conditions for arriving at the contradiction are embedded in the premise. In the case of (3), (4) becomes an impotent premise, because anything that exists is what God wants, and what God wants is good. These are, of course, logically valid solutions. However, while each of these premises might be changed, this does not eliminate the *pre-formalised notions* one might have for proposing the premises in the first instance. Thus, to account for these pre-formalised notions, it is not enough to simply change the definition or deny one of the premises, because the pre-formalised notion still remains. A solution should avoid the contradiction without eliminating these pre-formalised notions. Here is our conception of a solution:

To dissolve the problem of evil, as with any contradiction, one must either make a change in the logic, or for our purposes, re-frame the premises such that the contradiction is avoided and the pre-formalised notions are captured.

Capturing the pre-formalised notions is a daunting task because any proposed solution can be rejected for not aligning with them without proper characterisation. What is important to us is understanding the logical structure of proposed solutions to the problem of evil. To do this, we need only acknowledge that a premise captures a pre-formalised notion, not how exactly it does so nor how to cash them out.

Before addressing the problem of evil, let us explain our approach with reference to a historical contradiction: Russell’s paradox. According to Bertrand Russell, Basic Law V of Gottlob Frege’s logical system—which implies the notion that every concept has an extension—leads to the following contradiction:

Let ω be the predicate[concept]: to be a predicate[concept] that cannot be predicated of itself[cannot be in the extension of itself] (Russell, 1967).⁵

⁵ Frege employs the terms ‘concept’ and ‘being in the extension’ while Russell translates these to ‘predicate’ and ‘being predicated’. We prefer the Fregean terminology for our purposes.

It follows from this that ω is in the extension of ' ω ' if and only if, it is not. Hence, there is a contradiction. The traditional solution to Russell's paradox is to limit the scope of the extension of Basic Law V. This limitation states that Basic Law V ranges over concepts that do not make reference to the extension of those concepts, and so the range of a concept cannot be all extensions. In this conception, a new extension must be built by a collection of basic operations or be obtained as the extension of a concept ranging over an already obtained extension. What is the pre-formalised notion at play here? It is the notion that every concept has an extension. In the traditional solution, this pre-formalised notion is not being eliminated, rather, what is happening is that some things that one at first takes to be extensions of concepts, are in fact, not. For the extension of a concept can only be obtained once we fix the range where we are extracting the new extension. Therefore, in this case, the concept that led to the contradiction is deficient because it has a self-reference. The elimination of self-referential formulations of concepts, of course, must have a justification. In this case it does: that a good definition is a predictive definition, and is not grounded in a further, unobtained concept. We can see from this example how something is a properly proposed solution to a contradiction if it is a re-framing of the premises, while still retaining the pre-formalised notions behind the them.

The question now is whether this proposed solution avoids a contradiction, and if so, in what sense? In the Russell case, the contradiction is avoided because one of the steps of the derivation of the contradiction does not hold. Does this mean, however, that the new re-framed theory is free from contradiction? No. What it means is that one cannot derive the original contradiction, but of course there might be others. In this way one can never resolve a contradiction, but only show when a particular argument cannot be made. The fact that the Russell-style system is well-accepted as a solution is evidenced by the fact that many logicians have extensively worked in these systems and have yet to encounter any further contradictions arising from these premises.

There are other proposed resolutions to Russell's paradox:

1. The Paraconsistent Solution: For some philosophers, the villain is not the contradiction itself, but that from a contradiction we can obtain anything, which is trivial. This is what is called the principle of explosion. Paraconsistent systems are precisely those systems that do not trivialize in the face of any given contradiction, since they deny the principle of explosion. Building a set theoretical system with a paraconsistent logic thereby allows us to preserve the original formulation of the Basic Law V (see (Irvine and Deutsch, 2021) and (Priest et al., 2022) for more details).
2. Quine's Solution: Similar to the traditional response, this solution restricts the kind of properties that are in fact legitimate (Quine, 1937). This is not done so in the same way as in Russell's type theory or in Zermelo's set theory axioms, both of which require that we concretely have an initial concept over which further new concepts are built. Quine takes a different approach where he lim-

its the formulation of the concepts to what he terms ‘stratified sentences’ (see (Forster, 2019) for more details).

In each instance the problem is dissolved, even though there is a further question about which solution is preferable. The method by which one ought to judge the preferred solution—in addition to the already presented notion that it avoids the contradiction—is whether it maintains the preformalised notions behind the allegedly inconsistent premises. Although most set-theorists accept Russell’s solution to the paradox, there are alternative solutions available. Now it is no longer the question of whether there is a paradox, but what is the correct conception of the premises: the problem of the paradox is left behind.⁶

Has a similar collection of resolutions to the problem of evil been offered? Clearly not. A proper solution to the problem of evil will avoid the Epicurean contradiction while maintaining the preformalised notions. While it is permissible to propose multiple solutions to the problem, the issue is that historically there is no set of solutions which philosophers agree do not entail further possible contradictions. Regarding the problem of evil, each proposed solution is not accepted as a definitive solution because it gives rise to new problems or contradictions. When we compare the traditional solution, the paraconsistent solution, and Quine’s solution, to Russell’s paradox, the discussion is about which is the preferable solution of the three. Yet when we address solutions to the problem of evil, we lag somewhat behind in the dialectic, for we are still debating whether a proposed solution is a solution at all. To obtain for the problem of evil what has been achieved for Russell’s paradox is what is hoped for. It might prove challenging to win this goal, but striving in this direction is what we seek to encourage by this discussion.

In the next section, we shall see that philosophers engaged in the traditional dialectic have not approached the problem of evil in the manner in which philosophers approached Russell’s paradox.

THE LOGIC OF HOW TO APPROACH A CONTRADICTION

HOW NOT TO APPROACH A CONTRADICTION

Before we discuss how one ought to approach dissolving a contradiction, let us consider some examples from the literature on the problem of evil. The cases we present are examples of responses that approach the contradiction in the wrong way. It is important to note that even though we find these cases to be mistaken, that does not mean that they cannot be restructured in a more meaningful manner. Indeed, this is what this paper contributes; we argue that it provides a clarification of the problem of evil that can improve the way in which philosophers approach the problem.

⁶ In the current literature, we find many alternatives even within what can be called the ‘traditional’ solution to Russell’s paradox. This is the discussion of the universe and multiverse conceptions of set theory, see Hamkins (2012); Freire (2024).

Let us consider the following two insufficient arguments for addressing the problem of evil. Firstly, we have what we call the *Necessary Evil Solution*. One method for addressing the problem of evil is to contend that evil is built into creation. For instance, this is a fundamental tenet of Buddhism, which teaches that one ought to overcome *duḥkha* (दुःख) through *dharma* (धर्म), thereby achieving *moksha* (मोक्ष), and thus escaping *samsāra* (संसार) (Olivelle, 1996). What this means is that the only way to escape misery is to become free from a cycle of suffering by cultivating a lifestyle prescribed by the Buddha, Gautama Siddhartha, thereby ceasing to exist otherwise than in the impersonal state of *nirvāṇa* (निर्वाण). In other words, this solution is to accept that evil is inescapable, in this world.

For many Buddhists the problem of evil never arises, because they deny the existence of an omnipotent and omnibenevolent creator. In this case, there is no contradiction to address. This is the equivalent to rejecting 1, 2, and 3, were they to be presented with the contradiction. Of course, historically some Buddhists have directly considered the contradiction, including Siddhartha Gautama himself, who appears to deny that God is the only cause of evil because humans have the power to act or abstain from action (Thera, 2006, 268-269):

So, then, owing to the creation of a supreme deity, men will become murderers, thieves, unchaste, liars, slanderers, abusive, babblers, covetous, malicious and perverse in view. Thus for those who fall back on the creation of a god as the essential reason, there is neither desire nor effort nor necessity to do this deed or abstain from that deed.

As we can see, the proposal that evil is a necessary consequence of creation simply reiterates one of the premises that leads to the contradiction. It counts as a response to the problem of evil, in the sense that it accepts that there is such a contradiction. Hence, it could motivate some Buddhists to be agnostic or deny a creator.⁷ It does not, however, dissolve the contradiction in any meaningful sense. Returning to Russell's paradox, it would be similar to saying that because Russell discovered a paradox, that therefore, sets are unreal. This is the wrong way to approach the argument, for it simply denies that the contradiction arises by denying one of the premises. The *Necessary Evil Solution* is an example of what someone who wishes to dissolve the problem of evil should not do, because they do not engage with the pre-formalised notions from which the contradiction is derived. Of course, this is an appropriate philosophical answer, but it does not advance a resolution to the problem of evil, rather it employs the contradiction as a *reductio ad absurdum* argument against the existence of a theistic God.

⁷ Some scholars think (most forms of) Buddhism reject the possibility of a creator, and certainly not always because of the problem of evil (Harvey (2013)). Of course, there is long history of theistic Buddhism. Two examples include forms of Vajrayāna Buddhism, and Chinese philosophical reconciliation of Buddhism with the supreme god *Shangdi*. There are also ongoing arguments for theistic Buddhism Duckworth (2013); Hodge (2003); Norbu and Clemente (1999); Sangharakshita (2023); Smith (1987); Studholme (2002); Wallace (2010); Westerhoff (Forthcoming); Yamamoto (1999/2000); Zappulli (2023).

The second approach to addressing the problem of evil we call *The Ontological Solution*. This approach concludes that God necessarily exists—for instance because one accepts Anselm's conclusion in his ontological argument (of Canterbury, 1078)—and so it resolves the contradiction by saying there is no contradiction, because God necessarily exists (Plantinga, 1974b,a, 1977). The basic preformalised notion behind this is that, if something is real, it cannot be described by a contradictory theory; therefore, the scenario described by the contradiction must not exist. For this argument to work in any meaningful sense, one must argue that the proof for the necessary existence of God is better than the proof that follows from the problem of evil. We could not find any reference for philosophers making such an additional argument, but it is implicit that the premise of the positive arguments for the existence of God should be better supported or justified, e.g. by simplicity, evidential burden, logical entailment, etc. However, even if the positive arguments are successful, as well as the additional argument that the positive arguments have better support than the contradiction, this amounts to ignoring the problem. This is obviously also not the correct way to approach the contradiction, for again it simply denies that there is a contradiction in the first place, so it does not dissolve it.

The value for a theist in this case is that it commits to there being a solution to the contradiction; if one has strong reasons to believe that God's existence is necessary, then evil must be compatible with his attributes. Even if this is true, still nothing has been said about resolving or dissolving the contradiction. Rather, it is a denial that the problem of evil challenges God's existence. Having good reasons to believe that there is a solution is not the same as having provided a solution. This approach applies to other proposed solutions throughout the literature.⁸

HOW TO APPROACH A CONTRADICTION

The logical aspect of the solution to the problem of evil is similar to proposing a mathematical theory and then arguing that this theory is consistent.⁹ As logicians will know, the difficult part lies in establishing the consistency of a mathematical theory: blocking one undesirable conclusion cannot be used as a definitive argument against the derivability of all other particular instances of undesirable conclusions. At the heart of the matter is that consistency ultimately cannot be argued for.¹⁰ So, we ought to navigate through the particular cases where a contradiction allegedly arises, while aiming for generality. This task is similar to that of finding a pattern.

Let us observe the structure of this logical problem in a simple example involving a

⁸ One example is Plato's argument that the Good necessitates evil because evil is necessarily the opposite of the Good, and the existence of some form implies its opposite (Bostock, 1988).

⁹ See Freire and Peluce (2022) for a discussion on the concept of consistency in mathematical platonism.

¹⁰ This is a consequence of the conclusion of Gödel's second incompleteness theorem Gödel (1932); (Detlefsen, 1986, 77-92).

number series. Take the numbers: 1,2,3,4,5. Can you predict the next number? 6? Actually, the next number in the chain is 7. Let us continue the sequence: 1,2,3,4,5,7,9,11,13,15. What is the next number? It is not 17. The answer is 30. So, the sequence is: 1,2,3,4,5,7,9,11,13,15,30,45,60,75,90. And the next number in the sequence? And so on. What is the problem here? The problem is that one can identify a pattern that might elucidate a sequence of numbers. However, simply identifying a sequence does not necessitate that one has actually found *the* solution to the problem. In this case, with imperfect knowledge, the proposed answers are mistaken.

Try again with another number series: 3,1,4,1. What should the next number be in this sequence? 5? This is an intuitive pattern. The answer is 5, in fact. And after 5, what number? 1? No. The next number is 9. It might be the case that the pattern is related to the fact that 9 is the sum of 5 and 4, but it might not be. The next number in this sequence is 2: 3,1,4,1,5,9,2. One can always find a pattern in this sequence—even if it is difficult—by analysing the sequence. In other words, one can always find a story that fits the data. In order to really find the solution, one must know a pattern that is above any of the individual numbers, not just a pattern that fits the initial sequence. Of course, how to do this is not a simple method to explain. And yet there is an explanation here, and that is the decimal expansion of the number π . There is a clear method for providing the next correct number in the sequence, but nothing in the initial sequence will ever give this with certainty. One must reach beyond the initial data-set and understand the intention behind the sequence, and this requires full knowledge of the entire sequence.

It is this mode of analysis that we wish to bring to bear on the logical aspect of the problem of evil. The problem of evil has been traditionally dealt with in the same manner as one initially would approach the sequence of π , as was shown in our two examples. We claim that the answer sought by those who pose the problem of evil lies in understanding the intention behind the premise-set, and not in an ad hoc, syllogistic response to the alleged contradiction. For just as it is impossible to prove that the sequence is π with imperfect knowledge, it is impossible to resolve a contradiction. By striving for a more general view, rather than fixating on one or two particular arguments, one can appreciate that there may not be a contradiction in the first instance to be resolved. This is how one ought to approach the logical aspect of the problem of evil.

Does this mean we have reached a dead-end? One might find solace in Plato: understanding the sequence lies in knowing the rationale behind the sequence, or to put it Platonically, *remembering* the rationale. We can only know because we have always known, and we can only ever dissolve a contradiction when we have full knowledge. As Paul puts it (dou, 2011, 1 Corinthians 13:12):

We see now through a glass in a dark manner: but then face to face.
Now I know in part: but then I shall know even as I am known.

The problem remains, how can we know even as we are known, how can we remem-

ber as Plato thinks we remember? Plato says that we battle and suffer with a concept until we grasp the memory. For Paul, we will not know until we reach the next world. Perhaps we want to know now: how can those of us without a strong connection to the realm of the forms then deal with the problem? Again, our solace is found in Plato. His remedy is the therapy of dialectic. Here we understand dialectic as going through the history of the problem of evil with a strong desire to understand the contradiction and thereby reach generality.

The history of the solution to the problem of evil, when looked at outside of the dialectical mode we propose, is a story of striving but failing. What we propose then, is that every time one strives and fails, we learn something new about the problem, and this something new that we learn is a greater understanding and expansion of the pre-formalised notions behind the contradiction. This is more of an art than a method, in that it involves repetition and practice. Similarly, when one strives and fails to determine the pattern behind the sequence 3,1,4,1,5,9,2 they learn that the specific pattern failed, however, as they proceed in searching for a new pattern they need not start from scratch. They might formulate ideas about what kinds of patterns seem not to work. For instance, in this case, finding a recursive code between the previous numbers does not seem to work. Moreover, one may formulate ideas about what kinds of things are behind the pattern. In this case, the idea that there is a geometrical response to the sequence. In looking for a solution, these general ideas play the role of what we called the pre-formalised notions. For instance, in another case one might conclude that there is no apparent recursive pattern that arises from the previous numbers. Yet later on, one realises that the correct solution seems to be exactly a kind of recursion on the previous numbers. Now, one ought to explain why it appeared before that the solution was not recursive, when it now seems to be. Thus, in the following section, we will analyse some historical arguments and show how one can use them to leverage a better understanding of the problem of evil, an understanding that allows for greater generality.

APPLYING THE LOGIC OF HOW TO APPROACH A CONTRADICTION TO THE HISTORICAL DIALECTIC

How does one derive a contradiction in a problem such as the problem of evil? The four basic premises do not directly give us the contradiction. There is a sense that they may indeed produce a contradiction, but this only becomes apparent when we formalise these premises in more detail. For instance, we should lay down what exactly it means for something to be omnibenevolent. Does it mean being morally optimal at all possible times and places? Does it mean conforming to the laws, intentions, and desires of a morally optimal being? These definitions hint at something correct, although they are built over concepts that are difficult to grasp. As philosophers, we are aware that analysis has to stop at some point, so there is nothing necessarily wrong with conceptual difficulty. However, these

definitions do not help with understanding the conflict between the four premises of the contradiction. So, we ought to start by looking at how the contradiction was first conceived. How did Epicurus bring about the contradiction? Epicurus implicitly defines omnibenevolence as a willingness to prevent *all* evil. Likewise, he implicitly defines omnipotence as an ability of God to do all that He is willing to do. Already, we have an important piece of the dialectic. The starting point for obtaining the contradiction lies in making sufficiently precise definitions of the terms occurring in the premises.

What do we learn from the Epicurean account of the problem? We learn about the kind of work we want our definitions to do. We might define concepts with various criteria in mind and various degrees of specificity. When determining the correct definition, we have a goal. For example, in the case of omnibenevolence, the definition must have something to say about God's actions and inaction. Similarly for omnipotence, we are asked to be concerned about an alignment between an action and the willingness behind the action. God must want to do what He does. Preventing evil by accident just doesn't cut it. Hence, for Epicurus, omnibenevolence means a willingness to prevent evil wherever and whenever possible. Therefore, we can now include two pre-formalised notions with new premises in the problem, which are derived from the historical account:

5. Omnipotence implies everything that God wills to do He does.
6. Omnibenevolence implies that God is willing to prevent evil.

There is still a more profound problem that was not on Epicurus' radar, but which is nonetheless important for how theologians have dealt with the contradiction. We learn about this problem from Augustine's account. The Epicurean problem is that there is evil and God is somehow unable or unwilling to prevent it. The Augustinian problem is that God is causally responsible for the existence of evil in the first place. Not only ought He be willing and able to eliminate evil, He ought not to be creating it in the first place! Augustine's solution to the problem of evil, therefore, is to show that evil does not originate from God. And yet, if God is the only uncreated entity, then there is an inference that every created entity is created by God, and this should include evil.

FROM WHENCE COMES EVIL?

Here is an historical example of the Augustinian concern. According to Zoroastrianism (Mazdayasna), Āhurā Mazdā (Ohrmazd) is perfect: he is omnipotent, omniscient, perfectly benevolent, immutable, incorruptible, and timeless. Since life cannot coexist with non-life, light cannot coexist with darkness, and creation cannot coexist with privation, Āhurā Mazdā created the material realm, *getig*, to lure in Angra Mainyu (Ahriman) and thereby defeat him. Angra Mainyu is an evil god that corrupts the substances of creation. On Zoroastrianism, therefore, the diseases, parasites, and predators that make us question a perfectly good god, are explained by an evil god that can corrupt the substances of creation (Clark, 1998). The Zoroastrian response to the problem of evil is that Āhurā Mazdā

is able and willing to prevent evil, but has decided to do so only at the end of time. He uses human free will to choose virtue as an instrument by which to destroy evil (De Sena, 2023, 3). Thus, humanity's free will is part of Āhurā Mazdā's omnipotent arsenal. In another instance, Manes, the founder of Manicheanism, held that matter was essentially partly evil, and therefore, a consequence of creation: evil necessarily follows from a world created by both God and the Devil (Schlesinger, 1964). On this account, God is willing to prevent evil and is capable of doing so, but He contends with an omnimalevolent rival who is the originator of evil.¹¹

From a perspective outside spacetime—such as God's—evil defeated at the moment of creation or a trillion years hence, is still evil overthrown by the power of God. Therefore, God is willing and capable of preventing evil. The important point is that there is a difference between God preventing evil and God creating evil. If God cannot prevent evil then He is not omnipotent. If He can prevent it but still is the source of evil, then He is omnipotent but not omnibenevolent. Thus, the concern about evil here goes beyond the Epicurean case. In the Epicurean case, the concern is with God's power and goodness at the present, with the Zoroastrian case the concern is with God's power and goodness across all time.

The Zoroastrians are on the right path when they say that evil should not be created by God. We can appreciate how their responses adds another piece to the dialectic, it provides a modified definition of 'omnibenevolence'. However, they come up against the problem that one of the two gods must be omnipotent, and whichever is omnipotent is truly greatest; truly God. This is Al-Ghazali's *argument from omnipotence* (al Ghazali, 1965, p.40): necessarily one of the all-powerful gods must defeat the other, because when it comes to omnipotent beings, there can be only one. If it is Angra Mainyu, then God is not omnipotent, and if it is Āhurā Mazdā, then God is the creator of the evil Angra Mainyu, and thus the originator of evil. The problem of evil thereby returns, because if Āhurā Mazdā created Angra Mainyu, who in turn created evil, then God is in the causal chain of evil.

Thus, we ought to pivot to Augustine's point that evil can in no way be created by God. We thereby have yet another implicit pre-formalised premise that can be made explicit in the contradiction:

7. There can be only one truly omnipotent being.

In response to this new pre-formalised notion, Augustine says that evil cannot be created at all, lest it contradict God's omnipotence.¹² Augustine, therefore, addresses the contradiction by denying premise (4). But, our pre-formalised notions are indicative of

¹¹ This is similar to *Rex Mundi* and the demiurge in certain Gnostic movements such as Catharism (Barber, 2000).

¹² Siddhartha Gautama also rejected the following proposition put to him (Thera, 2006, 268-269): Whatever happiness or pain or neutral feeling this person experiences, all that is due to the creation of a supreme deity (*issaranimmāṇahetu*).

something, and we ought not to simply dismiss them, rather we ought capture the pre-formalised notion even if the premise turns out to be false. The value of the dialectic lies in its eliminating certain explicit meanings and discerning these implicit ones.

We can appreciate that on our methodology, pre-formalised notions ought not be eliminated, and that they are accumulative. To deny the pre-formalised notions is to avoid philosophically engaging with the contradiction. Consider an example: we can have a pre-formalised notion that someone has blue eyes, and yet there is strong evidence that there is no blue pigment found in mammals. Should we deny that this person has blue eyes and call it a day? No! We have to address how this person somehow has blue eyes, and reconcile this with our understanding of mammalian biology. The blue of the human eye is, in fact, caused by the way light reflects off the lens of eye. This phenomena is called Rayleigh scattering, which also explains the blue of the sky. We see blue because there is blue, but it is not caused by blue pigment (i.e. what colour the surface of the iris reflects). Likewise, when Augustine concludes that premise (4) is false, this is not the end of the story; one might still have a pre-formalised notion that there is evil in the world. Similarly, Augustine concludes that evil does not have existence in its own right, but is by definition an absence of good: it is not a created thing, rather it is a corruption of creation (Menn and Menn, 2002). This denies (4), and yet this is not the end of the story, for the pre-formalised notion that 'evil exists' remains, just as denying blue mammalian pigment does not remove the suspicion that there are blue human eyes.

Was Augustine's investigation fruitless? No, because now we can provide reasons for premise (4), rather than simply positing it. And we can apply this story to each premise, so that we have preformalised reasons to reinstate a precise formulation of the premises. In this way, we are making progress. Even if we deny premise (4) and say that there is no contradiction, the premise can be redefined to revive the contradiction. Even so, we still have learned much. From Augustine, we have learned that God's omnipotence is separate from the idea that God is the only uncreated entity: omnipotence does not mean God must be causally connected to everything we see in the world, even if being the only uncreated thing indicates that God is the origin of all that is created. We can appreciate how this procedure can be applied to each premise. For example, from Augustine's rejection of premise (4), we can modify the setup used together with the premise (2) to produce the statement 'Everything is created by God':

8. Everything that is created is directly or indirectly created by uncreated beings.

What have we done here? We specified the kind of interpretation of the premises that leads to the problem of evil. The omnipotence of an existing God gives us the notion that He is the unique uncreated being on Augustine's account; and, because every created thing is created by (or is in the causal chain of) uncreated things, then everything is created by God. We then added an additional premise to make a stronger version of the contradiction, which is also an explicit articulation of what many theists implicitly have in mind when they posit such a contradiction. The stronger version is that the existence of evil

produces a contradiction with God's omnibenevolence not because He was unwilling to prevent it but because He would be directly or indirectly responsible for such evil.

In other words, after rejecting a solution to the problem of evil, we should learn something about the pre-formalised notions, and the more pre-formalised notions we understand, the more insight we have into the mistaken formulation of the original contradiction. This is like the Russell paradox. In what sense? We understand the nature of the problem, adding to our pre-formalised notions about the cause of the problem in pre-formalised terms. And this is the reason why we believe this is a good solution. Remember, the paradox is dissolved not because we found the solution but rather because we are no longer concerned with the theories being inconsistent. We are now solely focusing on what is a better theory.

Let's consider two kinds of cases, in brief, to further illustrate the point.

EDUCATIVE EVIL

Thomas Aquinas was unsatisfied by Augustine's proposed solution to the problem of evil. For although Augustine said that evil is uncreated—there are no evil objects—Aquinas worried that evil events still occur, because objects are corrupted by evil occurrences. Aquinas' solution is to accept that there is evil, but that these evil events occur as instruments of a higher purpose such as by bringing about maximal good (Aquinas, 1920, Ia, 2, 3):

This is part of the infinite goodness of God, that He should allow evil to exist [occur], and out of it produce good.

Here Aquinas admits that evil occurs, yet that evil events do not contradict God's benevolence, on a better interpretation of what it means to be perfectly benevolent. According to Aquinas, benevolence is not about avoiding evil at all cost, but about producing as much good as possible. Thus, we have another premise:

9. Omnibenevolence implies producing as much good as possible.

It is not inconceivable that some evil may exist to produce a better good. Free will is an example of good from which evil may follow, but the cumulative good of the existence of free will outweighs the cumulative evil that flows from it. Free will even allow us to gesture at evils in the world that are not caused by God. Michael Peterson (Peterson, 1998, 39) writes:

If a person is free with respect to an action A , then God does not bring it about or cause it to be the case that she does A or refrains from doing A . For if God brings it about or causes it to be the case in any manner whatsoever that the person either does A or does not do A , then that person is not really free.

Likewise, Alvin Plantinga argues (Plantinga, 1974b, 190):

The essential point of the Free Will Defence is that the creation of a

world containing moral good is a cooperative venture; it requires the uncoerced concurrence of significantly free creatures. But then the actualisation of a world W containing moral good is not up to God alone; it also depends upon what the significantly free creatures of W would do.

Notice that the existence of free beings allows us to justify the good of education: the education of free beings to make better choices is a good that permits certain evil. In this context, it becomes apparent how some evil can be outweighed by the good consequences of said evil. This is a response in the style that a punishment can prevent a free being from committing evil, such as when one chastises a child that misbehaves. And evil can be used as an instrument in more subtle and profound ways, such as salvation.

Abstracting from free will to all educative evil, the general idea is that Aquinas' account avoids the derivation of a contradiction *in the terms presented* because it denies a strict reading of (6) that omnibenevolence implies preventing *all* evil. At first pass, this appears to be a denial of Epicurus' preformalised notion—and recall that we cannot exclude pre-formalised notions without good reason—so a proper response is to accept that (6) is somehow true. Aquinas' solution is to say that God is willing to prevent evil, but not if it undermines other aspects of his omnibenevolence, such as producing the most good possible (as well as preventing as much evil as possible). Thus, God is willing to prevent evil, but both these factors of omnibenevolence must be balanced for the optimal definition.

Aquinas has his own pre-formalised notion that evil exists (4) without contradicting God's omnibenevolence (3) (nor his omnipotency (2)) because evil can exist as a tool for producing maximal good. Indeed, without evil, according to such an account, God would not be omnibenevolent, because He must be freely choosing not to bring about the maximal good! Aquinas is not explaining exactly what such evil looks like, so his claim is speculative: if there is such a kind of evil e , it is not the kind of evil that produces the contradiction for the problem of evil. We can see the same dialectical pattern occurring here: Aquinas proposes a better definition for premise (3), one which captures a pre-formalised notion of what it means to maximise the good, in order to dissolve the contradiction. In this way, we can appreciate how the dialectic cumulatively progresses, as Aquinas expands upon Augustine's proposed solution. Here is yet another premise:

10. If some evil is required to produce more good than evil, then omnibenevolence requires that this evil occurs.

And the pattern continues, there may be a way to derive a new contradiction. (10) accounts for evil e , but what if there is another kind of evil, e' , that is not accounted for by the premise? There may in fact be such evil. What is the good produced by suffering such as hunger, thirst, and heartbreak? It seems like there is none, and even if some good were produced by the evil event, was more good produced than evil? What instrumental good could be produced from them that outweighs the evil that occurred? Again, the dialectic progresses, and yet another philosopher proposes a pre-formalised notion that can alleged-

ly account for evil ϵ . Basil proposes that evil is educative (Basil, 1895, (Hexaem., Hom. ii)):

11. Evil can be educative: there may be cases where the good produced from education outweighs the evil that brought forth the education.

In the words of Eleonore Stump (Stump, 1985), a world full of evil and suffering is “conducive to bringing about both the initial human [receipt of God’s gift of salvation] and also the subsequent process of sanctification” (Stump, 1985, p.409). Evil ϵ must be allowed by an omnibenevolent being as it is a necessary condition for salvation, and therefore, the Good. Similarly to Aquinas, God can be causally responsible for evil so long as more good comes from it. In this case, the presence of educative evil produces more good, or less harm, than its lack.

The final point here is that premise (4) is not incompatible with the other premises. For it to be incompatible, we need to be more specific about the kind of evil that exists. For instance, we saw that if evil is required for greater good then it does not contradict God’s omnibenevolence. Upon further analysis there is not one kind of evil that is allegedly problematic for (3), but not all evil that we take to occur. So, premises (1), (3), (4) are incompatible with the evil that we see, not one kind of idealised evil. This leads us to an investigation of the different kinds of evil, and whether all of these types of evil can be accounted for without entailing a contradiction.

EVIL AND THE BEST POSSIBLE WORLD

Perhaps education is not sufficient to explain what are sometimes called ‘global evils’ like natural disasters (Adams, 1988).¹³ Of course, some educative value might attach to evil, such as a new gratitude for life or a charitable response to suffering, but it seems difficult to fathom, in some cases, how the good generated could outweigh the evil of the event. Again, philosophers have proposed a modified understanding of omnibenevolence to answer the challenge. Leibniz held that we ought to understand omnibenevolence from the perspective of all of creation, and that from such a perspective, it is apparent that evil is a necessary consequence of the good. The idea that the world cannot be created any better than it has been is touched upon by Abelard, Aquinas, and Avicenna (Strange and Zupko, 2004). Contained in the view are the following ideas: (i) nothing exists in isolation; (ii) when evaluating the good and bad, we cannot neglect an ultimate purpose that can only be understood in the totality of time and space.

Returning to Leibniz, who is the most famous proponent of this line of thought, he famously argues that (Leibniz, 134. XIX):

God cannot refrain from offering other remedies which he knows men will reject, bringing upon themselves all the greater guilt: but shall one wish that God be unjust in order that man may be less criminal?

¹³ Marilyn Adams also refers to such evil as global ‘horrendous suffering’ or ‘horrendous evils’.

Moreover, the grace that does not serve the one may serve the other, and indeed **always serves the totality of God's plan, which is the best possible in conception** [emphasis added]. Shall God not give the rain, because there are low-lying places which will be thereby in-commoded? Shall the sun not shine as much as it should for the world in general, because there are places which will be too much dried up in consequence? [...] God's object has in it something infinite, his cares embrace the universe: what we know thereof is almost nothing, and we desire to gauge his wisdom and his goodness by our knowledge.

Could God have made the sun shine other than it does? Perhaps, but with the full knowledge and goodness of God, it may be clear that the current condition of sunshine is part of the perfection of the totality of existence. Hence, all evil and good produced must necessarily be produced in the degree to which they occur, as they are necessary events for maintaining the greatest possible creation.

Malebranche also accounts for the compatibility of the existence of evil and God's omnibenevolence in this manner. He wrote to Leibniz that ((Malebranche and Leibniz, 1955, 14 December 1711, MLRP, 417)):

I am persuaded as you are [...] that God gave to creatures all the good that he can give them [and that] his work is the most perfect that it can be.

According to Malebranche, God chose simple laws according to which He produces as much perfection as possible, even though such laws imply evil consequences. He puts it thus (Robinet, 1958-1984, V, 28):

God, discovering in the infinite treasures of his wisdom an infinity of possible worlds [...] determines himself to create that world [...] that ought to be the most perfect, with respect to the simplicity of the ways necessary to its production or to its conservation.

In short, this created world is the best possible one for the purpose for which it was created, that is for the manifestation of the attributes of God. We have yet another premise derived from a pre-formalised notion:

12. Evil is an aspect of the whole universe: the scope under which (10) should be evaluated is the whole of creation at once.

As with Aquinas' solution to the problem of evil, this solution teaches us something, and yet it is also vague. It cannot be understood as properly a solution to the problem of evil. If it is understood as a solution, then it cannot account for an individual person why they have a pre-formalised notion that there is unjustified evil. Indeed, in his novel *Candide* (Voltaire, 1975), Voltaire critiques Leibniz's solution by arguing that this totalist explanation for evil provides little comfort for finite creatures undergoing unbearable suffering. Tell the downtrodden and unwanted that their suffering holds all of creation in the balance, and see what comfort it is to them. There is a pre-formalised notion that it is unfair to dismisses

anyone's complaint about evil as incorrectly motivated by a narrow perspective. Yet the solution does teach us something, and that is the idea that we must see the universe as an interconnected totality, to properly account for evil.

STRIVING TOWARDS GENERALITY

Logic can never bring one to a definition. Thus, although a helpful tool, logic is not the only instrument available. There is a Platonic concept of philosophy, that characterizes the discipline as a struggle for definitions. Logic can give one the idea that they ought to struggle for generality and structure to 'carve nature at its joints', but we need definitions to explain what those joints are, and what is carved. Certainly logic is not the only tool, there is also definition, and definition is needed to understand contradictions.

Let us briefly recapitulate what we have thus far covered. Traditional responses to the problem of evil address one of the pre-formalised notions in the original set-up of the contradiction, and show that the formalisation of the pre-formalised notions is wrong. They argue that the initial formalisation was missing something, and thus, the pre-formalised notion ought to be captured in a new formalisation. Pre-formalised notions ought to be accounted for, whether that be by accepting them and showing how they are correct, or at least by a cautious and considered approach to rejection. What we have done here is to put all these formalisations regarding the problem of evil in a larger scheme, where each step adds a pre-formalised notion that must be accounted for. All these philosophers have operated in this manner; our task has been to explicitly show the procedure. This is how we did so: Firstly, we showed how not to approach a contradiction. Secondly, we discussed what the proper way to approach a contradiction is. Then, thirdly, we applied this logic to the historical dialectic of the problem of evil. Our last task is to strive toward generality, and to achieve a solution in a similar manner as the solution to Russell's paradox which has entailed that few philosophers now hold that the concept of 'set' is contradictory.

How ought we strive toward generality? One must look at the dialectic of the solutions, and use them to extract more pre-formalised notions. By doing so, we are adding to the number of preformalised notions, not only to the formalisations. And unless we have every pre-formalised notion accounted for, we cannot formalise a correct account of the problem of evil. How could we ever have every pre-formalised notion accounted for? From a human perspective it seems improbable that we can—maybe impossible—just like knowing every number in the series of π . And so, as we hinted earlier, the solution to the problem of evil lies, rather poetically, in *The Bible* (dou, 2011, 1 Corinthians 13:12):

We see now through a glass in a dark manner: but then face to face.
Now I know in part: but then I shall know even as I am known.

The problem of evil arises because we have incomplete knowledge: now we see as

if through a glass darkly. God has complete knowledge. Were we to have complete knowledge—to know even as God knows us—we would understand that there is in fact no contradiction derivable, and therefore, no syllogism is needed to resolve what is not there. Of course, this does not and need not eliminate the pre-formalised notions one may have from a limited epistemic standpoint. For this inability to resolve the contradiction does not mean that we cannot make progress of answering the problem.

The history of addressing the problem of evil is characterised by continuous efforts that ultimately fall short. Our proposal is that each attempt, though unsuccessful, enhances our understanding of the contradiction, because they shed light on the deeper, pre-formalised notions underlying the contradiction. As in the example of π , rather than trying to discern a pattern through a glass darkly by predicting the next number from the finite data at hand, we ought instead to understand the general mechanism that produces the entire sequence; at least until such a time when we know even as we are known.

REFERENCES

- Douay-Rheims Bible*. Baronius Press, Charlotte, NC, challoner revision edition, 2011. Translated from the Latin Vulgate.
- Marilyn McCord Adams. Problems of evil. *Faith and Philosophy*, 5(2):121–143, 1988. doi: 10.5840/faithphil19885219. al Ghazali. *Al Ghazali's Tract on Dogmatic Theology*. Luzac, London, 1965.
- Thomas Aquinas. *Summa Theologica*. Benziger Brothers, New York, 1920.
- Augustine. *City of God [De civitate Dei]*, volume II of *The Nicene and Post-Nicene Fathers. First Series*. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1956.
- Saint Augustine. *Confessions*. DLT Books, London, 2013. Foreword by Martin Laird.
- Malcolm Barber. *The Cathars: Dualist Heretics in Languedoc in the High Middle Ages*. Routledge, 2000.
- Saint Basil. *From Nicene and Post-Nicene Fathers, Second Series, Vol. 8*. Christian Literature Publishing Co., Buffalo, NY, 1895.
- D. Bostock. *Plato's Theaetetus*. Oxford, 1988.
- Rudolf Carnap. *The Logical Structure of the World*. University of California Press, Berkeley, CA, 1967.
- Rudolf Carnap. Observational language and theoretical language. In Jaakko Hintikka, editor, *Rudolf Carnap, Logical Empiricist: Materials and Perspectives*, pages 75–85. Springer Verlag, 1975.
- Peter Clark. *Zoroastrianism: An Introduction to an Ancient Faith*. Sussex Academic Press, Chicago, 1998. Print.
- Wesley De Sena. Zoroastrian responses to the problem of evil: Seven approaches discussing dualism and monotheism. Working paper, 2023.
- Michael Detlefsen. *Hilbert's Program*. Springer Netherlands, Dordrecht, 1986. ISBN 978-90-481-8420-0 978-94-015-7731-1. doi: 10.1007/978-94-015-7731-1.
- Douglas Duckworth. Tibetan mahāyāna and vajrayāna. In Steven M. Emmanuel, editor, *A Companion to Buddhist Philosophy*. Wiley-Blackwell, John Wiley & Sons, Inc., 2013.
- Thomas Forster. Quine's New Foundations. In Edward N. Zalta, editor, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Summer 2019 edition, 2019.
- Alfredo Roque Freire. Irreducible features of set theories. *Logique et Analyse*, 2024. URL <https://www.logiqueetanalyse.be/publications.html>. Forthcoming.
- Alfredo Roque Freire and Vincent Alexis Peluce. A Note on Consistency and Platonism. In

- Herbert Hrachovec and Jakub Mácha, editors, *Platonismus*, volume XXVIII, pages 52–55. Austrian Ludwig Wittgenstein Society, Austria, 2022. ISBN 978-3-9505512-0-4. URL https://www.alws.at/alws/wp-content/uploads/2024/04/contributions_2022a.pdf#page=53
- Kurt Gödel. Über vollständigkeit und widerspruchsfreiheit. *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums*, 3:12–13, 1932. English translation “On Completeness and Consistency” in Gödel 1986: 235–237.
- Joel David Hamkins. THE SET-THEORETIC MULTIVERSE. *The Review of Symbolic Logic*, 5(3):416–449, September 2012.
- Peter Harvey. *An Introduction to Buddhism: Teachings, History and Practices*. Cambridge University Press, Cambridge, UK, 2nd edition, 2013. ISBN 978-0-521-67674-8.
- Stephen Hodge. *The Maha-Vairocana-Abhisambodhi Tantra*. Routledge Curzon, London, 2003.
- Andrew David Irvine and Harry Deutsch. Russell’s Paradox. In Edward N. Zalta, editor, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2021 edition, 2021.
- Freiherr von Leibniz, Gottfried Wilhelm. *Theodicy: Essays on the Goodness of God, the Freedom of Man and the Origin of Evil*. Project Gutenberg. URL <https://www.gutenberg.org/ebooks/17147>.
- Nicolas Malebranche and Gottfried Wilhelm Leibniz. *Malebranche et Leibniz: Relations personnelles*. J. Vrin, Paris, 1955.
- Stephen Menn and Stephen Philip Menn. *Descartes and Augustine*. Cambridge University Press, 2002.
- C. Norbu and A. Clemente. *The Supreme Source*. Snow Lion Publications, New York, 1999.
- Anselm of Canterbury. *Proslogion with the Replies of Gaunilo and Anselm*. Hackett Publishing Company, Indianapolis, 2001. ISBN 0872205652.
- Patrick Olivelle. *The Upanishads*. Oxford University Press, Oxford, 1996.
- Michael L. Peterson. *God and Evil: An Introduction to the Issues*. Westview Press, Boulder, CO, 1998.
- Alvin Plantinga. *God, Freedom, and Evil*. Harper & Row, New York, 1974a. Reprinted.
- Alvin Plantinga. *The Nature of Necessary*. Oxford University Press, Oxford, 1974b.
- Alvin Plantinga. *God, Freedom, and Evil*. Eerdmans, Grand Rapids, MI, 1977.
- Graham Priest, Koji Tanaka, and Zach Weber. Paraconsistent Logic. In Edward N. Zalta, editor, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Metaphysics Research Lab, Stanford University, Spring 2022 edition, 2022.

Willard V Quine. New foundations for mathematical logic. *The American mathematical monthly*, 44 (2):70–80, 1937.

A. Robinet, editor. Œuvres complètes de Malebranche. J. Vrin, Paris, 1958-1984. 20 volumes.

Bertrand Russell. Letter to Frege, 12 december 1904. In Jean van Heijenoort, editor, *From Frege to Gödel: A Source Book in Mathematical Logic, 1879–1931*, pages [124–126]. Harvard University Press, 1967.

Liam D. Ryan. Credo in unam credentiam: Religious beliefs are standard beliefs. *Synthese*, 204(73): 31, 2024a. doi: 10.1007/s11229-024-04711-y.

Liam D. Ryan. Going mental: Why physicalism should not posit inscrutable properties. *Erkenntnis*, . Forthcoming.

Sangharakshita. *Pali Canon Teachings and Translations (The Complete Works of Sangharakshita)*.

Windhorse Publications, 1st edition, August 2023.

G. Schlesinger. The problem of evil and the problem of suffering. *American Philosophical Quarterly*, 1(3):244–247, 1964.

W.C. Smith. *Faith and Belief*. Princeton University Press, 1987.

Steven K. Strange and Jack Zupko, editors. *Stoicism: Traditions and Transformations*. Cambridge University Press, 2004. ISBN 9780521827096.

Alexander Studholme. *The Origins of Om Manipadme Hum: A Study of the Karandavyūha Sūtra*. SUNY, 2002.

Eleonore Stump. The problem of evil. *Faith and Philosophy*, 2:392–423, 1985.

Narada Thera. *The Buddha and His Teachings*. Jaico Publishing House, 2006.

Voltaire. *Candide*. Random House, New York, 1975.

B. Alan Wallace. Distorted visions of buddhism: Agnostic and atheist. *Mandala: A Tibetan Buddhist Journal*, October/November 2010. Online version.

Jan Westerhoff. Creation in buddhism. In Simon Oliver, editor, *The Oxford Handbook of Creation*.

Oxford University Press, Oxford, Forthcoming. Forthcoming.

Kosho Yamamoto. *The Mahayana Mahaparinirvana Sutra*. Nirvana Publications, London, 1999-2000.

Davide Andrea Zappulli. Towards a buddhist theism. *Religious Studies*, 59(4):762–774, 2023. doi: 10.1017/S0034412522000725.

Alfredo Roque Freire. Alfredo Roque Freire is a Professor in the Department of Philosophy at the University of Brasília. His research focuses on logic, metaphysics, and foundations of mathematics. Liam D Ryan is a PhD candidate in philosophy at Central European University. His philosophical research focuses on mind, metaphysics, religion, and non-Western traditions.

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e52143>

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).

ARGUMENTO ONTOLÓGICO, EXPERIÊNCIAS MÍSTICAS E A POSSIBILIDADE DA EXISTÊNCIA DE DEUS

ONTOLOGICAL ARGUMENT, MYSTICAL EXPERIENCES AND THE POSSIBILITY OF THE EXISTENCE OF GOD

Rafael Wuster

Resumo: Este artigo discute o papel das experiências místicas no debate sobre o argumento ontológico, historicamente concebido como um argumento *a priori*. Começamos com a análise do argumento “ontomístico” apresentado por Pruss (2001) no qual ele utiliza as experiências místicas em conjunto com o princípio de Śamkara para defender a premissa crucial do argumento ontológico modal, a saber, a premissa que afirma a possibilidade da existência divina. A segunda parte do artigo situa as experiências místicas juntamente com outros indícios da existência de Deus e mostra um caminho para uma defesa cumulativa da premissa da possibilidade da existência de Deus. Fazemos isso por meio de argumentos que indicam, com certa razoabilidade, que é plausível pensar que (i) existe um ser necessário que serve como fundamento para os seres contingentes, (ii) existe uma mente onisciente que serve como fundamento para os objetos abstratos, e (iii) é possível instanciar o grau de valor máximo no mundo atual.

Palavras-chave: argumento ontológico; argumento ontomístico; Deus; experiências místicas.

Abstract: This paper addresses the role of mystical experiences in debates on the ontological argument, which historically has been conceived as an *a priori* argument. It begins with an analysis of the “ontomystical” argument put forth by Pruss (2001), which uses mystical experiences and Śamkara’s principle in support of the crucial premise of the modal ontological argument, namely, the claim that God’s existence is possible. The second part of the paper draws on mystical experiences and other types of evidence for the existence of God, indicating a route for a cumulative defence of that crucial premise. This is done by means of arguments that claim, with some reasonableness, that it is plausible to think (i) that there is a necessary being that serves as a foundation for all contingent beings, (ii) that there is an omniscient mind that serves as a foundation for all abstract objects, and (iii) that it is possible to instantiate the degree of a highest value in the actual world.

Keywords: ontological argument; ontomystical argument; God; mystical experiences.

INTRODUÇÃO

O argumento ontológico parece intrigante. Possui um certo ar misterioso, até mesmo obscuro, e uma das razões para isso deve-se ao fato de ser *a priori*. É o tipo de argumento que, dadas as definições, quem sobre ele medita pode raciocinar até às suas implicações últimas sem levantar-se de sua poltrona favorita; não há nenhum tipo de verificação ou investigação empírica envolvida. Dado o seu nível de abstração, o argumento ontológico pode parecer, principalmente para o descrente em Deus, uma espécie de artimanha intelectual, um mero jogo de palavras que serve como armadilha para os incautos. Dada a sua natureza *a priori*, seria improvável que experiências místicas pudessem ser relevantes na sua avaliação. No entanto, Pruss (2001) utilizou as experiências místicas em conjunto com o princípio de Śamkara para defender a premissa crucial do argumento ontológico, a saber, aquela que afirma a possibilidade da existência de um ser com grandeza máxima. Pruss chamou essa defesa somada ao argumento ontológico de “argumento ontomístico”. Neste artigo, discutimos primeiramente alguns problemas do argumento ontomístico de Pruss e, em um segundo momento, apresentamos o argumento ontomístico, indicando um caminho para uma versão cumulativa, pois, ainda que o argumento de Pruss falhe, pensamos que as experiências místicas servem como um dos possíveis indícios que temos para pensar que um ser maximamente grande existe.

Entretanto, o que seria um ser maximamente grande? Pode não ser fácil responder a essa pergunta, pois há propriedades contrárias para as quais não temos um critério claro para decidir qual é a melhor. Por exemplo, o que confere maior grandeza a um ser: sua atemporalidade ou sua existência em todos os momentos do tempo? Parece que, nesse caso, a resposta está aberta ao debate. Em outros casos, no entanto, algumas propriedades parecem claramente conferir grandeza. Ser onipotente, por exemplo, parece conferir mais grandeza a um ser do que ter poder limitado. Idem para a onisciência, pois um ser que conhece todos os valores de verdade de todas as proposições é maior do que um ser que possui conhecimento limitado. Por fim, uma propriedade que parece atribuir grandeza, deixando pouco ou nenhum espaço para interrogações é a da perfeição moral. Certamente, é melhor ser perfeitamente bom. Portanto, esperamos que um ser maximamente grande seja, ao menos, onipotente, onisciente e onibenevolente.

Mas o que dizer da sua existência? Nos argumentos ontológicos clássicos de Anselmo¹ e de Descartes², a existência é considerada uma propriedade que confere grandeza. Anselmo defende que um ser que existe na realidade é maior do que um ser que exista apenas no entendimento, e Descartes defende que, da mesma forma que a ideia de uma montanha sem vale é inconcebível, assim também é a ideia de um ser perfeito sem existên-

1 Anselmo apresenta seu famoso argumento que ficou conhecido como “argumento ontológico” no Proslógio II.

2 A melhor versão do argumento dito “ontológico” de Descartes provavelmente é a contida na sua quinta Meditação.

cia. Com os avanços em lógica modal que ocorreram no século vinte, a existência *necessária* passou a ser o foco dos proponentes do argumento ontológico³, e essa versão mais recente do argumento é conhecida como a versão *modal*. É bastante razoável assumir que é maior um ser que não pode *não* existir do que esse mesmo ser podendo não existir. É maior para um ser existir em todos os mundos possíveis do que em quase todos, ou em alguns, ou em nenhum. Logo, quando pensamos em um ser maximamente grande, temos em mente um ser onipotente, onisciente, onibenevolente e que, caso exista, existe necessariamente. Mas será que tal ser existe?

O ARGUMENTO ONTOMÍSTICO

Pruss defendeu seu argumento ontomístico somando o argumento ontológico de Plantinga (1974), o princípio de Śamkara e as experiências místicas. Pruss reconstruiu o argumento de Plantinga da seguinte forma:

1. Necessariamente, se x é um ser maximamente grande, então x existe em todos os mundos possíveis e é perfeitamente bom, onipotente e onisciente em todos eles.
2. É possível que exista um ser maximamente grande.
3. Portanto, existe um ser maximamente grande. (Pruss, 2001, p. 112 - tradução nossa adaptada)

Assumindo S5, o argumento é válido. Caso se aceitem as premissas, a conclusão segue-se inescapavelmente. A premissa 1 parece apenas apresentar a definição de um ser maximamente grande, que coincide com o que esperávamos, dada a nossa breve discussão acima sobre quais propriedades um ser maximamente grande deve apresentar. A premissa 2, entendida em termos dos mundos possíveis da lógica modal, afirma que existe um mundo possível em que um ser maximamente grande existe e, dada a definição da premissa 1, conclui-se que 3 (um ser maximamente grande existe). Isso porque ou um ser maximamente grande existe em todos os mundos possíveis, ou não existe em nenhum; isto é, ou sua existência é impossível ou é necessária, portanto, da afirmação de que tal ser existe em um mundo possível segue-se que este ser existe em todos os mundos possíveis.

O ponto controverso do argumento está na premissa 2. A princípio, parece uma premissa modesta à qual dificilmente alguém objetaria, pois apenas afirma que é possível que Deus (que usaremos como sinônimo, doravante, do ser maximamente grande) exista. No entanto, da mesma maneira que se for possível que Deus exista, ele de fato existe, *paralelamente*, se for possível que Deus *não* exista, então ele não existe. Isso acontece porque um

3 Malcom (1960), Hartshorne (1962) e Plantinga (1974) destacam-se por apresentarem versões do argumento ontológico em que a existência necessária cumpre um papel essencial.

ser necessário ou existe em todos os mundos possíveis ou não existe em nenhum; logo, da mesma maneira que o teísta só precisa apresentar um mundo possível em que Deus existe para que fique provado que ele existe em todos, o descrente também só precisa mostrar um mundo possível em que Deus não existe para que fique provado que ele não existe em nenhum. Por essa razão, Oppy (1996, p. 65-66) argumenta que, para o leitor que inicialmente não acredita que Deus existe, não há razões para preferir o argumento teísta ao do ateuísta, ou seja, o argumento ontológico modal gera um impasse, ao menos para o descrente em Deus. Van Inwagen, falando sobre o argumento ontológico modal, concorda com Oppy:

Qualquer que seja o mérito que a premissa crucial do seu argumento possa ter, não se pode esperar que o mundo filosófico a aceite a não ser que se possa mostrar por que é de alguma forma melhor ou mais razoável que a premissa crucial do argumento para a conclusão oposta... E eu não vejo como se pode fazer isso. (Inwagen, 2001, 244-245 – tradução nossa)

Então, por um lado, se é possível que Deus exista, então ele existe. Por outro lado, se é possível que ele não exista, então ele não existe. Seria possível superar esse impasse?

No artigo “Śamkara’s principle and two ontomystical arguments” (2001), Pruss defendeu a tese de que “o impossível nem sequer parece”, que ele chamou de “princípio de Śamkara” (em homenagem ao filósofo e espiritualista indiano Śamkara (788-820 d.C.)). À primeira vista, o princípio soa razoável, pois não é possível que um quadrado nos pareça triangular, por exemplo, ou que algo azul pareça vermelho. O próprio Kant argumentou, assim diz Pruss, que para a nossa experiência ter uma certa unidade e fazer sentido, é necessário que haja alguma coerência. Ora, Pruss argumenta, místicos⁴, tanto do ocidente como do oriente, dizem ter tido experiências de um ser máximo (no oriente, fala-se mais de uma realidade máxima ou última). Essas experiências, se o princípio de Śamkara for verdadeiro, são evidências da possibilidade da existência de Deus, ainda que sejam todas inverídicas, pois, segundo o princípio, “o impossível nem sequer parece”. Logo, o mero parece de um ser máximo já seria razão para se acreditar que um ser máximo pode existir e, de acordo com o argumento ontológico modal, se é possível que um ser máximo exista, então esse ser máximo existe (lembrando que um ser é máximo somente se existir em todos os mundos possíveis, isto é, se existir necessariamente). Esse é um princípio interessante para o argumento ontológico, pois se for verdadeiro, implica que se a existência de Deus for impossível, então é impossível até mesmo que ele *pareça* real e, em contrapartida, se ele parecer real, então é ao menos possível, que é tudo o que o teísta precisa para resolver o impasse colocado por Oppy e Inwagen.

Mas será que o Princípio de Śamkara é verdadeiro? Pruss antecipa algumas objeções possíveis, dizendo que contraexemplos em que o sujeito falha em identificar sua experiência corretamente não funcionam, pois apesar de a pessoa ter pensado que x pareceu a ela,

4 Pruss toma o caso de São João da Cruz como paradigma para uma experiência mística.

na verdade x não lhe pareceu. Pruss fornece alguns exemplos; um deles é o seguinte: uma pessoa sonha que está diante de uma prova de um enunciado matemático; pelo princípio de Śamkara, essa prova seria possível; como toda proposição matemática é verdadeira quando é possível, seguir-se-ia que é verdadeira. Entretanto, quando a pessoa acorda, percebe que o enunciado era sem sentido. Qual a conclusão disso? Talvez possamos concluir que o princípio de Śamkara é falso e que podemos ter experiências impossíveis. Pruss pensa que não. O que ele diz é que a pessoa que sonhou identificou equivocadamente a sua experiência, falhando em perceber que o conteúdo da sua experiência era, na verdade, uma fórmula matemática sem sentido. Desse modo, Pruss prossegue dizendo que o princípio de Śamkara deve ser entendido como “aquilo que *realmente* parece para um sujeito é possível”, com o “realmente” cumprindo a função de enfatizar a responsabilidade do sujeito de identificar corretamente sua experiência. Então, o princípio de Śamkara diz que aquilo que parece para um sujeito que identifica corretamente sua experiência, é possível.

Dessa forma, juntando as três peças do argumento, a saber, o argumento ontológico modal, o princípio de Śamkara e as experiências místicas, o impasse apresentado por Oppy e Inwagen pode ser superado, pois a pergunta “por que razão um descrente em Deus optaria por acreditar que existe um mundo possível em que Deus existe, em vez de acreditar que existe um mundo possível em que Deus não existe?” agora possui resposta: Como não é possível experienciar o impossível, e como muitos místicos experienciaram Deus, então ele é possível e, se é possível, então existe.

PROBLEMAS COM O ARGUMENTO ONTOMÍSTICO

Ryan Byerly (2010) apresentou alguns contraexemplos ao princípio de Śamkara. Muitos jovens motoristas, diz Byerly, quando dirigem, experienciam a sensação de imortalidade. Isso parece falsear o princípio de Śamkara, pois certamente esses jovens são mortais (deixando de lado a imortalidade no sentido espiritual). Se o impossível nem sequer parece, como diz o princípio de Śamkara, como é que esses jovens poderiam ter esse tipo de experiência? Essa não é uma objeção difícil para Pruss, que poderia responder dizendo que tais jovens não identificaram corretamente suas experiências. Talvez suas experiências tenham sido de serem exímios motoristas, o que é algo possível, ou de se sentirem animados ou mesmo exaltados, o que também é possível. No entanto, algo dessa resposta pode voltar-se contra Pruss, pois, já que supostamente os jovens identificaram equivocadamente suas experiências, como saber se os místicos identificaram corretamente as suas? Outro contraexemplo apresentado por Byerly seria o seguinte: se Kripke estiver certo de que existem verdades empíricas que são necessárias, como “água é H_2O ”, poderíamos imaginar um cientista analisando a água com um aparelho defeituoso em que a água parece ser H_3O . Realmente parece para o cientista que a água é H_3O e, portanto, o princípio de Śamkara é falso. O que Pruss poderia dizer, novamente, é que a identificação da experiência está equivocada, mas então, novamente, como poderíamos saber se os místicos identificam cor-

retamente as *suas* experiências? Talvez, tanto no exemplo dos jovens imortais quanto no da água, as pessoas estejam identificando suas experiências corretamente e o princípio de Śamkara é, na verdade, falso. Byerly diz que, caso Pruss queira responder que está havendo identificação errônea nesses contraexemplos, precisaria apresentar algum tipo de critério que nos permitisse diferenciar experiências corretamente identificadas de experiências equivocadamente identificadas.

Além desses contraexemplos, outro problema com o argumento ontomístico é o de saber se os seres humanos são capazes de identificar a experiência de um ser máximo. Como os místicos sabem que não estão experienciando um ser *quase* máximo? Um ser que existe em quase todos os mundos possíveis, mas não todos – e é, portanto, um ser contingente – ou um ser que é quase sempre bom, mas às vezes mau. Alguns místicos parecem presumir que de sentimentos de grande maravilhamento que vão além da compreensão humana, segue-se que a causa de tais sentimentos só pode ser algum tipo de realidade máxima. Mas como alguém poderia saber isso? Como os místicos podem saber que não experienciaram um ser que conhece o valor de verdade de *quase* todas as proposições, mas não todas e, portanto, não é onisciente e, por isso, não é máximo? É isso que Yujin Nagasawa (2017) argumenta: ainda que o princípio de Śamkara seja verdadeiro, não há como saber se os místicos estão identificando suas experiências corretamente, isto é, não é possível para os místicos defenderem que experienciaram um ser máximo em detrimento de um *quase* máximo.

Ainda uma terceira possível objeção pode ser feita ao argumento ontomístico. Parece que a objeção de Oppy e Inwagen ao argumento ontológico modal, de que o descrente não teria razão para preferir a premissa que afirma a possibilidade da existência de Deus em detrimento da premissa que afirma a possibilidade da inexistência de Deus permanece de pé e foi apenas deslocada, mesmo com o argumento ontomístico. Isso porque, da mesma maneira que há relatos de experiências de realidades máximas, também há relatos de absoluta indiferença da natureza, ou ainda do nada como sendo a realidade última.⁵ A pergunta, então, reaparece: por qual razão o descrente preferiria os relatos dos místicos em vez dos relatos dos ateus? Da mesma maneira que, dado o princípio de Śamkara, se pareceu para os místicos que um ser máximo existe, então ele é possível e, como um ser máximo existiria necessariamente, então se ele é meramente possível, segue-se que ele de fato existe; do mesmo modo, se pareceu para os ateus que o nada é a realidade última, então o nada, pelo

5 Paul Draper (1989), por exemplo, disse que “muitos ateus têm poderosas experiências em que eles parecem conscientes da indiferença última da natureza.” p. 347-348. Note que afirmar algum tipo de deísmo em resposta não seria suficiente para o teísmo aqui, pois o teísmo defendido nesse contexto é o do “ser maximamente grande” e um Deus indiferente não seria onibenevolente. Além de Draper, Mark Webb (2022) também registrou a seguinte experiência contrária ao teísmo: “Alguns sujeitos das experiências religiosas relatam experiência do nada como sendo a realidade última.” Aqui sugerimos que o teísta seja caridoso com tais relatos e entenda-os mais como experiências de coisas que implicam que não há nada que transcenda nosso mundo material do que relatos de experiências literais do “nada”, como experiências de sofrimento gratuito, por exemplo.

princípio de Śamkara, é possível e se existe um mundo possível em que o nada é a realidade última, então nesse mundo não há Deus, mas se Deus existe, ele existe em todos os mundos possíveis; logo, dada a experiência ateísta mais o princípio de Śamkara, Deus não existe. Pruss ou outro teísta poderia argumentar que as experiências ateístas estão sendo erroneamente identificadas, mas por qual razão o descrente aceitaria isso em vez de achar que são as experiências dos místicos que estão equivocadas? Ao fim, parece que o impasse permanece.

Portanto, o argumento ontomístico, da forma apresentada por Pruss, parece difícil de defender. Pruss apresenta-o como um argumento dedutivo independente de qualquer outro argumento, o que parece não bastar. O Princípio de Śamkara parece demasiado ambicioso e provavelmente o teísta deva deixá-lo de lado. No entanto, pode ser que as experiências místicas ainda possam cumprir um papel importante em uma defesa cumulativa da premissa da possibilidade divina do argumento ontológico modal. As experiências místicas podem somar-se a outros indícios de que há um ser máximo. Talvez as experiências de realidades máximas não sejam suficientes para que um descrente, comprometido em seguir a melhor opção, acredite em um ser máximo, principalmente pelas experiências ateístas já citadas. Mas e se o teísta conseguir apresentar múltiplos indícios de que há um ser máximo? Mais ou menos da mesma maneira que um detetive acumula vários indícios que apontam para o suspeito 'A' e compara com os indícios para outros possíveis suspeitos, nossa intenção é mostrar que há bons indícios para acreditar na premissa de que é possível que Deus exista, e que não há indícios igualmente bons para acreditar na premissa de que é possível que Deus não exista. Essas premissas são mutuamente excludentes: se é possível que Deus exista, então não é nem sequer possível que ele não exista; e se é possível que Deus não exista, então não é sequer possível que exista, pois ou Deus existe em todos os mundos possíveis, ou em nenhum. A seguir, tentaremos mostrar indícios que aumentem a plausibilidade da premissa favorável à *possibilidade* da existência divina.

OUTROS INDÍCIOS DE UM SER MÁXIMO

Parece árdua a tarefa de buscar indícios para um ser máximo. Ainda assim, indicamos um caminho que pensamos ser razoável. Refletindo sobre a existência em geral, talvez encontremos algum indício. Leibniz (2004, p. 158) coloca a seguinte pergunta: “Por que existe alguma coisa e não o nada?” Se pensarmos a causa da existência de uma casa, por exemplo, poderemos pensar em arquitetos, engenheiros, pedreiros etc., mas o que Leibniz tinha em mente é qualquer existência. Por que há algo ao invés de nada? Se do nada nada vem, parece que algo sempre existiu; caso contrário, teríamos de admitir que o nada, que não possui nenhuma propriedade e poder causal, causou a existência, isso é um absurdo. A existência não pode ser explicada por algo que está fora do conjunto de coisas existentes. Existe um abismo metafísico intransponível entre o ser e o nada; logo, algum tipo de existência parece ser necessária e servir como fundamento para as existências contingentes.

Tomás de Aquino já havia defendido esse ponto em sua terceira via, e pode-se dizer que as duas primeiras vias (a do motor imóvel e a da primeira causa) também corroboram a existência de um ser maximamente grande. Uma maneira resumida de reconstruir a terceira via de Tomás é a seguinte⁶:

1. Tudo que é contingente já não existiu.
2. Se tudo é contingente, em algum momento nada existiu.
3. Se em algum momento não houvesse nada, nada existiria hoje.
4. Alguma coisa existe hoje.
5. Portanto, nem todo ser é contingente.
6. Portanto, existe algum ser necessário.

Não defenderemos aqui cada uma dessas premissas. A terceira via de Tomás já foi discutida extensivamente. Ficamos satisfeitos em dizer que a terceira via corrobora a afirmação de Leibniz indicada acima, de que é ao menos razoável pensar que a existência necessária existe como fundamento dos seres contingentes. Ora, em nossa introdução sobre um ser maximamente grande, concluímos que a existência necessária deve fazer parte dos atributos de um ser maximamente grande. Assim, parece que nosso breve raciocínio sobre a existência pode ter nos levado a um indício de que um ser perfeito existe (ou, ao menos, que pode existir). Nesse sentido, agora os relatos dos místicos parecem mais prováveis; ao menos temos boas razões para acreditar que a existência contingente deve (ou ao menos pode) ter sido causada por uma existência necessária. Não é nosso intuito fazer uma defesa completa de cada indício; apenas nos limitamos a dizer que o raciocínio acima sobre a existência é plausível, ainda que existam objeções, pois nossa proposta é a de apenas indicar um possível caminho que seja razoável. Mas será que existem outros indícios?

Ao menos desde Agostinho⁷ existe um tipo de argumento que começa com os objetos abstratos e termina em uma espécie de mente perfeita. Agostinho argumenta que a verdade é descoberta e não criada, de modo que existe um tipo de parâmetro para além das nossas mentes para que possamos descobrir a verdade, e Agostinho fundamenta essa verdade na mente divina. Craig (2012) usou um argumento “conceitualista” que, como o de Agostinho, parte da realidade dos objetos abstratos como razão para se pensar que uma mente onisciente existe:

6 Argumento reconstruído a partir da Suma Teológica I, 2.3. Para uma explicação contemporânea da terceira via, sugerimos Feser (2009), p. 90-99.

7 Agostinho apresenta seu argumento no livro *Sobre o livre-arbítrio*, livro II.

1. Objetos abstratos, tais como números e proposições, são realidades de existência independente ou então conceitos em alguma mente.
2. Objetos abstratos não são realidades de existência independente.
3. Se os objetos abstratos forem conceitos em alguma mente, conclui-se que existe um ser onisciente e metafisicamente necessário.
4. Logo, existe um ser onisciente e metafisicamente necessário. (Craig, 2012, p. 181-183)

Craig argumenta que a segunda premissa decorre do isolamento causal em que os objetos abstratos caem caso sejam concebidos de modo independente. Digamos que, por exemplo, o número 7 exista de modo independente. Ora, o número 7 não é agente causal e não parece sofrer qualquer tipo de influência de outros objetos. Logo, os objetos abstratos precisam de uma mente necessária (dado que $2 + 2 = 4$ parece ser necessário, isto é, não existe nenhum mundo possível em que $2 + 2 = 5$) e infinita como fundamento. Isso, novamente, pode ser tomado como um indício de mais um atributo de um ser máximo grande, caso aceitemos a concepção que Craig tem dos objetos abstratos. Temos, assim, os relatos dos místicos, a reflexão sobre a existência e o argumento conceitualista, todos apontando para algum ser supremo. Mas nossa busca por indícios ainda não chegou ao fim.

Recentemente, Rasmussen (2018) defendeu o que chamou de “princípio da continuidade modal”. Esse princípio diz que “as classes de propriedades que diferem meramente em grau tendem a ser modalmente uniformes – ou todas possíveis ou todas impossíveis” (2018, p. 184). Rasmussen raciocina que temos exemplos de valores instanciados na realidade e, dado o princípio de continuidade modal, a tendência é que a mera diferença em grau não sirva para que pensemos que algum nível de valor não possa ser exemplificado. Assim, podemos concluir que o valor máximo deve poder ser exemplificado também. Um niilista objetaria ao raciocínio de Rasmussen, indagando se algum valor é realmente exemplificado. Mas, mantendo o padrão das apresentações dos indícios anteriores, limitamo-nos a dizer que o raciocínio de Rasmussen parece razoável e é um possível caminho, ainda que possam existir objeções. E se tal raciocínio é realmente razoável, então temos agora como indícios apontando para um ser máximo os relatos dos místicos, os argumentos apontando para uma existência necessária e para uma mente onisciente, e o princípio da continuidade modal indicando que o grau máximo de valor pode ser exemplificado. Portanto, ao que parece, é ao menos plausível pensar que, dados tais indícios, é possível a existência de um ser máximo grande. Ao menos existe um caminho que aponta para tal possibilidade. E o que buscamos com esses argumentos é aumentar a probabilidade da mera *possibilidade* de um ser máximo, pois, se é meramente possível que ele exista, então ele existe.

CONCLUSÃO

Este artigo buscou situar as experiências místicas no debate sobre o argumento ontológico. Em um primeiro momento, analisamos os problemas com o argumento ontomístico de Pruss e concluímos que, apesar de o princípio de Śāṃkara parecer intuitivo, é ambicioso demais e, mesmo que fosse verdadeiro, as experiências ateístas parecem recolocar o impasse proposto por Oppy e Inwagen sobre a falta de razões para um descrente optar pela premissa da possibilidade da existência de Deus em vez da possibilidade de sua inexistência.

Entretanto, mesmo com as dificuldades do argumento ontomístico, as experiências místicas podem ser úteis para o argumento ontológico modal, pois sua premissa principal – a da possibilidade da existência divina – pode ser defendida cumulativamente, já que, como vimos, além dos relatos dos místicos que afirmam algum tipo de experiência de algo que seria a exemplificação de um ser maximamente grande, temos indícios plausíveis para pensar que: (i) existe um ser necessário como fundamento da existência, (ii) existe uma mente onisciente como fundamento dos objetos abstratos e (iii) parece não haver razões, para se pensar, dado o princípio da continuidade modal, que o valor máximo não possa ser exemplificado. Sabemos da brevidade dos argumentos apresentados na segunda parte deste artigo; certamente há muito mais a ser considerado sobre cada um deles. Ainda assim, parece que esse caminho está aberto e pode mostrar-se plausível e frutífero na justificação da possibilidade da existência divina, principalmente tendo em vista os relatos dos místicos. Retomando nosso exemplo do detetive que acumula indícios para achar que ‘A’ é culpado em vez de ‘B’, este trabalho trouxe indícios significativos para superar o impasse introduzido por Oppy e Inwagen em favor da premissa teísta, que diz que é possível que Deus exista, pois não parece ser tão simples rejeitar, agora, a premissa teísta.

REFERÊNCIAS

- AGOSTINHO (2019). Sobre o livre arbítrio. Campinas: Ecclesiae.
- ANSELMO (2016). Proslógio. Porto Alegre: Concreta.
- AQUINO (2018). Tomás de. Suma teológica. 9 vols. São Paulo: Loyola.
- BYERLY, Ryan (2010). “The ontomystical argument Revisited”. *International Journal for Philosophy of Religion*, 67(2), p. 95–105.
- CRAIG, W. L. (2012). Apologética contemporânea: A veracidade da fé cristã. 2ª edição. São Paulo: Vida Nova.
- DRAPER, Paul (1989). “Pain and Pleasure: An Evidential Problem for Theists”. *Noûs*, Vol. 23, No. 3, p. 331-350.
- FESER, Edward (2009). *Aquinas: A Beginner’s Guide*. Oxford: Oneworld.
- HARTSHORNE, Charles. (1962). *The logic of perfection*. La Salle: Open Court.
- INWAGEN, P. V. (2001). *Ontology, identity, and modality*. New York: Cambridge University Press.
- LEIBNIZ (2004). *Discurso de metafísica e outros textos*. São Paulo: Martins Fontes.
- MALCOLM, Norman (1960). Anselm’s ontological arguments. *The Philosophical Review*, 69(1), p. 41-62.
- NAGASAWA, Yujin (2017). *Maximal God*. Oxford University Press.
- OPPY, Graham (1996). *Ontological arguments and belief in God*. New York: Cambridge University Press.
- RASMUSSEN, Joshua. (2018). “Plantinga”. In: *Ontological arguments*, by G. OPPY, Cambridge: Cambridge University Press.
- PLANTINGA, Alvin (1974). *The nature of necessity*. Oxford: Clarendon.
- PRUSS, Alexander. (2001). “Śamkara’s principle and two ontomystical arguments”. *International Journal for Philosophy of Religion*, 49, p. 111-120.
- WEBB, Mark. Religious experience In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall 2022 Edition), Edward N. Zalta & Uri Nodelman (eds.), URL = <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2022/entries/religious-experience/>>.

Rafael Wuster. Licenciado em Filosofia pela UFRGS. Atualmente é mestrando em Filosofia pela UFRGS.

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e51918>

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).

MÉTODO E RACIONALIDADE NA RELAÇÃO ENTRE CIÊNCIA E TEOLOGIA: UM CONTRASTE ENTRE NANCEY MURPHY E JOSH REEVES

METHOD AND RATIONALITY IN THE RELATIONSHIP BETWEEN SCIENCE AND THEOLOGY: A CONTRAST BETWEEN NANCEY MURPHY AND JOSH REEVES

Jose Cravelin

Resumo: Nancey Murphy é uma importante defensora de uma paridade metodológica entre teologia e ciência. Ela faz uso da metodologia dos programas de pesquisa do filósofo Imre Lakatos propondo sua aplicação na teologia. Ela sustenta que certas teologias podem ser reconstruídas com o mesmo rigor metodológico das ciências sociais, todas capazes de promover progresso empírico. Por sua vez, o filósofo Josh Reeves não enxerga a proposta de Murphy como promissora. Sua objeção, porém, não se fundamenta na ideia de que teologia e ciência são disciplinas distintas e incomunicáveis; antes disso, ele não acredita que a forma de promover uma adequada interação se dê através de metodologias ou teorias gerais de racionalidade. Para Reeves, tentativas de oferecer paridade metodológica entre teologia e ciência se fundamentam em suposições inadequadas sobre suas naturezas, derivadas de posturas filosóficas universalistas ao invés do estudo contextualizado, a exemplo do historiador Peter Harrison. Diante disso, no presente artigo pretendo contrastar as duas posições. Primeiro, apresento a posição de Murphy, bem como as dificuldades por ela enfrentadas. Seguidamente, discuto o pano de fundo do anti-essencialismo de Reeves inspirado em Harrison e sua solução para a continuidade dos estudos sobre a relação entre religião, teologia e ciência.

Palavras-chave: teologia e ciência; filosofia da teologia; a relação entre religião/teologia e ciência.

Abstract: Nancey Murphy is an important advocate of a methodological parity between theology and science. She adopted the methodology of research programs developed by philosopher Imre Lakatos, proposing its application in theology. She argues that certain theologies can be reconstructed with the same methodological rigor as the social sciences, all capable of promoting empirical progress. In contrast, the philosopher Josh Reeves does not see Murphy's proposal as promising. However, his objection is not based on the idea that theology and science are distinct and incommunicable disciplines; rather, he does not believe that an appropriate interaction can be promoted through methodologies or general theories of rationality. According to Reeves, attempts to offer methodological parity between theology and science are based on inadequate assumptions about their natures, derived from universalist philosophical positions rather than the contextualized study exemplified by historian Peter Harrison. On that account, in this article, I intend to contrast the two positions. First, I present Murphy's position and discuss its difficulties. Next, I approach the background of Reeves' anti-essentialism inspired by Harrison and his solution for the continuity of studies on the relationship between religion, theology, and science.

Key-words: theology and science; philosophy of theology; the relationship between religion/theology and science.

INTRODUÇÃO

O presente artigo contrasta duas perspectivas sobre como compreender a relação entre teologia e ciência. Por um lado, a filósofa americana Nancey Murphy compreende a teologia como metodologicamente equivalente à ciência. Por outro, o filósofo Josh Reeves se opõe à tal posição afirmando que Murphy não é capaz de ser bem sucedida em aplicar um método científico na prática teológica.

Murphy representa um divisor de água para o chamado campo da ciência e religião. Tal campo se caracteriza pelo esforço de certos autores, a partir dos anos 1960, de criar uma ponte de contato entre o conhecimento científico e religioso (RUSSELL, 2003, p. 11). O pioneiro nesse campo foi o físico e teólogo americano Ian Barbour através de seu livro *Issues in Science and Religion* (1966).¹ Por sua vez, Murphy é considerada uma nova geração de autores focando mais no conhecimento teológico e a possibilidade de ele ser compreendido cientificamente.² Em sua obra *Theology in the Age of Scientific Reasoning* (1990), Murphy pretende recuperar a credibilidade das teologias teístas que se perdeu após a queda da autoridade cristã, emergência da ciência empírica moderna e as severas críticas por parte do filósofo David Hume (MURPHY, 1990, p. 1-15). Para isso, ela reabilita a metodologia dos programas de pesquisa (PP) sustentando que ela pode ser incorporada por certas teologias cristãs, promovendo, assim, progresso empírico no campo teológico.

Josh Reeves em seu livro *Against Methodology in Science and Religion* (2019) assume uma postura diferente. Ele propõe uma perspectiva por ele chamada de anti-essencialista. Inspirado na análise histórica dos conceitos “religião”, “teologia” e “ciência” desenvolvida pelo historiador Peter Harrison, Reeves assinala que por não existir uma validade universal para tais conceitos, as tentativas de fazer uso de uma teoria geral de racionalidade científica para render credibilidade à teologia tende a estar fundamentada em concepções inadequadas sobre a natureza tanto da teologia como da ciência. Por essa razão, Reeves não vê o projeto metodológico de Murphy como promissor, mas isso não se deve à impossibilidade de haver uma ponte de contato entre religião, teologia e ciência; se deve antes à impossibilidade de aplicar métodos gerais de racionalidade. Contudo, Reeves compreende que há alguns caminhos alternativos em que os acadêmicos interessados na relação entre teologia e ciência podem seguir sem a necessidade de se comprometer com métodos gerais.

O presente artigo está dividido em duas partes. Na primeira (seções 1 e 2), começo com uma breve apresentação da metodologia dos PP a partir da sua formulação original elaborada pelo filósofo da ciência Imre Lakatos (1922-1974). Seguidamente, apresento de forma panorâmica a proposta de Murphy de aplicar o que ela chama de programas de pesquisa teológicos nas teologias cristãs e assim defender que elas podem ser empiri-

1 BARBOUR, Ian. *Issues in Science and Religion*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall, 1966.

2 Cf. EARLY, Christian. Theology After the Scientific Revolution: The Significance of Nancey Murphy's Contribution to Philosophy of Religion. *Theology and Science*, 15:4, 2017. (1-10). Doi: 10.1080/14746700.2017.1369756.

camente progressivas. Murphy apresenta dois modelos teológicos principais (um modelo católico e um protestante) os quais ela alega se enquadrarem na estrutura de um PP empiricamente progressivo. Contudo, há dúvidas acerca da possibilidade de tais programas teológicos serem de fato capazes de proporcionar progresso empírico.

Na segunda parte do artigo (seções 3 e 4), a partir da posição de Josh Reeves, aponto que a razão para Murphy não ser bem sucedida em seu projeto metodológico se deve a algo mais fundamental que seu fracasso em demonstrar progresso empírico na teologia; isto é, se deve a uma tendência inadequada de buscar oferecer equiparação metodológica entre as práticas da teologia e da ciência, como se tais práticas tivessem elementos teóricos e metodológicos definitivos. Na última parte do artigo irei apresentar as razões para Reeves se opor à existência de tais elementos metodológicos definitivos nas práticas da teologia e da ciência a partir do anti-essencialismo de Peter Harrison. Irei concluir indicando que a posição de Reeves não inviabiliza a possibilidade de haver um campo de relação entre religião, teologia e ciência,³ contudo, os caminhos para tal relação não envolvem a adoção de teorias gerais de racionalidade.

OS PROGRAMAS METODOLÓGICOS DE PESQUISA (PP)

O filósofo da ciência Imre Lakatos apresenta os Programas de Pesquisa (PP) como agrupamentos de teorias que se organizam em duas partes: o núcleo (que é a teoria central), e as teorias auxiliares, chamadas de cinto protetor (LAKATOS, 1978a, p. 47-52). O núcleo do PP é a teoria que orienta o principal projeto de investigação dos fenômenos naturais. Lakatos exemplifica a capacidade dessa teoria central de guiar uma ampla pesquisa ao utilizar o sistema de Isaac Newton, que inclui as três leis gerais e a teoria da gravidade.

Lakatos aponta para as modificações teóricas aplicadas por Newton que possibilitaram que seu sistema planetário se encaixasse em sua teoria central. Com o progresso de seu projeto, ele pôde ser expandido para mais planetas, bem como outras condições dentro do sistema. As primeiras modificações feitas por Newton estavam voltadas a resolver problemas teóricos, e tendo avançado nisso, após superar certos entraves matemáticos, ele passou a focar nos fatos, sendo que alguns correspondiam prontamente ao seu modelo ao passo que outros não (LAKATOS, 1978a, p. 50-1).

Essa descrição de como Newton desenvolveu seu sistema nos dá alguns exemplos de importantes pontos na teoria de Lakatos. Primeiro, ele incorpora a lição que passou a ser cultivada na filosofia da ciência muito em função da influência de Thomas Kuhn, a saber, que teorias não são substituídas ao primeiro sinal de anomalias (KUHN, 1970, p. 78-9). Cada dificuldade que Newton enfrentou em seu sistema dava origem a um novo modelo apto a resolver dificuldades anteriores, e como Lakatos assinala:

³ Note que aqui não estou me referindo propriamente aos conceitos de “religião”, “teologia” e “ciência” e suas possíveis relações, mas a um *campo de estudos* ou uma área acadêmica interessada em tais relações.

Newton desprezava pessoas que [...] vacilam em um primeiro modelo simples, mas que não têm a tenacidade e habilidade para desenvolver isso em um programa de pesquisa, [e que pensam] que a primeira versão, um mero recorte, constitui uma “descoberta” (LAKATOS, 1978a, p. 50-1, nossa tradução e acréscimo).

Um segundo ponto que pode ser identificado através da teoria de Newton está na forma como as teorias restantes do programa – aquelas à parte do núcleo – são organizadas. O núcleo de um PP é a hipótese que orienta toda a compreensão que o programa fornece da realidade, por isso, ele deve ser protegido por hipóteses que irão auxiliar em sua defesa, elas são chamadas de hipóteses protetoras, ou *heurística negativa*. Tais hipóteses possibilitam que as objeções sejam deslocadas, deixando de serem endereçadas ao núcleo e passando a serem direcionadas a elas (LAKATOS, 1978a, p. 48).

O terceiro elemento da metodologia de Lakatos a ser encontrado no modelo de Newton é a sua estratégia de desenvolver o programa segundo orientações teóricas que indicam como certos problemas do programa podem ser resolvidos, tal estratégia é chamada por Lakatos de *heurística positiva*. Nenhum cientista começa um programa sem ter algumas noções iniciais de como desenvolver a teoria central. São selecionados de antemão certos fatos observacionais possivelmente capazes de corroborar o programa, algumas fórmulas que podem ser testadas, bem como instrumentos que podem ser empregados. Isso possibilita não apenas uma delimitação no escopo da pesquisa, pois os cientistas não estarão buscando fatos a esmo, ao contrário, saberão de antemão os fatos que podem ser encontrados de acordo com a formulação da teoria, como também terão melhor consciência dos ajustes que são realmente necessários para que cada modelo do programa progrida e não apenas continue teoricamente existindo (estagnação) (LAKATOS, 1978a, p. 50-1).

Como pode ser observado, a heurística positiva é mais flexível, podendo ser ajustada ao longo do desenvolvimento do PP, ao passo que a heurística negativa tende a ser mais rígida, por desempenhar o papel de formar um cinto protetor contra os ataques que podem ser direcionados ao núcleo.

Por fim, um último elemento de um PP que pode ser extraído da teoria de Newton é sua capacidade de produzir *novos fatos*. Um programa tem a possibilidade de, por um tempo, se desenvolver apenas teoricamente, esse foi o caso dos ajustes no sistema planetário da teoria de Newton. Mas, em algum momento a preocupação com os fatos deverá surgir, e a urgência para o PP ser também empiricamente progressivo aumenta. Para um programa ser empiricamente progressivo, não basta ele apenas ser corroborado por fatos, uma vez que muitos programas podem fazer uso de fatos já descobertos por outras teorias, ou de fatos que apenas possibilitam a sobrevivência temporária do programa (*ad hoc*).⁴ Logo, para um PP ser progressivo, ele precisa antecipar novos fatos: um fato novo é aquele que não era conhecido antes do surgimento do PP em questão, que não é resultado de teorias ex-

⁴ Lakatos dá um exemplo de estratégia *ad hoc* tomando como modelo a pesquisa de Max Plank sobre fórmulas de radiação (Cf. LAKATOS, 1978a, p. 80, n. 2).

ternas e que não funciona apenas como uma estratégia (truques linguísticos, por exemplo) para manter o programa vivo, ao invés disso, um fato novo é a indicação de que o PP não é apenas um modelo teoricamente sofisticado, mas também empiricamente progressivo (LAKATOS, 1978a, p. 32).

Assim temos os componentes centrais de um PP e as condições metodológicas para o seu progresso racional: núcleo, heurísticas negativa e positiva e promoção do progresso teórico e empírico. A questão agora é saber se essa teoria metodológica pensada especificamente para as ciências naturais pode ser aplicada em teologias.

OS PROGRAMAS TEOLÓGICOS DE PESQUISA: A PROPOSTA DE NANCEY MURPHY

A filósofa e teóloga Nancey Murphy defende que algumas teorias teológicas podem incorporar os elementos centrais de um PP, cumprindo todos os requisitos ligados ao progresso teórico e empírico. Contudo, um entrave inicial contra a possibilidade de a teologia ser uma ciência empírica repousa no fato de que ela é essencialmente metafísica, ou seja, o objeto central do estudo teológico é Deus, um ser que não é empiricamente identificável. Mas se Deus e seus atributos (bondade, verdade, justiça etc.) não são coisas que podemos tocar, fazer experimentos ou coletar evidências diretas, o mesmo podemos dizer de muitas teorias que formam o núcleo de PP científicos. Isto é, Murphy relembra a observação de Lakatos de que muitas teorias científicas tiveram concepções metafísicas definidas como o núcleo de seus PP, partindo de formulações teóricas até avançarem para modelos com maior conteúdo empírico (MURPHY, 1990, p. 199). Assim sendo, as teologias podem possuir um ponto de partida metodológico análogo ao de muitas teorias das ciências naturais, isto é, elas podem partir de uma formulação metafísica sobre a realidade de Deus (núcleo) e buscar instâncias confirmadoras na experiência (MURPHY, 1990, p. 175-6).⁵

Murphy apresenta um exemplo associado ao estudo da teologia feminista. Ela toma como núcleo do programa teológico a doutrina cristã de que “Deus é tanto Santo e definitivamente revelado em Jesus Cristo” (MURPHY, 1990, p. 184, nossa tradução). Dentro desta formulação doutrinária, um potencial falseador pode ser posto na conjunção de duas conclusões: “1) que o sexismo é pecado, 2) e que existe evidência no Novo Testamento de que Jesus discriminou as mulheres – por exemplo, nenhuma mulher foi incluída entre os doze apóstolos” (MURPHY, 1990, p. 184). Para que o núcleo deste programa seja protegido, é necessário que sejam construídas hipóteses protetoras capazes de desabilitar os falseadores.

⁵ Relembrando que enquanto a heurística negativa cumpre a função de identificar e combater o que não é desejado na pesquisa (os falseadores), a heurística positiva cumpre o papel inverso, pois ela constitui um plano para alcançar o que se almeja dentro do PP. Murphy considera que os fins de um programa são determinados de acordo com sua estrutura interna, pois obviamente a estrutura de um programa católico irá diferir de um luterano, por exemplo. Mas as diferenças entre tais programas estão centradas em suas doutrinas, aquelas formulações que dão normatividade para o ensinamento religioso e que determinam a função da igreja (MURPHY, 1990, p. 185).

Hipóteses as quais Murphy sugere serem encontradas na estratégia da teóloga feminista Elisabeth Schüssler Fiorenza, cuja interpretação possibilita reavaliar o papel da mulher no movimento cristão encontrando evidências positivas de que elas desempenhavam papéis importantes (Cf. FIORENZA, 1983).⁶

Ao identificar os elementos formadores de um PP teológico (núcleo, heurísticas positiva e negativa), a questão que Murphy precisou resolver em sua teoria é a do progresso, o elemento final e mais crucial de um PP. Como visto anteriormente, Lakatos identifica duas formas de progresso que podem ocorrer em um programa, o teórico e o empírico. O programa em sua fase inicial tem sempre uma flexibilidade para se desenvolver teoricamente até que a pressão para o resultado empírico passe a existir. Quanto tempo este desenvolvimento é suportável irá depender de cada programa (LAKATOS, 1978b, p. 117). Murphy utiliza dois exemplos de PP teológicos, o modernismo católico e a teologia de Wolfhart Pannenberg. O primeiro representa um modelo que é apenas bem sucedido em termos de progresso teórico, já o último, apresenta um potencial para ser teoricamente e empiricamente progressivo.⁷

Segundo Murphy o modernismo católico foi capaz de se desenvolver apenas como um PP teológico muito bem estruturado teoricamente. Ela se concentra nos trabalhos do famoso teólogo católico modernista George Tyrrell,⁸ o qual fez uso das doutrinas católicas para sustentar que *o Catolicismo é a fé verdadeira e reconciliável com pensamento moderno*, um postulado que Murphy tomou como sendo o núcleo do PP modernista católico (MURPHY, 1990, p. 92). No processo de reconstrução racional do programa modernista, Murphy assinala que ele foi capaz de ser teoricamente progressivo:

Por exemplo, na quinta versão do modelo de Tyrrell [...] ele adicionou uma hipótese sobre a relação da história científica com a história profética na Bíblia e predisse que os resultados permanentes da história científica não irão contradizer a história bíblica em pontos fundamentais. Ao afirmar a mera função protetiva do dogma [...] Tyrrell predisse que o estudo da história do desenvolvimento dogmático demonstraria ter sido aleatoriamente condicionado por mudanças nas formas de pensamento e controvérsias, ao invés de produzido por desenvolvimentos dialéticos ordenados. Com sua nona versão do modelo [...] e seu argumento de que a estrutura monárquica da igreja era incompatível com a revelação e a devoção, Tyrrell predisse que o absolutismo

6 Também em seu artigo *Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation* (1975), Fiorenza propõem uma atitude de reestruturação da estrutura social e das imagens culturais as quais serviram e ainda servem para promover a manutenção da opressão contra as mulheres. Como uma mulher cristã, Fiorenza busca oferecer uma crítica aos elementos patriarcais do cristianismo apontando como que tais elementos deterioraram a imagem da mulher ao longo do desenvolvimento da Igreja. Para que tal imagem seja restaurada Fiorenza indica que devemos dar atenção, por exemplo, a certos elementos “emancipatórios” na imagem de Maria os quais, embora ofuscados ao longo da tradição cristã, servem de “evidência” para se promover a libertação da mulher.

7 Para uma discussão mais detalhada dos PP teológicos apresentados por Murphy, Cf. CRAVELIN, 2022, Cap. III.

8 TYRRELL, George. *In Search of Catholicism*. Shepherdstown, W.Va.: Patmos Press, 1981.

papal deveria ser uma fase passageira – um erro cedo ou tarde a ser retificado (MURPHY, 1990, p. 123-4, nossa tradução e grifos).

Mas embora o PP modernista tenha avançado teoricamente, isto é, suas predições ocorreram não como resultado de modificações *ad hoc* ou desvinculadas do sistema teórico do programa, ele não foi capaz de se desenvolver empiricamente por não corroborar novos fatos.⁹

Murphy apresenta um segundo possível modelo de programa teológico que segundo ela é mais promissor em termos de apresentar “progresso empírico” se comparado aos modernistas católicos, a saber, o programa de Wolfhart Pannenberg.¹⁰ O núcleo deste programa é a tese histórica de que *Deus é toda realidade determinada (all-determining reality)* (MURPHY, 1990, p. 176). Tal tese abre espaço para uma variedade de fatos que derivam não apenas da história bíblica, mas da história secular, antropologia, assim como outras áreas do conhecimento (MURPHY, 1990, p. 177). Embora esse programa seja considerado mais promissor, sua grande dependência de fatos derivados de registros históricos gera um receio acerca da possibilidade de uma análise neutra desses fatos.¹¹ No entanto, Murphy não compreende isso como um problema considerando que existem razões para rejeitar a ideia de que os fatos são neutros, pois fatos são sempre interpretados à luz da teoria. Sobre esse ponto, Murphy nos lembra que Lakatos incorporou em sua metodologia outra importante lição da filosofia histórica da ciência, que fatos são tomados por interpretações (*theory-laden*).¹²

Por conta disso, os fatos que contêm referência a Deus derivados do estudo histórico (e até mesmo fatos que resultam da prática perceptiva dos religiosos em comunidades cristãs) podem ser justificadamente válidos para corroborar teorias teológicas (MURPHY, 1990, p. 163-5). Essa abrangência de escopo dos fatos não pertence à formulação original dos PP, isto é, registros historiográficos não se qualificariam como fatos que corroboram teorias científicas na concepção de Lakatos. No entanto, de acordo com Murphy, isso se deve a um problema interno à própria definição original do conceito. Vejamos como isso se dá.

A existência de novos fatos é central para os PP, pois como foi indicado é sua constatação que os tira da estagnação teórica. Lakatos afirmou que um PP progride empirica-

9 Para Murphy, esta dificuldade se deu em razão de que poucos teólogos na época rendiam devida atenção ao desenvolvimento empírico de seus estudos, sendo eles mais familiares ao estudo teórico. Logo, seguindo esta tendência, Tyrrell não se preocupou adequadamente em definir os fatos que poderiam ser considerados novos dentro de seu programa e, ao não o fazer, se tornou uma tarefa complicada saber quais fatos foram corroborados ou os que poderiam ser posteriormente corroborados pelos herdeiros do modernismo católico (MURPHY, 1990, p. 124).

10 Para uma exposição do pensamento de Pannenberg e sua influência, ver: BRAATEN, Carl. Wolfhart Pannenberg. In *A Handbook of Christian Theologians*. ed. Martin E. Marty and Dean Peerman. Nashville: Abingdon Press, 1984. (39-59).

11 Ainda que Pannenberg não deseje limitar o escopo dos fatos a evidências históricas, sua tese permanece essencialmente historiográfica e, conseqüentemente, os fatos mais relevantes para confirmar a tese central de que “Deus se encontra no todo da história” são fatos interpretativos derivados da história (MURPHY, 1990, p. 188).

12 Cf. HANSON, N. R. *Patterns of Discovery*. Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

mente apenas quando o seu desenvolvimento teórico prediz novos fatos, mas tal afirmação traz consigo uma dificuldade de entender o que são novos fatos numa perspectiva histórica.¹³ Em *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programs* ele definiu um novo fato como “improvável ou até impossível à luz do conhecimento anterior” (LAKATOS, 1978a, p. 34, nota. 1, nossa tradução). Já em outro ensaio ele apresenta uma definição mais ampla:

Eu originalmente defini uma predição como “nova”, “impressionante”, ou “dramática” caso seja inconsistente com as expectativas prévias, conhecimento de fundo não-contestado e, em particular, se o fato predito foi proibido pelo programa rival. Os melhores novos fatos foram aqueles que nunca poderiam ter sido observados se não fosse a teoria que os antecipou. Meus exemplos preferidos de tais predições [...] foram o retorno do cometa de Halley, a descoberta de netuno, a curvatura dos raios de luz einsteiniano, o experimento de Davisson-Germer (LAKATOS, 1978c, p. 184, nossa tradução e grifo).

Murphy aponta para o fato de que tal definição traz problemas relacionados a certos registros de progresso empírico de teorias que foram progressivas antes de sua ampla aceitação, tal como foi o caso do programa Copernicano (MURPHY, 1990, p. 66). Ela também considera insuficiente a alternativa proposta por Eli Zahar o qual aceitava que “novos fatos” poderiam ser conhecidos antes da formulação de um PP, desde que eles não desempenhassem nenhum papel na sua formulação (MURPHY, 1990, p. 67). Isso porque, se por um lado, Zahar resolve o problema do sistema Copernicano – reconhecendo seu progresso através de fatos conhecidos antes de sua ampla aceitação –, por outro, ele gera um novo problema que é a dificuldade de o historiador saber se um fato já conhecido desempenhou ou não algum papel na formulação do PP que ele corrobora.¹⁴ Diante de tais dificuldades, Murphy propõe outra redefinição:

Um fato é novo se não é utilizado na construção da teoria T que é tomada para confirmá-lo. Um fato não utilizado na construção de uma teoria é aquele cuja existência, relevância para T, ou interpretabilidade à luz de T, é documentado pela primeira vez depois de T ser proposta (MURPHY, 1990, p. 68, nossa tradução).

A reformulação de Murphy tem o objetivo de preservar o ajuste de Zahar ao distinguir “fatos conhecidos” e “primeira documentação”. Com isso, ela pretende tornar o trabalho de reconstrução racional mais alinhado à pesquisa histórica, uma vez que os historiadores estão acostumados a utilizar documentações para constatar novidades no estudo histórico (MURPHY, 1990, p. 68).

13 Para uma discussão mais ampla em torno do conceito de “novos fatos” Cf. (CRAVELIN, 2022, p. 65-68).

14 Cf. MUSGRAVE, Alan. *Logical versus Historical Theories of Confirmation*. *British Journal for the Philosophy of Science*. v. 25, (1974), (1-23); GARDNER, Michael. *Predicting Novel Facts*. *British Journal for the Philosophy of Science*. v. 33, (1982), (1-15).c

Um dos efeitos da redefinição de Murphy é que o conceito de novos fatos passa a estar em melhor sintonia com as particularidades das pesquisas desenvolvidas pelas ciências não-naturais, tal como a história, sociologia, psicologia e, de acordo com ela, a teologia, todas elas apresentando modelos de “objetividade” e “replicabilidade dos fatos” que embora diferentes em seus procedimentos e objetivos, não deixam de possuir um caráter teórico e empírico análogos às principais ciências da natureza (química, física e biologia) (MURPHY, 1990, p. 165; 173). Na medida em que teólogos que fazem uso de procedimentos historiográficos, sociológicos ou antropológicos se familiarizam com tal noção de novos fatos, as possibilidades de progresso empírico na teologia passam a parecer mais promissoras. A teologia de Pannenberg é um dos principais exemplos apresentados por Murphy na direção historiográfica, dado que ela engloba uma ampla variedade de fontes históricas capazes de confirmação empírica, embora os escassos exemplos de novos fatos (os quais sequer foram corroborados) que Murphy foi capaz de identificar apontem para uma conclusão negativa (MURPHY, 1990, p. 178, n. 4).

Na próxima seção, pretendo apresentar a crítica de Josh Reeves à proposta metodológica de Murphy e expor a razão para ela não ser convincente em termos de progresso empírico. A razão para Reeves rejeitar Murphy não se sustenta apenas no fracasso dos programas teológicos de pesquisa, o problema tem uma causa mais fundamental ligada à certas concepções equivocadas sobre a natureza tanto da teologia como da ciência.

CONTRA MÉTODOS: A CRÍTICA DE JOSH REEVES A NANCEY MURPHY

Em seu livro *Against Methodology in Science and Religion* (2019) o filósofo Josh Reeves desenvolve uma abrangente crítica a posições que pretendem comparar ciência e teologia como possuindo equivalência metodológica ou racional. Além da abordagem de Murphy, Reeves também analisa o realismo crítico de Alister McGrath e o racionalismo transversal de J. Wentzel Van Huyssteen.¹⁵ Para ele, tais posições compartilham um enfoque centrado quase que exclusivamente em posições filosóficas ao passo que dão pouca atenção aos estudos históricos que revelam aspectos das práticas científicas e teológicas que não raro escapam aos parâmetros universalistas de tais abordagens. A fundamentação da crítica de Reeves será melhor explorada na próxima seção, pois no momento o objetivo é expor as razões oferecidas por ele para Murphy não ter sido capaz de demonstrar que os PP teológicos podem ser empiricamente progressivos.

Em outro trabalho (CRAVELIN, 2022), discuti de forma mais ampla as razões para Reeves ser crítico aos PP. O ponto central de suas críticas é que Murphy deixa de oferecer devida atenção a certas dificuldades inerentes à própria metodologia dos PP:

Reeves assinala que Murphy faz uma leitura forte (*strong reading*) de

¹⁵ Cf. MCGRATH, A. *A Scientific Theology: Reality*. MI: Eerdmans Co, 2002; VAN HUYSSTEEN, J. W. *The Shaping of Rationality*. MI: W. B. Eerdmans, 1999.

Lakatos, o que significa que ela imprime uma grande consideração nos critérios de avaliação (progresso empírico), e minimiza os problemas derivados das várias qualificações que Lakatos estabelece, tal como a de que sua metodologia não provê conselhos para a pesquisa atual (CRAVELIN, 2022, p. 95).

Por exemplo, ao revitalizar o conceito de novos fatos, ela acabou aumentando o escopo para a constatação de progresso empírico derivado do estudo histórico do cristianismo e das práticas cristãs, embora não tenha levado em conta que aquilo que é acordado como racional entre as diversas vertentes do cristianismo Ocidental tem um escopo consideravelmente menor em comparação com aquilo que é acordado na ciência (REEVES, 2019, p. 46-7). Não é surpresa, com efeito, que nenhum dos principais programas teológicos que Murphy nos apresenta (o modernismo católico e o sistema teológico de Pannenberg) mostraram-se capazes de ser empiricamente progressivos.

Murphy de fato demonstra que as teologias são perfeitamente capazes de possuir uma estrutura de PP e ser, como exemplificado pelo modernismo católico, até teoricamente progressivo. Isso para Reeves

É um sinal que o problema não está no trato teológico, mas em uma deficiência implícita nos próprios PP [...]. Essa deficiência se encontra justamente no fato de Lakatos não oferecer critérios claros sobre quando um programa de pesquisa progride ou degenera (Modernistas Católicos) além de nem se aventurar a oferecer critérios de progresso para aqueles que trabalham em programas atuais (o sistema teológico de Pannenberg) (CRAVELIN, 2022, p. 96).

O resultado disso é que Murphy acaba tendo que recorrer ao “bom senso” dos membros do programa teológico (REEVES, 2019, p. 47), tal como se observa na parte conclusiva de seu livro:

Na filosofia da religião um importante ponto de disputa é se ainda é *possível* ser um teólogo racional. Aqui o jogo é ganho por qualquer um que possa mostrar que a teologia está no mesmo campo que a ciência, e nenhum ponto deveria ser tirado se alguém não pode oferecer respostas precisas sobre quando desistir dos programas de Pannenberg ou dos Modernistas. Como Alan Musgrave apontou (falando da ciência), aqueles envolvidos no programa têm um bom senso sobre se ainda existe trabalho produtivo para ser feito lá ou não (MURPHY, 1990, p. 208, nossa tradução).

Logo, fica muito difícil de identificar quando um PP precisa ser abandonado por falta de progresso empírico, pois dada a falta de um amplo acordo sobre o que é racional na prática teológica, esse “bom senso” dos teólogos para desistir de pesquisas degenerativas pode nunca ser suficientemente claro ou nem existir. Podemos concluir, acompanhando o espírito da crítica de Reeves, que os PP não são eficientes para explicar o progresso sequer na ciência que dirá na teologia onde os acordos compartilhados são significativamente menores.

Como foi indicado no início da seção, as objeções de Reeves não estão centradas a criticar unicamente a posição metodológica de Murphy, pois ele possui um projeto mais amplo que é o de apontar a impossibilidade de haver uma paridade metodológica entre teologia e ciência. Na próxima seção, meu objetivo é apresentar o contexto que fundamenta sua oposição a teorias metodológicas na ciência e na teologia e expor algumas alternativas apresentadas por Reeves que se distanciam de concepções universais de método e racionalidade.

O ANTI-ESSENCIALISMO E O FUTURO DO CAMPO DA RELIGIÃO, TEOLOGIA E CIÊNCIA

Josh Reeves fundamenta seu ceticismo acerca da possibilidade de as teologias serem metodologicamente equivalentes à ciência no fato de que não existe um conjunto de práticas e procedimentos teóricos atemporais que estejam ligados tanto à ciência como à teologia. Essa inclinação a oferecer certos critérios gerais definidores tanto da prática teológica como da científica é chamada por Reeves de essencialismo científico. De acordo com Paul Hoyningen-Huene, o essencialismo é uma forma de compreender numa perspectiva universalista a estrutura das explicações científicas, questões sobre os objetivos e a demarcação da ciência. Porém, “muitas dessas tentativas de alcançar um critério geral, preferivelmente em termos de condições suficientes e necessárias, não foram bem sucedidas” (HOYNINGEN-HUENE, 2013, p. 7, nossa tradução).

Reeves alega ter sido influenciado pela obra *The Territories of Science and Religion* (2015), do historiador Peter Harrison. Em tal obra, Harrison inicia fazendo uma analogia com mapas a fim de indicar que os conceitos de “ciência”, “religião” e “teologia” são como territórios de mapas geográficos que, devido a fatores culturais e políticos, por exemplo, se alteram ao longo da história:

Se um historiador defendesse que ele ou ela descobriu evidências de uma até agora desconhecida guerra iniciada no ano 1600 entre Israel e Egito, essa afirmação seria tratada com certo ceticismo. A refutação de tal afirmação iria envolver a simples indicação de que os estados de Israel e Egito não existiam no início do período moderno, e que qualquer conflito que possa ter vociferado nesse período não poderia, em nenhuma interpretação razoável, ser acuradamente descrita como uma guerra envolvendo Israel e Egito [...]. Minha sugestão é que algo similar é verdadeiro para as entidades “ciência” e “religião” [...]. Tão familiar são os conceitos de “ciência” e “religião”, e tão centrais para a cultura ocidental têm sido as atividades e realizações que são usualmente rotuladas “religiosa” e “científica”, que é natural assumir que elas têm sido permanentes características do panorama cultural do Ocidente (HARRISON, 2015, p. 1-3, nossa tradução e grifos).

Ao interpretar os conceitos de “ciência”, “religião” e “teologia” como ligados a práticas

constituídas e desenvolvidas dentro de um contexto cultural e historicamente localizado, a ideia de que elas podem carregar consigo regras ou procedimentos que independem de tais contextos – essencialismo – é bastante prejudicada. Sob a ótica de um campo de interação entre ciência e religião que se baseia na ideia de uma paridade racional baseada em “métodos” – tal como é a proposta dos PP teológicos de Murphy –, as observações de Harrison provocam um significativo entrave. Isso devido ao fato de que, como assinala Robert J. Russell, o campo acadêmico interessado na interação racional entre religião e ciência desde sua origem se fundamentou na ideia de se poder existir uma base metodológica racional em que tanto religiosos como cientistas poderiam se apoiar (RUSSELL, 2003, p. 11). No entanto, Reeves indica que aqueles interessados na relação entre religião (ou teologia) e ciência, além de não poderem evitar lidar com problemas que extrapolam os limites de uma discussão unicamente metodológica, eles podem também descobrir que os pressupostos metodológicos que por muito tempo serviram de base para suas pesquisas podem transmitir uma ideia equívoca tanto da prática científica como religiosa:

Se o projeto metodológico dos acadêmicos da ciência e da religião é predicado em suposições equívocas – Logo, o que isso significa para o campo como um todo? Poderia sequer haver um “campo da ciência e religião” se os seus conceitos centrais carecem de qualquer validade universal, tal como Harrison argumenta? Como um trabalho de história intelectual para uma ampla comunidade acadêmica, o *Territories* apenas brevemente discute as implicações possíveis para aqueles que se identificam com o campo da ciência e da religião. Mas ele levanta questões que os acadêmicos da ciência e da religião não podem evitar (REEVES, 2019, p. 128, nossa tradução).

Reeves não pretende ser tão pessimista a ponto de não enxergar a possibilidade de haver caminhos em conformidade com o espírito anti-essencialista de Harrison através dos quais um campo de relação possa prosperar. Para ele, existem três caminhos possíveis: 1) tornar o campo mais orientado por descrições (histórico) ao invés de normas universais (filosófico); 2) tornar os acadêmicos da religião, teologia e ciência mais engajados em programas de pesquisas atuais; 3) ou reformar as categorias religião, teologia e ciência de tal forma que elas se adequem à estrutura de mundo e da sociedade de cada época (REEVES, 2019, p. 129-36).

A primeira alternativa recomenda que o campo da religião, teologia e ciência se torne mais historiográfico do que filosófico. Reeves não pretende dizer que o campo deva ser constituído apenas por historiadores, mas antes ele sugere que sejam evitadas questões filosóficas como *se existem evidências para provar a existência de Deus* ou tentativas de *superar um aparente conflito entre ciência e religião*. Tornar o campo da religião, teologia e ciência mais descritivo significa que os acadêmicos deverão agir como “historiadores do presente” e “facilitadores do debate” (REEVES, 2019, p. 129-30). Especialistas no campo da ciência naturalmente podem possuir um conhecimento limitado sobre o que fundamenta os conceitos e pressupostos utilizados por especialistas no campo teológico ou religioso e vice-versa. Tal observação de Reeves é facilmente notada quando nos deparamos, por exemplo, com de-

bates entre religiosos e os membros do chamado “novo ateísmo” muito populares até mesmo nas mídias sociais e programas televisivos nos dias de hoje. Diante disso, o acadêmico da religião, teologia e ciência teria o compromisso de reduzir a distância intelectual entre especialistas de campos diferentes. Reeves argumenta que há dois problemas com essa posição. Primeiro, ela acaba exigindo que os acadêmicos se abstenham de preocupações filosóficas, embora tais preocupações muitas vezes são o que os levam a se interessar pelo debate entre religião e ciência. Além disso, seria difícil de conceber que os acadêmicos da religião, teologia e ciência poderiam ser treinados de acordo com esse modelo descritivo dado que as instituições formadoras na maior parte dos casos estão vinculadas a programas teológicos (REEVES, 2019, p. 131).

A segunda opção propõe que os acadêmicos da religião e da ciência se tornem mais envolvidos em programas de pesquisa atuais. Eles deverão se engajar em educação científica, compreender os problemas atuais que impulsionam o trabalho científico e render interesse a problemas específicos ao invés de trabalhar a partir de concepções gerais sobre a prática da ciência (REEVES, 2019, p. 132). Reeves utiliza como exemplo os acadêmicos que trabalham no projeto *Divine Action*,¹⁶ os quais buscam reconciliar concepções fundamentais da física com concepções clássicas sobre Deus. Isso permitiria ao acadêmico da religião, teologia e ciência evitar preocupações com métodos e teorias gerais de racionalidade para render atenção a projetos específicos que estão sendo aplicados na prática científica corrente. Reeves também indica dois problemas com essa segunda alternativa. Primeiro, ela só se torna viável se os acadêmicos forem capazes de possuir treinamento tanto na ciência como na religião ou teologia. Mas ser um *expert* em duas ou mais áreas do conhecimento, cada uma das quais com suas próprias complexidades, parece estabelecer um padrão muito alto a ser exigido. O segundo problema deriva do primeiro, pois ao se exigir um alto nível de conhecimento tanto da ciência como da religião ou teologia, alguém que não possua a competência necessária para participar do debate entre ciência e religião poderá oferecer concepções distorcidas ou muito simplificadas. Haveria o risco de o campo ser reduzido a um grupo de divulgadores da ciência ou da religião ao invés de especialistas engajados em pesquisa aprofundada (REEVES, 2019, p. 133).

A última possibilidade seria a dos acadêmicos da religião, teologia e ciência trabalharem a partir de conceitos históricos de “religião”, “teologia” e “ciência” buscando uma melhor compreensão das consequências que tais conceitos trazem para o debate. Se um dos corolários do anti-essencialismo, tal como constatado por Harrison, é o fato de que ciência, religião e teologia possuem significados diferentes ligados a fatores culturais e temporais, não haveria nenhum problema se alguém preferisse reabilitar uma concepção que atualmente caiu em desuso caso haja a compreensão de que tal concepção é capaz de contribuir para um melhor entendimento da relação entre a prática religiosa e científica.

16 Cf. WILDMAN, W. (2004). The Divine Action Project, 1988–2003. *Theology and Science*, 2(1), (p. 31–75). <https://doi.org/10.1080/1474670042000196612>

Ou seja, o fato de as categorias da religião, teologia e ciência serem constructos sociais não elimina o seu valor intrínseco. É possível conceber que uma compreensão da religião onde a crença religiosa possui um efeito significativo para vida prática e moral das pessoas, em certos contextos, é mais adequada do que pensar que a crença religiosa possui apenas um valor proposicional para um argumento teleológico, por exemplo.¹⁷ Esta última perspectiva parecer ser a que Reeves é mais favorável. Ele considera que a possibilidade de reabilitar concepções de ciência, religião e teologia que são historicamente diferentes da nossa concepção atual nos permite identificar diferentes nuances que acabam sendo ofuscadas pelas conceituações atuais. Tal postura estaria em alinhamento com a perspectiva de Peter Harrison,¹⁸ permitindo que sejamos capazes de compreender a importância das categorias de “ciência”, “religião” e “teologia” de forma análoga à mapas, ou seja, sua função não é representar uma concepção ideal e inalterável de território, mas antes é o de permitir que nos localizemos da melhor forma possível em terrenos muitas vezes desconhecidos (REEVES, 2019, p. 133-6).

As três alternativas apresentadas por Reeves são consideradas por ele bastante promissoras, embora algumas possuam certas dificuldades. Além disso, ele indica que tais alternativas já são empregadas por diferentes acadêmicos na pesquisa atual. A primeira alternativa pautada numa postura descritiva é exemplificada através da abordagem do historiador John Hedley Brooke;¹⁹ a segunda alternativa, como foi mencionado, é representada pelo projeto *Divine Action*; já sobre a última alternativa, Reeves menciona o seu próprio trabalho a partir de um artigo onde ele descreve como diferentes compreensões históricas de ciência (empirista e racionalista), relevam diferentes perspectivas sobre o alcance do conhecimento científico.²⁰

CONCLUSÃO

Ao longo do presente artigo apresentei duas perspectivas conflitivas para o campo da religião, teologia e ciência. A primeira alternativa se dá através do projeto metodológico para a teologia proposta por Nancey Murphy. No entanto, como foi indicado, Murphy não aparenta ser bem sucedida em seu projeto metodológico devido ao fato de que as teologias que ela considerou serem as mais promissoras (modernismo católico e a teologia de Pannenberg) na obtenção de progresso empírico não conseguem atingir tais padrões met-

17 John Cottingham é um dos defensores de uma concepção de religião que mantenha um enfoque maior no envolvimento prático da vida religiosa. Cf. CUTTINGHAM, J. *The Spiritual Dimension: Religion, Philosophy and Human Value*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

18 Cf. HARRISON, Peter. The Modern Invention of Science and Religion: What Follows? *Zygon* 51, no. 3 (September 1, 2013), (p. 751).

19 BROOKE, J. H. *Science and Religion: Some Historical Perspectives*. Cambridge History of Science. Cambridge: Cambridge University Press, 1991.

20 Cf. REEVES, Josh. On The Relation Between Science and the Scientific Worldview. *Heythrop Journal* 54 (4), 2013. (p. 554-562).

odológicos. Josh Reeves, por sua vez, considera que tal dificuldade não se deve ao fracasso das teologias em serem estruturadas metodologicamente, mas antes a problemas ligados à própria incapacidade de teorias gerais do método em determinar o que é um desenvolvimento racional tanto na ciência como na teologia. Segundo Reeves, fazer uso de métodos gerais de racionalidade derivados da ciência para atribuir credibilidade ao conhecimento religioso ou teológico tende a distorcer a compreensão de tais práticas que são historicamente complexas e sem uma validade universal. Como solução, Reeves defende que o campo da ciência e da religião não precisa se submeter a uma única estratégia ou método geral, pois as três alternativas por ele apresentadas são todas capazes de contribuir para uma melhor compreensão da relação entre religião, teologia e ciência de uma forma mais heterogênea. Isso abre espaço para diferentes áreas como a história, antropologia, psicologia, etc., poderem também contribuir no estabelecimento de melhores pontos de contato entre religião, teologia e ciência.

REFERÊNCIAS:

- CRAVELIN, José Felipe. O problema do método no campo da ciência e religião: uma avaliação crítica à abordagem metodológica de Nancey Murphy. 2022. 149 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2022.
- FIORENZA, E. S. Feminist Theology as a Critical Theology of Liberation. *Theological Studies*, 36(4), 1975. (p. 605-626). <https://doi.org/10.1177/004056397503600402>
- FIORENZA, E. S. *In Memory of Her: A Feminist Theological Reconstruction of Christian Origins*. New York: Crossroad, 1983.
- HARRISON, Peter. *The territories of science and religion*. Chicago: University of Chicago Press, 2015.
- HOYNINGEN-HUENE, Paul. *Systematicity: the nature of science*. Oxford: Oxford University Press, 2013.
- KUHN, T. S. *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd ed. Chicago: University of Chicago Press, 1970.
- LAKATOS, Imre. *Falsification and the methodology of scientific research programs*. In: The Methodology of Scientific Research Program: philosophical papers (v. 1). Edited by John Worrall and Gregory Currie. New York: Cambridge University Press, 1978a. (p.8-101)
- LAKATOS, Imre. *History of Science and its Rational Reconstruction*. In: The Methodology of Scientific Research Program: philosophical papers (v. 1). Edited by John Worrall and Gregory Currie. New York: Cambridge University Press, 1978b. (p.102-138).
- LAKATOS, Imre. *Why Copernicus's Programme Superseded Ptolemy's*. In: The Methodology of Scientific Research Program: philosophical papers (v. 1). Edited by John Worrall and Gregory Currie. New York: Cambridge University Press, 1978c. (p. 168-192).
- MURPHY, Nancey. *Another Look at Novel Facts*. *Studies in History and Philosophy of Science*. Part A, v. 20, 1989. (p. 385-88).
- MURPHY, Nancey. *Theology in the Age of Scientific Reasoning*. USA: Cornell University Press, 1990.
- MURPHY, Nancey. *Teologia em Tempos de Raciocínio Científico*. Trad. Marciano Adílio Spica. São Paulo: Reflexão, 2020.
- MUSGRAVE, Alan. Logical versus Historical Theories of Confirmation. *British Journal for the Philosophy of Science*. v. 25, (1974), (1-23).
- REEVES, Josh. After Lakatos. *Theology and Science*, 9:4, 2011. (p. 395-409). doi: 10.1080/14746700.2011.616014

REEVES, Josh. *Against Methodology in Science and Religion: Recent Debates on Rationality and Theology*. New York: Routledge, 2019.

RUSSELL, Robert John. *Prefácio*. In. *Construindo Pontes Entre a Ciência e a Religião*. Trad. Luís Carlos Borges. São Paulo: Unesp, 2003. (p. 11-14).

RUSSELL, Robert John. *The Crucial Importance of Nancey Murphy's development of Lakatos's methodology for Theology and Science*. In. *Practicing to Aim at Truth: theological engagements in honor of Nancey Murphy*. Ryan Andrew Newson and Brad J. Kallenberg (ed.). US: Cascade Books, 2015. (p. 13-25).

Jose Cravelin. Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Centro-Oeste - UNICENTRO (2019). Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná - UNIOESTE (2022). Desenvolve pesquisa sobre temas da Filosofia da Religião, Relação entre Religião e Ciência e Epistemologia da Religião.

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e54224>

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).

A DEFENCE OF THE NEED FOR THE POSTULATES OF THE EXISTENCE OF GOD AND IMMORTALITY OF THE SOUL IN KANT'S ETHICS

UMA DEFESA DA NECESSIDADE DOS POSTULADOS DA
EXISTÊNCIA DE DEUS E DA IMORTALIDADE DA ALMA
NA ÉTICA DE KANT

Humberto Schubert Coelho

Abstract: The ideas of the immortality of the soul and of God as the guarantor of moral order are proposed by Kant as postulates of practical reason, figuring among the most hotly debated points of his philosophy. Traditionally, the main charge against the postulates lies in the supposition that they are unnecessary and, arguably, cultural additions to an otherwise stable and laudable proof of moral autonomy and the moral law. In this paper, however, with some support from Johann G. Fichte and Karl L. Reinhold, I argue that both postulates, as depicted in the *Critique of Practical Reason*, are in fact logically necessary within the Kantian framework for the rational consistency of the world.

Keywords: Immortality of the soul; critical ethics; religion; postulates.

Resumo: Figurando entre os pontos mais calorosamente debatidos da filosofia, as ideias de imortalidade da alma e de Deus como garantidor da ordem moral foram propostas por Kant como postulados da razão prática. Tradicionalmente, o principal ataque contra os postulados parte da pressuposição de que eles seriam adições desnecessárias e, possivelmente, puramente culturais ao que, de outro modo, já seria uma prova estável e respeitável da autonomia e da lei moral. Neste artigo, no entanto, com apoio de referências de Johann G. Fichte e Karl L. Reinhold, argumento que ambos os postulados da Crítica da razão prática são, de fato, logicamente necessários para garantir a consistência racional do mundo dentro da estrutura filosófica kantiana.

Palavras-chave: Imortalidade da alma; ética crítica; religião; postulados.

THE PROBLEM THAT GIVES RISE TO THE POSTULATES:

After realizing the weakness of ethical theories in the face of the challenge imposed by the most recent sceptical criticisms thereof, primarily as a consequence of accusations by Hume, Immanuel Kant embarked upon the extenuating endeavour of presenting true scientific grounds for morality.

The design of a critique of practical reason essentially consists of the defence and analysis of the possibility of the will being the foundation of change for itself, constituting moral autonomy and self-determination of the rational being without any driving force other than the consciousness of the practical function of reason in respect of its means of choice and execution of actions, worthy of the status of rational beings [KpV 15].

The powers of practical reason, however, are not exhausted in this ground-breaking task, also suggesting, therefore, a complement of meaning and a justification of morality in terms of practical life and the universal search for happiness [KpV 107-113].

The consequence is that practical reason necessarily conceives a kind of adequacy between happiness and merit that only good will, expressed as virtue, can provide¹. Thus Kant defines as the highest good (*summum bonum*) this rational expectation of harmony and integration between morality and the order of the world. This state of things, in turn, depends on² two other conditions: (1) perfect adequacy between merit and a proportional state of deserved happiness is not plausible without a supreme and most perfect being that grants this clearly unearthly condition; and (2) both the different environment required by the aforementioned condition and the time required for the soul to achieve the fullness of merit, calls for an indefinite extension of lifespan.

Another relevant element of Kantian moral reasoning is the “fact of reason.” According to Kant, it is inevitable that we must acknowledge that the whole question of human behaviour results in a fundamental discussion about the existence or otherwise of rational, categorical law with imperative character over human action in general. The constitution of this law, however, requires the acceptance of human freedom as a prerequisite, so that freedom and free agents are rendered a fact of practical reason. As a consequence, every rational being recognizes himself as a member of a community established by reason among all rational beings in a “kingdom of ends”, where humanity affirms itself as the maximal values for reason itself.

1 Kant defines virtue precisely as deserving of happiness [KpV 110]. Later, in the *Groundwork of the Metaphysics of Morals*, virtue would be presented as the capacity to overcome inclination and act out of duty (KANT, 1919, p. 218-224 [380-384]), a connotation that also attests to the primacy of the supersensorial character of the rational entity over its sensual constitution. As is evident in the subsequent discussion on the errors of epicureans and stoics (in the *Critique of Practical Reason*), Kant argues that the greatest problem of ancient ethics was the naïve identification between virtue/merit and happiness, which inevitably resulted in the reduction from one element to the other.

2 This dependency derives from the impossibility to deduce the highest good analytically, for the nature of the concepts of merit and happiness are extremely different [KpV 113], resulting in the need for a synthesis between them.

Additionally, as Christine Korsgaard observes, the fact of reason, cannot depend on a favourable outcome to motivate the moral agent or ignore the fact that the complete inexistence of such an outcome makes the world “morally defective” (KORSGAARD, 1996, p. 27-29).

There are two problems with this situation. On the one hand, confusing hope, in the fulfilment of the highest good, with grounds for action, perverts the very morality of the law into a relative, consequentialist maxim. On the other hand, to ignore the fact that reason is disappointed by the non-realization of the highest good is to fail to comprehend the essence of the concept of virtue, that is, a strong rational claim for merit [KpV 113]. Thus, not understanding, or misunderstanding, the transition from the law to the highest good has to do with the rupture of the very rigorous, conceptual path that Kant builds to connect the law to the *kingdom of ends*, and to a dignity that reason recognizes in agents who follow the moral law and are fit for the kingdom of ends. In short, reason *cannot* expect from us a behaviour and a state of things that reason itself concedes is impossible. Therefore, it automatically “imposes”, as a solution to this antinomy, an alternative scenario in which its expectations make sense.

THE PURPOSE OF THE POSTULATES OF PRACTICAL REASON:

Kant acknowledged that “the realization of the highest good in the world is the necessary object of a will determined by moral law” [KpV 122]. This, however, presupposes that we have gone beyond the realm of the understanding of the phenomenal world into bolder designs of reason in the search for the wholeness of its functions, which can only take place dialectically, but which also has the advantage of offering a “vision of a superior, invariable order of things” [KpV 108]. Just as knowledge was underpinned by the Transcendental Analytic of the *Critique of Pure Reason*, morality was grounded on the corresponding analytic pertinent to practical reason, but similarly, and by pure accident, reason finds the condition to aspire to more than the mere technical task of analysing the conditioning towards an “unconditioned totality of the object of pure practical reason” [KpV 108], expressed through the idea of the highest good. In other words, after the analytical task of grounding ethics, reason still aspires to a higher and total vision of the “cosmic meaning” of ethics.

As seen above, this absolutely necessary adequacy between virtue and happiness cannot fail to be plausible without disavowing the reason which calls for it. Consequently, the highest good has to be conceivable, which in turn demands very specific conditions.

So, God, immortal souls and freedom are postulated with a view to the intelligibility of human action and the world in which it takes place (DÜSING, 1971, p. 14-17) (KORSGAARD, 1996, p. 30), and simply abandoning them means, as a consequence, giving up on the rational design of giving sense and meaning to the whole of human existence.

So, the postulates of God and the immortality of the soul, commonly regarded as elements of natural theology, are rooted in practical reason. At the outset, reason confirms the concept of God as a horizon of intelligibility and reliability of moral order (GUTTMANN, 1906, p. 71), and in the second phase, immortality fills the gap between this universal moral order and our suspicion of unfeasibility of sanctity by everyday man [KpV 122]³, hence affirming the coherence and sustainability of the ideas that man has about his place in the bigger picture of moral reasonableness.

In both cases, the postulates help to signify the notions of God and immortal soul as ethical ideas, but never allowing an inversion of priorities between them and the highest good, as suggested by Schopenhauer in his prized work. Here, Schopenhauer advocates the idea that the postulates provide the conditions to sustain the concept of the highest good, which has much to do with a not very discrete, and quite recurrent, presupposition that Kant produced the concept of highest good precisely with the intention of introducing the “theological” notions of God and immortality in his moral doctrine (RECKI, 2016, p. 85-86).

No less forcefully, Kurt Sternberg asserts that immortality is unequivocally an idiosyncratic Kantian obsession, which is evident from the continuity between his pre-Critical and Critical phases. One could hardly launch a worse attack than claiming that the weakness spotted in another author is his coherence throughout life, but oddly enough, it is the kind of evidence many critics find in Kant's presentation of “religious” ideas. Without any evidence to the contrary, Sternberg concludes that “God and the immortality of the soul do not belong in Critical ethics” (STERNBERG, 1912, p. 47-48).

However, criticism of this nature ignores both the spirit and the letter in the Critique of Practical Reason, which emphasizes the reasons and the unfolding of the postulates as corollaries of the concept of the highest good.

I do not intend to discuss here if “these postulates might be dismissed as unnecessary additions to an already complete moral view” (LIPSCOMB; KRUEGER, 2010, p. 11), for this would imply shifting our focus from the postulate itself to the more systematic question about the theoretical sustainability of the concept of the highest good.⁴ However,

³ It should be noted here that Kant assumes this unfeasibility as obvious, either because it is not empirically observed or because the adequacy between the will and the moral law presupposes a state different from the basic anthropological condition, which involves a conflict between the law and passions.

⁴ There are even attempts to maintain the concept of the highest good through the extrapolation of the principle of perfectibility to the social sphere, shifting hope in individual development to hope in the development of social relations between individuals (LIPSCOMB; KRUEGER, 2010). On the other hand, as observed by James Krueger, these diversions prove to be perverse, for what is at stake in the concept of the highest good is definitely not just human perfectibility, but the warranted rational expectation of its ultimate effective fulfilment by the supreme judge, and this is something that no social order, and actually nothing in the terrestrial order, could ever promise. God's role, then, is not to offer a supernatural utopia as an option to the more mundane ones, but a hierarchical safeguard of “exact adequacy” between happiness and merit, only conceivable by means of supra-human legislation (KRUEGER, 2010, p. 149; 158; 166-168; 170). Krueger's conclusion, however,

as the intention of this paper is to explore the postulate of immortality of the soul, it was necessary to consider the relationship between this and the postulate of a moral order given by God and the conception of the highest good that demands said postulates.

Similarly, it would be fruitful to debate the theory of the apparent abandonment of the idea of immortality in Kant's later works (GUYER, 2016), but, as we shall see later, the reaction of representative philosophers of the day (Reinhold and Fichte) seems to place far greater emphasis on the significance of the postulates than on later arguments, such as the more reticent vision of *The Religion in the Limits of Mere Reason*.⁵

MORAL PURISM AND THE POSTULATE OF IMMORTALITY:

Noticeably, Kant does not treat the immortality of the soul as a religious idea, nor did he dedicate much space to it in texts such as *Lectures on philosophical theology* and the Transcendental Dialectics in the *Critique of Pure Reason*. This supports the impression that, for him, the idea of immortality could only be properly treated by the moral doctrine, not by religion (WOOD, 1978, p. 8-25), including rational/natural religion. Nonetheless, this was not a very original position in his day and age.

In 1746, Georg Friedrich Meier made a strong case for the impossibility of a “mathematical proof” of the incorruptibility of the soul, concluding, in his *Thoughts on the condition of soul after death*, that the only rational support for immortality was the need for moral foundation (DYCK, 2018). At this time, the proof of immortality through the idea of incorruptibility of the soul was the mainstream theory on the subject, and Meier's objection to it was received with significant apprehension.

In 1766, Christian August Crusius, in his *Essays on the necessary truths of reason*, would sustain that the most plausible reason for the preservation of the integrity of personality lies in its condition of perfectibility, which God could not have implanted in us without sufficient reason, which is also confirmed by an instinct in us that suggests the need for infinite growth (CRUSIUS, 1766).⁶ This latter argument remains popular enough to be en-

confirms the indispensability of the postulate of God while threatening the postulate of the immortality of soul, because Kant suggests that it required *another world* for its fulfilment.

5 Additionally, as adroitly realized by Andree Hahmann, the idea or the impression that Kant capitulates from the postulate of immortality in his *Religion in the boundaries of mere reason* is challenged head on by other texts that revisited the concept, as in the *Proclamation of the imminent conclusion of a treaty on the perpetual peace in philosophy* (HAHMANN, 2017).

6 Crusius does not tackle the immortality of the soul in the chapter dedicated to natural and theological theology, but in the part dedicated to pneumatology, where he starts by claiming that “spirits are the purpose of the world” (CRUSIUS, 1766, p. 851). Contrary to matter, in which the cause of its perishability and degradation lies in the absence of spontaneity, soul is essentially a substance characterized by will, which permits it to be free, while also preserving it from a degradation similar to the one to which material bodies are subjected (CRUSIUS, 1766, p. 929-938). As much as God desires the ordaining of matter, lifeless and determined, He desires with greater strength the progress and ordination of spirits, that is, their intellectual and moral progress. However, considering them to be free beings, God cannot desire that they reach this state of excellence, virtue and well-being

thusiastically advocated by J. W. von Goethe (SCHOLZ, 1934), for example, at a time when it had already been overshadowed by the Kantian philosophy.

As observed by Dieter Henrich (HENRICH, 1963, p. 414), Kant's position differs from that of Crusius as it "purifies" the concept of the perfection of its cognitive and ontological aspects (perfectibility of substance) focusing exclusively on the notion of a moral perfectibility. This reduction of the concept of perfection was to have the immense advantage of accommodating itself inside the boundaries of practical reason, as the postulation of a pure expectation and hope, not interfering in what was defined in the objective ontology of the First Critique.

Although endowed with the superior consistency of his Critical model, Kant's theory on the nature and continuity of the soul is far from radical when compared to the contributions of Meier and Crusius, attempting to unify and purge them of their dogmatic elements.

The critiques applicable to these predecessors, however, would not be effective against the Kantian reformulation of the idea of immortality, for he never makes the leap from a conclusion in favour of a moral, metaphysical demand to a support for theoretical metaphysical demand for God and the immortality of the soul. The lack of understanding of this point is the main source of misplaced criticism against the argument which, more frequently than not, suggests a defection to or a relapse of the Critical effort in favour of supposed dogmatic and theological "wishes", which, the critics conclude, Kant only managed to suppress in the *Critique of Pure Reason*.

This argument is unsound, for it departs from the erroneous premise that the postulates represent a subterfuge to rehabilitate the proof of the existence of God and the soul, something directly denied by the explanation itself. In fact, the postulates are perfectly situated inside the Critical design (PASTERNAK, 2017) precisely for being detached from possible theoretical justifications of these concepts (OESTERREICH, 1906, p. 124-125).

The idea of immortality seems to be more a label for the condition of realization of the highest good by rational beings than an idea with intrinsic content, which is expressed by Kant as follows: "For a rational but finite being, only the progress from lower to higher steps of moral perfection is possible" [KpV 123]. The requirement for sanctity demanded it, but Kant does not promise that any positive state of things will actually correspond to sanctity, pointing rather to an "infinite" progress that would not end, even in the afterlife [KpV 123]. Therefore, the idea of an end or conclusion of the moral effort is swept aside in favour of a more active picture of the distribution of happiness in proportion to moral worth.

Essentially, the practical nature of the postulation affirms precisely that it cannot present itself as knowledge about reality, but rather a *posture* and *attitude* towards it. So if we consider the practical postulation as a "form of knowledge," it would never be but a

without merit, so he necessarily has to consider happiness and fulfilment in harmony with merit; conversely, He cannot allow evil to go unpunished (CRUSIUS, 1766, p. 984-986). The result is that the perfection of God, Who ordained everything for the fulfilment of its purpose, implies the immortality of rational spirits (CRUSIUS, 1766, p. 988; 991).

practical knowledge about the motives to act, not about things and processes in the empirical world. If moral law is the practical reason that justifies and underpins moral action, the expectation of achieving the highest good unfolds its own conditions of realization. These *conditions of realization of the highest good* are, then, assumed by reason as its legitimate postulates, so that reason can succeed in logically integrating the meaning of life to which it so keenly aspires.

In an almost poetical form, the postulates are the part of moral doctrine that authorize rational beings to expect consolation for suffering and meaning for their struggles, affirming that it is rational to suppose that their worth outweighs their cost.

It is no accident that Kant declared as invalid the stoic and epicurean notions of the highest good. They not only lacked logical consistency, identifying the concepts of virtue and happiness instead of clarifying their causal relationship, but, as a result, they also lead to miscomprehension of the ultimate end of practical reason as an ideal of transcendent sanctity and bliss. Implicitly, Kant seems to be defending the ethical superiority of Christianity over the doctrines of the philosophers⁷, since he points to a suprasensible horizon of consolation not much different from the hyperbolic, idealized blessings of the sermon on the mount.

FAVOURABLE RECEPTION OF THE POSTULATE OF IMMORTALITY OF THE SOUL BY REINHOLD AND FICHTE:

The conclusion of the analysis above is heightened by the concordance in the immediate reception of Kant's practical philosophy. Not only is it clear that the postulates are logically implied by the remainder of the structure of practical reason, as long as it presumes the highest good to be an essential link to unity for the whole of the rational design, but this is exactly what the generation of the first interpreters of Kant thought about this subject.

In *Der Deutsche Merkur* of January 1787, K. L. Reinhold published the third of his letters on Kantian philosophy, with the emphatic claim that Kantian moral view was meant to reconcile morality and religion. The fifth letter, in the second quarter of 1787, was to be entitled *The result of the Critique of Reason concerning the future life* (REINHOLD, 1787).

The central argument of this essay was the confrontation between materialism and spiritualism in Antiquity, ostensibly resulting from the diametrically opposed emphasis on either understanding or sensibility in the many philosophical systems (of Plato, Aristotle, Epicure, the Stoics). Excessive emphasis on sensibility, which experience has shown to be perishable because of its dependence on the organs, pushes the system towards materialism and the expectation of destruction of the soul with the death of the body. Excessive emphasis on understanding, on the other hand, shifts the pendulum in favour of the permanent attributes and forms of the intellect, stimulating the expectation of the rational

⁷ An explicit point in the *Critique of Practical Reason* and presented more subtly in other texts.

soul's survival of bodily death. In both cases, however, systems have problems with reconciling the opposite perspective, which is of undeniable importance. This unfavourable state of things would likely be solved, Reinhold believes, by the *Critique of Pure Reason*.

Reinhold called his own attempt at clarifying the intense relationship between religion and philosophy, the philosophy of religion. For him, the crises of faith of his time demanded new ways to understand the essential content of religion, that would have been satisfactorily realized by Kant.

A few years later (1790), due to the tremendous success of the letters, approved of even by Kant himself, Reinhold assembled them, and other ideas, in a book that reinforced the overview of his interpretation of Kant. In one of these new letters, Reinhold claims he had no interest in a supernatural view of the soul as a hyperphysical being. This might well correspond to unsophisticated religious belief but, thanks to Kant, philosophy ended up highlighting the moral foundation of the idea of immortality (REINHOLD, 1790, p. 233-235).

Between the tenth and the twelfth letters, Reinhold makes it clear that the big Kantian step forward was to shift the discussion on soul from the barren terrain of spiritual substance (Greek philosophy) to the fruitful and essentially spiritual terrain of morality. This move would achieve nothing less than to bring the pure doctrine of Jesus to its suitable metaphysical expression; and the doctrine of Jesus was a doctrine about the reality of the heart, not of understanding (REINHOLD, 1790, p. 343-344).

The Fichtean reception of this same postulate was not dissimilar. Well aware of Reinhold's contributions, Johann G. Fichte would not insist on returning to the conceptual discussion about religion and morality. Fichte's discrete and almost veiled thoughts on the immortality of the soul have to be discerned more by his silence than by his words, more by his omissions than by his conclusions, which Frank Kuhne understood to be a downgrading of the status of this postulate. According to Kuhne, Fichte may have understood the postulate of immortality as a corollary or mere appendix to the postulate of divine moral order, which was the essential one (KUHNE, 148-156), but in a note on *The vocation of the scholar*, Kuhne concludes his considerations on the postulates of practical reason observing that the one about immortality must have exerted great influence upon Fichte, as it was implicit in his doctrine of the unlimited progress of man (KUHNE, 159).

Fichte's reaction was much more an attempt to clarify than to improve upon or modify the Kantian position, which closely resembles that of Reinhold, and may be summarized as: 1- the belief in immortality is not the foundation of morality, but rather, to the contrary, morality is the foundation of this belief; 2- we have as much evidence of the simplicity and real existence of the soul as of any other substance, in other words, we have none (BERGMANN, 1917, p. 26-27; 28). These markers lead us to perceive Fichte's preoccupation with preserving the Kantian legacy, making a theoretical demonstration of the existence of the soul impossible, and basing all reflection thereon exclusively on practical reason.

In his *Ideas on God and Immortality*, a manuscript that may have been a reaction to

the charges of atheism, the author deduces what he believes to be the necessary consequences of the Kantian principles. He understands, for example, that the exclusion of spiritual substance (such as the divine) does not preclude the possibility that it holds meanings different from the one it has in this world. In this world, where our minds work through the very mechanical criteria of time and space, the soul can either be poorly represented or not represented at all; and even so, we know that, from a different perspective, our soul is but the spontaneity to think and act, not subject to mechanical causation (BERGMANN, 1917, p. 30-31).

Believing that he was not adding much to Kant, Fichte concludes that, after its departure from the flesh, the soul could establish a new order, a new “scenario” or world for itself, more fitting to the realization of its own principles and proportional to its new faculties and constitution.

SOURCES:

Immanuel Kant's Sämtliche Werke. ROSENKRANKZ, Karl. SCHUBERT, Friedrich W. (Hrsg.). Bd. VIII. Leipzig: Leopold Voss, 1938.

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2003.

KANT, Immanuel. *Metaphysik der Sitten*. Leipzig: Felix von Meiner, 1919.

BIBLIOGRAPHY:

BERGMANN, Ernst. J. G. Fichte über Gott und Unsterblichkeit. Au seiner Kollegnachschrift 1795. *Kant-Studien* 31. Berlin: Verlag Reuther & Reichard, 1917.

CRUSIUS, Christian August. *Entwurf der notwendigen Vernunft-Wahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegen gesetzt werden*. Leipzig: Johann Friedrich Gleditschens Buchhandlung, 1766.

DÜSING, Klaus. Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie. *Kant-Studien* 64, 1971. (5-42)

DYCK, Corey W. G. F. Meier and Kant on the Belief in the Immortality of the Soul. In: Corey DYCK; Falk WUNDERLICH. *Kant and his German Contemporaries*. Vol I. Cambridge: Cambridge University Press, 2018.

GUTTMANN, Julius. *Kants Gottesbegriff in seiner positive Entwicklung*. Berlin: Verlag von Reuther und Richard, 1906.

GUYER, Paul. Kant, Mendelssohn and Immortality. In: Thomas HÖWING (ed.). *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016.

HAHMANN, Andree. Kants kritischer Weg zur Unsterblichkeit. In: Dieter Hüning; Stefan Klingner; Gideon Stiening. *Aufklärung Bd 29. Das Problem der Unsterblichkeit in der Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten des 18. Jahrhunderts*. Hamburg: Felix Meiner, 2017.

HENRICH, Dieter. Über Kants früheste Ethik; Versuch einer Rekonstruktion. *Kant-Studien* 54, 1963. (404-431)

KORSGAARD, Christine M. *Creating the Kingdom of Ends*. Cambridge: Harvard University Press, 1996.

KRUEGER, James. Duties, Ends and the Divine Corporation. In: LIPSCOMB ; KRUEGER,

- James (Ed.). Kant's Moral Metaphysics. Berlin: De Gruyter, 2010.
- KUHNE, Frank. *Selbstbewusstsein und Erfahrung bei Kant und Fichte. Über Möglichkeiten und Grenzen der Transzendentalphilosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 2007.
- LIPSCOMB, Benjamin J. Bruxvoort; KRUEGER, James (Ed.). Kant's Moral Metaphysics. Berlin: De Gruyter, 2010.
- OESTERREICH, Konstantin. *Kant und die Metaphysik*. Berlin: Verlag von Reuther und Richard, 1906.
- PASTERNAK, Lawrence. Restoring Kant's Conception of the Highest Good. *Journal of the History of Philosophy* 55, 3, 2017. (435-468)
- RECKI, Birgit. "Mixtum Compositum": On the Persistence of Kant's Dualism in the Doctrine of the Highest Good. In: Thomas HÖWING (ed.). *The Highest Good in Kant's Philosophy*. Berlin: De Gruyter, 2016.
- REINHOLD, Karl Leonhard. *Briefe über die kantische Philosophie*. Leipzig: Georg Joachim Göschen, 1790.
- REINHOLD, Karl Leonhard. Das Resultate der Kritik der Vernunft über das zukünftigen Leben. In: *Deutsche Merkur*, Zweites Vierteljahr. Weimar: Verlag der Gesellschaft, 1787.
- SCHOLZ, Heinrich. *Goethes Stellung zur Unsterblichkeitsfrage*. Tübingen: Mohr. 1934.
- STERNBERG, Kurt. Beiträge zur Interpretation der kritischen Ethik. *Kant-Studien* 25, 1912.
- THEIS, Robert. Zur Topik der Theologie in Kants Vernunftkritik. In: FISCHER, Norbert. *Kants Metaphysik und Religionsphilosophie*. Kant-Forschungen Band 15. Hamburg: Felix Meiner, 2004.
- WOOD, Allen W. *Kant's Rational Theology*. Ithaca: Cornell University Press, 1978.

Humberto Schubert Coelho. Professor adjunto do departamento de filosofia da UFJF, membro dos programas de pós-graduação em filosofia da UFJF e da UnB. Diretor do Núcleo de Filosofia Clássica Alemã. humbertoschubert@yahoo.com.br

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e53726>

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

PÓLIS EM CRISE: A EXEGESE PLATÔNICA DE WERNER JAEGER E ERIC VOEGELIN

POLIS IN CRISIS: THE PLATONIC EXEGESIS OF WERNER JAEGER AND ERIC VOEGELIN

Sérgio Paulo Muniz Costa

Resumo: A herança grega clássica do pensamento ocidental é amplamente assumida por estudiosos e educadores, estando presente de forma conspícua em muitas expressões da vida social moderna. O pensamento de Platão é uma das contribuições mais sólidas a esse legado, geralmente aplicado aos estudos filosóficos, cuja abordagem transcendental estava vinculada à vida política na Pólis de IV a.C. e é explorada neste artigo através de sua exegese feita por Werner Jaeger e Eric Voegelin, ambos pensadores classicistas e autores que apresentaram obras sólidas sobre Platão e sua pertinência no mundo atual. Partindo de algumas semelhanças históricas entre a crise da Pólis há 2.500 anos e a turbulência civilizacional contemporânea, o artigo engloba um resumo da análise de Jaeger e Voegelin de *Górgias*, *A República* e *As Leis*, principais obras de Platão; a forma como esta tradição de pensamento foi assumida, esquecida ou distorcida ao longo dos séculos, ajudando a construir ou a abalar a civilização ocidental; e, finalmente, concluindo como a transcendência ajudaria a lidar com o fracasso existencial que enraíza a perda de confiança na democracia e em suas instituições sentida nas principais nações ocidentais.

Palavras-chave: Platão, Pólis, civilização, Grécia, democracia, política.

Abstract: The classical Greek heritage of Western thought is widely accepted by scholars and educators, conspicuously present in many expressions of modern social life. Plato's thoughts is one of the soundest contributions to this legacy, usually applied to philosophical studies, which transcendental approach was bound to political life in IV B.C. Polis is explored in this article through its exegesis made by Werner Jaeger and Eric Voegelin, both classicist thinkers and authors who presented solid works about Plato and his relevance in the current world. Departing from some historical similarities between the Polis crisis 2.500 years ago and the contemporary civilizational turmoil, the article encompasses a summary of Jaeger and Voegelin analysis of *Gorgias*, *The Republic* and *The Laws*, the main works of Plato; the way as this tradition of thinking was accepted, forgotten, or distorted along the centuries, helping to build or shaking the western civilization; and finally, concluding as transcendence would aid in dealing with the existential failure which roots the loss of confidence in democracy and its institutions felt in the main western nations.

Key words: Plato, polis, civilization, Greece, democracy, politics.

INTRODUÇÃO

Com suas sociedades divididas de cima a baixo, motins em suas capitais e a opinião pautada pelos extremos ideológicos, algumas das maiores democracias do Ocidente vivem crise profunda e sem precedentes.

A pólis moderna, os estados-nação do Ocidente que se constituíram ao longo de séculos de peculiar evolução política, está, por qualquer viés, abalada em seus fundamentos, o maior deles, justamente o mais atingido, a confiança na superioridade de sua forma política, a democracia.

Embora disponha de enorme poder, o moderno estado-nação sofre uma crise de credibilidade que se espalha por diversos aspectos da vida social. Na educação, os estudantes aprendem cada vez menos, ou se interessam, sobre a História e os fundamentos políticos da sociedade em que exercerão seus direitos e deveres. Na política, a descrença da população nas suas instituições é cada vez maior, evidenciada nos índices de abstenção eleitoral, no crescimento de siglas e lideranças radicais e no abandono da coisa pública a pessoas despreparadas e desonestas. Tudo isso, enquanto, existencialmente, a moderna sociedade ocidental se desagrega com a proliferação de distopias incivilizatórias e a dissipação de sua cultura.

Via de regra, diagnósticos aplicados à crise têm receitado providências institucionais para superá-la, como aperfeiçoamento da representação política, realização de eleições transparentes, medidas de estímulo à mobilidade social e combate à desigualdade e à corrupção. Mas “as instituições nunca são suficientes, quando a tradição não as tempera” (POPPER, 2008, p. 383), no caso, a tradição democrática, sem que os pensadores liberais contemporâneos se conscientizem do desafio colocado por sistemas autoritários¹ que, ao contrário das escatologias apocalípticas dos anos 30 do século XX, fazem hoje as mesmas promessas das democracias. Nesse sentido, o da insuficiência das instituições, o mesmo Popper havia alertado que “não é possível criar instituições inteiramente seguras, ou seja, instituições cujos funcionamento não dependa, grandemente, de pessoas” (1991, p. 53).

Aparentemente, a crise da democracia no Ocidente é contida por dois fatores que se impõem à sociedade e que, até aqui, têm conseguido preservar alguma aparência de coesão social: a lei e o consumo. Na verdade, a esses dois fatores parecem se resumir todo o sentido da vida moderna, não transgredir a lei e prosperar, ou consumir.

Tal suposição merece vigorosos questionamentos: se é a isso que se limita a existência humana; se foi por esse reducionismo utilitarista que se chegou aos modernos níveis de segurança e afluência das mais avançadas sociedades; se esses padrões civilizatórios se

¹ Popper viu a ameaça totalitária também no discurso de Platão, muito em moda na Alemanha nos anos 30 e 40, cuja reconstrução ele entendeu “como a primeira forma de totalitarismo” (BONAZZI, 2020, p.1). A controvérsia se o pensamento de Platão seria ou não compatível com a moderna democracia liberal pode se dever a uma eventual ênfase no diálogo de *A República*, como se verá ao longo do artigo.

sustentarão pela lógica institucional de um sistema que acredita cada vez menos em si mesmo; e, principalmente, se esse sistema pode ser eficazmente governado por pessoas cada vez menos preparadas, idôneas e comprometidas com a pólis, a entidade clássica do bem comum, hoje o Estado-nação. A crise que se vive no Ocidente pode não ter precedentes no horizonte histórico da sua existência civilizacional, mas ela é essencialmente a mesma de onde brotou: o colapso da cidade-estado grega na antiguidade, de cuja crítica proveio a tradição cultural que criou a democracia moderna.

Guerras fizeram o apogeu e a crise da pólis antiga e moderna. No século V a.C., a vitória contra o império persa assegurou a liberdade das cidades-estado da Grécia e o florescimento da democracia na mais importante delas: Atenas. Mas o triunfo dos gregos sobre o despotismo oriental não significou a consolidação da democracia naquele mundo. Outro modelo, o espartano, fundado na total submissão do indivíduo ao Estado, entrou em choque com a democracia ateniense e venceu-a na fatídica Guerra do Peloponeso. A esse desastre procurou sobreviver Atenas, indo a geração que viveu o período final da guerra recorrer à memória da glória passada para reconstruir a grandeza de sua cidade.

O esforço fracassou, não conseguindo os melhores espíritos do helenismo reconstruir politicamente a pólis, mas legando à civilização ocidental o pensamento que haveria de inspirar a democracia. As tentativas de Sócrates de reeducar seus compatriotas e de Platão de influir na vida política de Atenas e da Magna Grécia não tiveram êxito, ainda que uma liga platônica na Ásia Menor grega tenha subsistido durante algum tempo. No que diz respeito à Grécia e às colônias gregas na Sicília, a decadência da cidade-estado prosseguiu levando ao seu fim, subjugada na primeira pelos macedônios e depois pelos romanos, e na segunda pelos cartagineses.

Embate muitas vezes maior aconteceu vinte e cinco séculos depois, opondo a autocracia militarizada à liberdade dos povos em trinta anos de guerra mundial e de convulsões (1914-1945) em que esteve em jogo não somente a forma pela qual os países seriam governados, como também seria a relação entre eles, se definida pela força ou pelo respeito à autodeterminação das nações. E, da mesma forma que na Guerra do Peloponeso, não eram todas democracias as nações que formavam a aliança contra o Reich.

Nas Guerras Médicas e na Segunda Guerra Mundial, a ameaça do império militar foi vencida, mas, tanto a uma como à outra, sucedeu novo conflito entre os vencedores que, no caso grego, levou ao colapso da cidade-estado e, no moderno, engendrou a luta que as democracias travam hoje dentro dos seus muros, em frente aos quais rondam seus inimigos históricos.

A crise com a qual se debate a democracia no século XXI é perturbadoramente similar à que levou ao seu colapso na passagem do V para o IV a.C. na Grécia, uma analogia evidente no fato de algumas das maiores inteligências da contemporaneidade terem ido buscar nos trabalhos de Platão, o mais importante pensador da Antiguidade, o conhecimento crítico com o qual fizeram contribuições essenciais para a Ciência Política.

O objetivo deste trabalho não é fazer uma apreciação completa da obra de Platão,

o que excederia em muito os limites de um artigo. Trata-se de averiguar como essa obra chegou ao nosso tempo e em que medida seu conhecimento e compreensão podem ser úteis para a superação da crise de confiança na democracia que ora vive o Ocidente. Para tanto, foram tomados os trabalhos dos principais pensadores modernos que se dedicaram ao estudo do pensamento platônico, comparando-os e buscando os pontos comuns e de dissenso que iluminem essa monumental construção que faz parte da tradição intelectual da civilização ocidental.

A ANAMNESE DE PLATÃO

Platão no século XX:

Não por acaso, foram alemães, testemunhas e vítimas do colapso da democracia em sua pátria², que resgataram o platonismo como via de reflexão, compreensão e enfrentamento do mal que deflagrou a maior guerra da História, a qual, não obstante ter se encerrado com a derrota do agressor, não significou o triunfo definitivo da democracia. Werner Jaeger³ (1888-1961), Eric Voegelin⁴ (1901-1985), Hannah Arendt⁵ (1906-1975) e Leo Strauss⁶ (1899-1973) foram os filósofos modernos que mais profundamente pensaram a obra de Platão, cada um deles por um caminho intelectual, mas sempre centrados na essência da natureza humana.

Jaeger, em “*Paideia: a formação do homem grego*” (1936), privilegiou em sua análise do pensamento de Platão sobre a crise da cidade-estado o aspecto educacional, a arete, a ex-

2 Em artigo publicado no International Journal of Classical Tradition, Kate Fleming aponta como os nazistas na Alemanha pré-guerra pretenderam se apropriar do humanismo no debate acadêmico que transbordou para a arena política (FLEMING, 2012). Desse trabalho se verifica o quanto estava degradado o pensamento alemão nesse período, sendo, portanto, o colapso da democracia uma consequência inevitável dessa deterioração.

3 Werner Jaeger criou, em 1921, na Universidade Humbolt de Berlim, o movimento do Terceiro Humanismo (depois da Renascença e da era de Goethe), “baseado na crença de que o que o mundo grego tinha a oferecer a Alemanha moderna foi uma lição de política. A noção chave era agora a Paideia, educação tacitamente identificada com a *Bildung* alemã.” (BONAZZI, 2020, p.1). Em 1936, por discordar dos nazistas, renunciou a seu cargo e emigrou para os Estados Unidos, onde passou a lecionar na Universidade de Chicago e, a partir de 1939, em Harvard.

4 Por sua vez, Voegelin procurou “uma maneira de explicar o fracasso – por parte da sociedade e seus representantes políticos e comunidades acadêmicas e espirituais – para resistir ao programa impraticável, irracional e moralmente falido dos nazistas” (ROMANELLO, 2018a, p. 1, tradução nossa).

5 Em “Origens do Totalitarismo”, Arendt argumentou que o nazismo se originou dos cataclismos da moderna História alemã” (JISSOV, 2018, p. 6) .

6 Leo Strauss redigiu uma análise de *As Leis* “cuja abordagem e conclusões variam muito das de Voegelin” (ROMANELLO, 2018b, p. 1, tradução nossa).

celência com a qual os gregos elaboraram seu ideal de humanidade. Voegelin, no seu terceiro volume de *Ordem e História*, “*Platão e Aristóteles*” (1957), situa os dois pensadores na história da teoria política, com ênfase em Platão. Hannah Arendt, a partir da tese “*O Conceito de Amor em Santo Agostinho*” (1928), desenvolve estreita relação com o platonismo que marcará sua carreira como cientista política, na qual se destaca a obra “*Origem do Totalitarismo*” (1950), a mais consistente denúncia do nazismo e do comunismo. E Eric Strauss, em sua extensa correspondência com Voegelin, entre 1934 e 1964, com ele concordou quanto às origens do fanatismo e da fantasia especulativa da política no século XX, apontando no ensaio “*Atenas e Jerusalém: algumas reflexões preliminares*” (1950) a associação da natureza humana à estrutura da sociedade. É, portanto, significativo que as maiores inteligências que receberam Platão no século XX, ao se depararem com os males de sua época e promoverem o renascimento da Ciência Política, tenham se concentrado na pessoa humana.

Jaeger e Voegelin foram os que maiores contribuições fizeram à compreensão e interpretação da obra de Platão, ao analisarem três de suas obras, *Górgias*, *República* e *Leis*, escritas, respectivamente, nos períodos de transição, de maturidade e da velhice de Platão, segundo a classificação de Luc Brisson⁷.

Jaeger, pela estrutura de seu *Paideia*, que abrange desde a nobreza homérica a Demóstenes, pôde analisar Platão a partir da “criação no século V do ideal de democracia que é a extensão da autonomia a todos os cidadãos livres que o mundo deve a Atenas” (JAEGER, 1986, p. 337). Voegelin, por outro lado, orientou-se pela crise da cidade-estado, posterior ao apogeu da democracia sob Péricles, para apontar que “a ordem representada por Platão sobreviveu a Atenas e ainda é um dos ingredientes mais importantes da alma dos homens que não renunciaram às tradições da civilização ocidental” (VOEGELIN, 2015, p. 99). Os dois pensadores atestaram o vínculo de Atenas com a democracia ocidental, tendo Jaeger estudado Platão pela relação entre educação e política e Voegelin pela existente entre fé e política. Jaeger com foco na missão atribuída à nova geração de reconstruir o Estado e a vida da sociedade, orientada por ideais novos e mais altos, baseados em sólidos fundamentos. E Voegelin pela valoração da vida baseada no conhecimento da essência da alma. Ambos, portanto, definitivamente orientados para a pessoa humana.

A crise da pólis no século V a.C. provocou uma reação no pensamento clássico que ascendeu a elevados níveis de abstração na busca de uma nova ordem que restabelecesse o prestígio e o poder de Atenas. A derrota na guerra e a desordem subsequente podem ser atribuídas a distintos fatores, dentre eles: a formação do cidadão ateniense, deficiente

⁷ Luc Brisson, classifica as obras de Platão em quatro etapas - da juventude (399-390), transição (390-385), maturidade (385-370) e velhice (370-348) - e em três tipos - diálogos diretos, diálogos contados e diálogos expostos, que se misturam ao longo das etapas cronológicas. Werner Jaeger identifica “um certo número de escritos que pelas suas características coincidentes se destacam como um grupo à parte” (JAEGER, 1986, p. 409), os diálogos socráticos menores de Platão, que seriam “a forma primitiva do diálogo socrático na sua estrutura mais simples, ainda inteiramente calcada na realidade” (Ibid.): os “diálogos diretos” *Crítion*, *Eutifron* e *Laques*, o “contado” *Cármides* e o “exposto” *Apologia*.

face à dos espartanos; o fracasso dos líderes da democracia em tornar melhores seus cidadãos; e a corrupção que já tomara conta de Atenas.

À profundidade dessas possíveis causas do desastre do império marítimo, somava-se como óbice à restauração o desencontro das três gerações que o herdaram. A mais velha, depositária da memória de glória ateniense, tanto na guerra como na política, nada mais tinha a falar, incapaz de compreender o que se passava. A intermediária, de homens maduros que haviam recebido a tradição e agora a viam se diluir nas novas formas de governo da cidade-estado, na condução desonesta da coisa pública e no pensamento esvaziado pela retórica e sofística. E a mais jovem, que havia combatido nos anos finais da guerra e mostrava-se disposta a pensar e agir para restaurar a ordem o poder e a glória de Atenas, mas não tinha referências para tanto. Os representantes dessas gerações estão presentes ao longo dos diálogos platônicos em tipos bem marcantes que personificam a ruptura que Platão se esforçou para reverter.

Travava-se nesse contexto uma luta pela alma da nova geração na qual se depositavam as esperanças do renascimento da pólis então conduzida pela política corrupta dos tiranos e depois pela desorientação da democracia direta. E o ambiente cultural não era favorável a nenhuma reforma, na medida em que Atenas vivia sob o prestígio da sofística, usada para convencer nos julgamentos, nos negócios e na política, contra o quê Platão se insurgiu pela filosofia. Essa luta pelos corações e mentes dos jovens atenienses fez da justiça e da verdade preocupações permanentes do platonismo, em torno das quais viriam se juntar outras da vida em comum.

O pensamento clássico grego já colocava a justiça em suas primeiras e maiores preocupações, manifestadas no teatro que era também uma forma de expressão política, a qual, com Ésquilo, influenciou profundamente Platão. Dos textos de Tucídides e Platão se extraem episódios que denotam a injustiça pela qual Atenas já vinha conduzindo, antes da guerra, seus negócios internos e externos, a começar pela história da guerra escrita pelo próprio Tucídides, um general punido com vinte anos de exílio por um acontecimento pelo qual não podia ser responsabilizado. Também a injustiça com que Atenas tratava as demais cidades-estado fica patente na Oração Fúnebre de Péricles, na qual ele proclama a superioridade do cidadão ateniense para governar quaisquer outros povos, e no Diálogo dos Mélios, em que se revela a mais fria e crua ideologia de defesa do direito do mais forte, no que se fundamentava a política imperialista ateniense (PRADO, 2008, p. LIV).

São incomensuráveis, portanto, as dificuldades que se colocavam ao soerguimento da pólis no início do século IV a.C.. Sem referências em seu tempo, com a memória do seu apogeu manchada pela derrota e pela injustiça e vivendo sob o reinado da sofística, as melhores inteligências da mais avançada sociedade se dedicaram à formulação de um pensamento que acabaria por extrapolar do terreno para o divino, no qual a doença da pólis poderia ser diagnosticada e curada: a alma humana.

A busca de uma nova ordem em meio a tais dificuldades e cometida por inteligências superiores haveria de engendrar o acontecimento mais importante da civilização ocidental,

aquele que lhe deu origem: a revelação do Deus único, inevitavelmente bom, provedor de justiça e verdade, e inspirador da teologia civil que deveria dar rumo e sentido à pólis renascida.

Górgias, *República* e as *Leis*, obras escritas sucessivamente na juventude, maturidade e velhice de Platão, percorrem o caminho da reconstrução da ordem, desde a vigorosa denúncia da injustiça - a primeira e maior delas a execução de Sócrates tratada por Platão também em *Eutífron*, *Apologia*, *Críton* e *Fédon* - passando pela idealização da pólis na segunda, até o poema de exaltação à lei na última. Dos pensadores modernos a que nos referimos, foram Voegelin e Jaeger, ao se dedicarem à análise profunda dessas obras, que delas extraíram críticas feitas por Platão à sociedade que o cercava e que são inteligíveis a nós contemporâneos.

Górgias:

De *Górgias*, um libelo contra a injustiça - a maior delas a execução de Sócrates pela democracia restaurada em Atenas - escrito em 390 a.C., Jaeger extrai “a ilusão dos retóricos de fazer o que querem com seus semelhantes, compartilhando com os tiranos o ideal de poder, mesmo nas democracias” (JAEGER, 1986, p. 454) e denuncia fortemente “a retórica sem filosofia, ethos, movida pela cobiça, vontade do sucesso e falta de escrúpulos” (Ibid., p. 457), para mais à frente delinear uma nova estética afirmando que “o bom não é igual ao agradável, nem o mal desagradável” (Ibid. p. 463). Jaeger conclui que *Górgias* “mostra uma nova valorização da vida, uma ontologia que tem raízes no conhecimento socrático da essência da alma” (Ibid., p. 492).

Voegelin, por sua vez, ao se debruçar sobre os debates de Sócrates contra os três sucessivos antagonistas desse diálogo, aponta que a forma política da polis corrupta é a guerra civil, na medida em que, nessa sociedade decadente a comunicação entre os cidadãos se rompe, desfazendo o vínculo de humanidade comum entre os homens (VOEGELIN, 2015, p. 90). E em um desdobramento dessa assertiva, revela a ameaça à convivência harmoniosa com a criminalidade nessa sociedade que homens como Platão representam, aqueles que buscam persuadir o povo que “sua verdade pode ser confirmada recorrendo-se às experiências existenciais em que elas se originaram” (Ibid., p. 93). Na análise desse diálogo, Voegelin aponta como homens fracos são causa “de súbito vazio que aparece num período crítico com a ruptura entre gerações” (Ibid., p. 118) e chega àquele que pode ser considerado o grande resultado da obra platônica: “a de que a revelação da divindade na história é ontologicamente real” (Ibid. p. 103).

A República:

A crise da pólis moderna pode ser percebida na diferença entre a análise de Platão por um teólogo do século XIX e a desenvolvida por filósofos cem anos depois. Na Inglaterra da primeira metade do século XIX, onde o pensamento de Platão não deixou marcas na literatura, um seu tradutor e de Tucídides, Benjamin Jowett, teólogo e professor de Oxford pôde fazer uma análise de *A República* limitada aos aspectos históricos, religiosos e

da edificação do Estado, comentando também a influência da obra de Platão sobre outros pensadores da Antiguidade e da Renascença. Duas guerras mundiais, dois totalitarismos e duas revoluções industriais depois, uma teleologia platônica teria de ser muito mais ambiciosa. A exegese da obra de Platão no século XX não poderia ficar adstrita ao trabalho de classicistas, filólogos, tradutores e historiadores dedicados a destrinchá-la, contextualizá-la e decifrá-la em seus meandros e significados, mas a inteligências capazes de trazê-la aos nossos tempos, tornando-a inteligível e pertinente na ambiência do conhecimento atual.

A República, a obra mais importante de Platão, conheceu, ao longo do século XX, “uma espetacular retomada de popularidade, mesmo que ela não tenha sido favorável” (LEROUX, 2020, p. 1481), na medida em que ele foi acusado de ser um inspirador de ditaduras que se impuseram no mundo. Um dos maiores críticos de Platão foi Karl Popper que, não obstante ter reconhecido a sua decisiva contribuição para a ideia de estrutura da matéria e a construção de uma nova abordagem pela qual “o mundo visível é explicado pelo mundo invisível das formas” (POPPER, 2008, p. 118), criticou fortemente “a exigência de Platão de que o indivíduo sirva aos interesses do todo” (POPPER, 2010, p. 329), chegando a apontar que “nunca houve homem mais compenetrado na sua hostilidade ao indivíduo” (Ibid., p. 333).

A crítica de Popper (*Individualismo versus Coletivismo*, 1945) deve ser relativizada no contexto de um mundo em escombros e assombrado pela destruição física e moral da Segunda Guerra Mundial. Ela desconsidera também a estreita relação entre o cidadão e a pólis na Grécia clássica, conforme atestam as palavras de Péricles na Oração Fúnebre e se depreende de toda tradição helênica da poesia, teatro e educação vinculante do indivíduo ao todo.

Werner Jaeger foi o primeiro pensador moderno que trouxe Platão aos nossos dias na extensa análise de *A República* em seu *Paideia* (1936), na qual privilegia o enfoque da educação. Em sua análise da obra que foi a mais elaborada de Platão, Jaeger ilumina aspectos básicos para sua compreensão. Define-a como uma obra de “formação humana” (1986, p. 574); lembra que o nome que Platão lhe deu representava “o novo apogeu cultural e moral” (Ibid., p. 680) de uma sociedade, não uma mera forma de governo; e enfatizou que “a teoria platônica das formas de Estado é sobretudo uma teoria do homem” (Ibid., p. 635).

Mostrando que a alma do homem era o foco da obra platônica, Jaeger assevera a necessidade de uma lei universal que se colocasse acima das normas humanas. As considerações de Jaeger a esse respeito são preciosas para a compreensão do enlace entre o Estado e homem que permeia toda obra de Platão. Como o é o histórico que ele traça da decadência da pólis pelo descaminho da lei. Partindo dos anos da “gênese do Estado jurídico” (Ibid., p. 521), quando a democracia ateniense em seu apogeu instituiu a justiça como a virtude que resumia todas as outras, Jaeger explica como a legalidade que “outrora fora o baluarte protetor do Estado jurídico” (Ibid.) não era mais suficiente nos tempos de crise da pólis. E isso aconteceu porque, ao chegar a hora da reforma ou da ampliação das leis instituídas, a discórdia na sociedade transformou o “direito em mera função do poder, que não corresponde de per si a nenhum princípio moral” (Ibid., p. 522).

Mencionando “a desesperada situação espiritual da Atenas daquele tempo” (Ibid., p. 555), Jaeger conclui que “Platão chegou à trágica convicção de que até as leis e as constituições não passam de meras formas, que só têm valor quando no povo existe uma substância moral que as alimenta e conserva” (Ibid.). Daí ele chega ao âmago da questão da sobrevivência do regime democrático ao afirmar que “a perduração ininterrupta desta lei não escrita é que tinha sido o forte da democracia ateniense na sua época heroica: foi a sua decadência que, apesar de todas as leis em vigor, converteu em arbitrariedade a liberdade dela” (Ibid.).

Mas o enfoque de Jaeger em sua análise de Platão é predominantemente educacional. E nesse aspecto ele aponta a edificação de uma ‘nova ordem fundamentada na premissa da autodeterminação moral do próprio eu sobre a base de conhecimento do bem’ (Ibid., p. 536), resultado do esforço educacional desenvolvido por Platão que rompeu com a antiga visão religiosa que submetia os homens aos caprichos dos deuses. Jaeger apresenta a construção dessa nova visão de mundo a partir da distorção da educação testemunhada por Platão, a qual se deveria não aos educadores, mas à coletividade, “as assembleias do povo, os tribunais, o teatro, o exército e todos os demais aglomerados de multidões” (Ibid., p. 584). E sentenciando que os sintomas de anarquia na sociedade primeiro se manifestam na educação, Jaeger descreve os “fenômenos antinaturais” observados por Platão.

os pais adaptam-se ao nível de idade infantil e têm medo dos filhos; estes portam-se como adultos prematuros e pensam com velhos [...]; os professores temem os alunos e adulam-nos; os alunos tratam os mestres sem o menor respeito. Entre os jovens reina um espírito de maturidade próprio da velhice, ao passo que entre os velhos está na moda o espírito juvenil e nada se evita com tanto cuidado como a aparência de dureza e de rigor despótico. (Ibid. p. 652-653).

A solução antevista por Jaeger no pensamento de Platão é a “de erguer a política sobre o fundamento da ética” (Ibid., p. 676), uma vez que não é somente “a educação ética do Homem que deve pautar a renovação política, mas também porque [...] não pode haver para a comunidade e para o Estado outro princípio senão o que vale para a conduta moral do indivíduo” (Ibid.).

Por sua vez, a análise de Eric Voegelin de *A República* se inicia com o simbolismo do percurso feito por Sócrates de Atenas ao Pireu, onde acontecia um festival e durante o qual ele se envolveria no diálogo com representantes da nova geração. A descida da cidade ao porto, da vida cívica da pólis aos festejos populares, é uma alusão à descida do tempo histórico da vitória de Maratona à talassocracia que culminaria no desastre de Atenas. É também descida do homem às sombras da morte, onde deve prestar contas de sua vida. Esse simbolismo é o eixo da argumentação de Platão ao longo de *A República*: o da descida e o da subida, presente na alma humana. Ele hospeda os mitos e as parábolas usados por Platão para desenvolver sua dialética, os conceitos, as explicações e os processos investiga-

tivos ao longo da obra.

A alma e a cidade “desceram”, a primeira a Hades e a segunda à desordem, podendo tanto uma como a outra escolher entre vida e morte, entre permanecer na escuridão e “subir” à luz, dilema genialmente simbolizado no mito da caverna em que o prisioneiro da escuridão “sobe” para escolher entre “o que faz as coisas parecerem belas ou que as torna belas” (FRONTEROTTA; PRADEAU, 2020, p. 539), conforme colocado no diálogo Hípias maior. Voegelin afirma que Platão “estava plenamente consciente da luta e de sua polaridade” (VOEGELIN, 2015, p. 123) e que a “subida” teria de acontecer no “sofrer e resistir”, sendo a “própria luta [...] fonte de conhecimento, iluminado pela crescente luz da sabedoria, “o caminho para a viagem da alma” (Ibid.).

Para distinguir a realidade que permita resistir à sociedade corrupta, Platão desenvolve uma dialética por meio dos pares de conceitos, três a saber: justiça e injustiça; conhecimento e opinião; verdade e mentira. Voegelin entende que os pares de conceitos “devem ser compreendidos no seu conjunto como expressão da resistência à corrupção social que é tão profunda que afeta a verdade da existência sob Deus” (Ibid., p. 129).

Esses pares de conceitos permitiram que em *A República*, “o drama da resistência” (Ibid., p. 131), Platão rebatesse as opiniões em voga sobre justiça – sua vulgarização, a relutância em praticá-la e a suposta felicidade na injustiça – para revelar a natureza da corrupção social, que ele concebe em termos de oposição entre aparência e realidade. Asseverando que o homem sabe distinguir o que é justiça e injustiça, Platão afirma que o justo pode entrar em oposição ao aceito em uma sociedade; aponta a tensão histórica existente entre a aparência de justiça e a verdadeira justiça; condena o poder coercitivo da sociedade sobre o indivíduo; e denuncia a parcialidade da sociedade corrupta em favor da aparência e em detrimento da realidade. A partir dessas considerações, ele explica como a realidade deixa de ser a verdade e se torna aparência socialmente aceita, concluindo que, tendo a corrupção se tornado verdade, o homem tem vontade de ser injusto para compor-se com a sociedade (Ibid., p. 139). A contundência das reflexões de Platão revela o cerne da crise moral da sociedade, que não é devida à confusão entre o que seja justo e injusto, mas sim à perversão da realidade pela aceitação da corrupção.

Tendo atingido seu objetivo de fazer conhecer o mal, Platão está em condições de construir a ordem da boa pólis, que Voegelin adverte não ser necessariamente a do Estado ideal, pois, como ele alerta, o autor de *A República* não deve ser visto como um ideólogo determinado a prescrever formas de governo ou regime, mas sim, por intermédio da persona de Sócrates, “o grande auxiliador”, como aquele que luta para que o homem, ser eminentemente social, resista à transfiguração da verdade em aparência e não se deixe cegar pelo bloqueio da transcendência⁸, um mal encontrado “nos movimentos políticos de massa modernos” (Ibid., p. 140).

⁸ Voegelin sugeria, já em 1952, “um interesse renovado no efeito espiritual dos antigos tratados filosóficos que ele acreditava que poderiam ser usados para revitalizar nossa era desespiritualizada, de razão tecnocrática e antropocentrismo” (PELTONEN, 2019, p. 234, tradução nossa).

Apelando ao simbolismo da subida, Voegelin analisa o caminho investigativo percorrido por Platão desde a experiência da profundidade, na qual a alma sofre e da qual deve se elevar até se tornar a “melhor guardiã de sua própria arete” (Ibid., p. 144), pelo desenvolvimento do poder e do conhecimento que lhe permitam fazer as escolhas certas. Nessa análise, Voegelin reconhece a excelência do trabalho de Platão como autor da “primeira filosofia da ordem”, tanto pela “classificação de experiências, como ao desenvolvimento de conceitos” (Ibid., p. 143), muito embora ele advirta que *A República* não é uma doutrina platônica da ordem, mas sim um desenvolvimento contínuo levado a efeito por intermédio da exegese das profundezas da alma que vai atingindo, na batalha entre o bem e o mal, níveis superiores de lógica em que cresce e se eleva. Esse é o núcleo de uma das mais conhecidas ideias de Platão sobre justiça, não uma forma acabada, mas um esforço permanente contra a injustiça.

Voegelin usa a metáfora platônica de que “a pólis é o homem escrito em letras grandes” (Ibid., p. 146) para caracterizar o “princípio antropológico” presente nesse estágio inferior, da profundidade, no qual homem e pólis têm estruturas paralelas em que se encadeiam os símbolos básicos: de um lado, de baixo para cima, os paradigmas de vida, o *daimon* e o homem; e de outro, a politeia, o governante e a pólis⁹. Ocupando-se da educação das boas almas, o Sócrates de Platão nega que a “boa ordem numa pólis possa ser criada por meio de instrumentos institucionais” (Ibid., p. 146), cuja fonte do bem não está “nos paradigmas das instituições, mas na psique do fundador ou governante” (Ibid.).

Simbolicamente, essa elevação se consuma na passagem da politeia da coluna da direita para a da esquerda, deslocando com isso a sua contraparte, o paradigma da vida, para uma ordem mais elevada, a da alma. Essa construção engenhosa evidencia o papel da politeia como a ideia em que se assenta a educação do homem orientada para a elevação da alma. Homem e pólis se fundem no ideal da verdade e justiça. Com isso, Voegelin questiona a necessidade de se desenvolver uma “ordem reta” na pólis, uma vez que ela pode se substanciar na alma independentemente do esforço, muitas vezes frustrante, de instituí-la. O que o leva à conclusão de que “a ordem da psique não é absorvida na sua inteireza pela ordem da pólis” (Ibid., p. 148), mas se espraia por outras formas de participação na vida em comum que não a política.

Voegelin entende que Platão reivindicou a autoridade espiritual para restaurar a ordem da pólis, uma autoridade que ela e seus líderes haviam perdido na ruptura do ethos ocorrida durante a Guerra do Peloponeso e depois (Ibid., p. 149). Com efeito, a introdução por Platão do paradigma divino trouxe o problema da dependência da “ordem da nature-

⁹ A organização dos símbolos básicos por Voegelin compreende duas colunas. A da direita com os referentes à vida em sociedade: de baixo para cima, a politeia, o governante e a pólis. A da esquerda: paradigma da vida, *daimon* e homem. Desses símbolos, merecem esclarecimentos a politeia, o paradigma da vida e o *daimon*. A politeia seria intraduzível, significando a síntese do ethos e estrutura da sociedade na sua forma de governo. Por paradigma de vida se pode entender o modelo de existência adotado pelo homem em dada circunstância existencial. E o *daimon* seria o dever fazer, o que aconselha a fazer.

za” em relação à existência histórica do filósofo, o que remete a uma filosofia da História (Ibid., p. 156).

Essa filosofia da História começa por uma história dos deuses, a teogonia de Hesíodo composta no século VIII – VII a. C., seguida pelas eras da pólis – a pólis saudável, a pólis luxuriosa, a pólis purificada e a pólis dos filósofos – ao longo das quais interagem as forças da psique até que “a mais elevada força ordenadora da alma surja como a vitoriosa” (Ibid., p. 157).

O Sócrates de *A República* prescreve um caminho para o atingimento dessa boa ordem da alma e da sociedade que acontece na aquisição pelos governantes do olhar da alma, o *Agaton*, um “paradigma para a ordenação reta da pólis, dos cidadãos e de si mesmos pelo resto de suas vidas” (Ibid., p. 172), cuja transcendência, a visão além do ser, se desenvolve nesse diálogo pelo desejo de verdade que dá ao homem mais formas de conhecimento, desde a sua verdade até o poder de tê-lo.

Antes de concluir a análise de *A República*, Voegelin estuda as causas e fases da desintegração da ordem na pólis. O que ele apresenta é uma concepção orgânica da sociedade na qual estão interligados corpo e psique, advindo a desordem na pólis de um desarranjo nos seus elementos psíquicos, tanto individual como coletivamente. Essa desordem seria inevitável nas civilizações, em função da qual haveria uma sequência de formas de governo, identificado um “padrão irreversível” (Ibid., p. 187) nessa filosofia da História.

No Epílogo de *A República*, Voegelin entende que Platão, por defender que “a ordem boa da alma, sua politeia, deve ser estabelecida e continuamente preservada por meio da Paideia certa” (Ibid., p. 189), ataca a poesia da imitação como inadequada a essa boa ordem, não só porque ela desconhece a “mais bela das artes: a defesa da pólis na guerra, a administração da justiça na paz e a educação (*paideia*) dos homens” (Ibid., p. 192), mas, particularmente, por ser incapaz de traçar “seus lineamentos por um projetista que use o paradigma divino” (Ibid. p. 193), que dedique “hinos aos deuses e encômios a homens nobres” (Ibid.).

As Leis:

As Leis foi a última obra de Platão, a mais extensa e a menos conhecida delas, durante muito tempo mencionada apenas por citações esparsas. Como a *República*, foi escrita na forma de diálogo, destinado a fundar as instituições de uma cidade fictícia, dessa vez, uma colônia por Creta, objeto da discussão entre o estrangeiro ateniense de passagem pela ilha e dois dórios, Clínias e Megilo, com o quê Platão desloca o palco do debate para fora de Atenas, mas a mantém na questão e traz à baila as instituições supostamente superiores dos espartanos descendentes dos dórios.

Tanto Jaeger como Voegelin se dedicam a situar *As Leis* na inteireza da obra platônica e a corrigir os equívocos de sua interpretação. Também a vasta erudição de ambos lhes permite aplicar essa exegese a outras eras, ensejando reflexões cardeais, tanto do ponto de vista da História como da Ciência Política. Como em *Górgias* e *A República*, Jaeger se dedica prioritariamente aos aspectos educacionais, enquanto Voegelin enfatiza os políticos. O olhar percuciente desses dois pensadores excepcionalmente dotados de

conhecimento e experiência se complementam em uma análise profunda da obra que coroa a empreitada de Platão.

A análise de *As Leis* por Werner Jaeger se inicia pela mudança de critério notada em relação ao outro grande marco literário de Platão, *A República*. Enquanto nesta Platão minimizava o papel das leis, confiante na superior sabedoria de indivíduos selecionados que assegurasse respostas adequadas às mudanças e crises, em *As Leis* ele se preocupa com a “formação de uma vasta camada de homens, o que implica o problema da formação elementar” (JAEGER, 1986, p. 888). Agora, o que Platão deseja é “edificar um formidável sistema de educação” (Ibid., p. 891) no qual o legislador seja o verdadeiro educador, submetendo a legislação ao propósito educativo e fazendo com que o Estado encontre seu sentido e razão de ser.

Como uma depuração do fundamentalismo de *A República*, *As Leis* articula uma filosofia da História orientada para “a verdadeira perfeição humana estruturada em vários graus, [em que] cada um dos quais corresponde a determinados fenômenos históricos e tem com os outros uma relação de processo dialético que vai do inferior ao superior” (Ibid., p. 893). Aplicada aos acontecimentos em Esparta, essa filosofia permitiu a Platão questionar até a virtude tida por absoluta: a coragem. Sozinha, ela seria superada pela coragem associada às demais: justiça, temperança e temor a Deus. Os bens humanos – saúde, força, beleza e riqueza – se submeteriam às quatro virtudes da alma, cedendo o ideal dórico da bravura incondicional ao da coragem na luta justa travada pelo Estado jurídico.

Platão em *As Leis* aponta a insuficiência educacional do Estado marcial dórico para desenvolver a temperança e a autodisciplina, sem o quê seria impossível ter homens virtuosos na pólis. A cultura, alertou Platão, leva à vitória e ao sucesso, mas, não poucas vezes, conduz à vitória trágica, cujos resultados são fatais ao vencedor, o pior deles a *hybris*, a expressão do excesso, da arrogância e do orgulho, e por fim à incultura, a perda da cultura. O caminho seguro para a manutenção do Estado seria o da totalidade da *Paideia*, “o caminho que nossa reflexão deve seguir até chegar a Deus” (Ibid., p. 897).

Em outro ponto que a distingue de *A República*, *As Leis* enfatiza o começo dessa caminhada na primeira infância, na qual é enraizado “o estrato consciente, racional, da paideia [...] na camada pré-racional, inconsciente ou semiconsciente da vida” (Ibid.), iniciando-se nesses primeiros anos de vida a educação para a *Arete*, aquela que verdadeiramente constrói a cultura, aquela totalidade capaz de devolver aos homens o sentido e unidade perdidos em uma existência repleta de aptidões e conhecimentos especializados, porém totalmente desarticulados.

A concepção formulada por Platão é de uma grande síntese atingida por uma convergência superior. O legislador da pólis por ele desejado é o que conhece o divino, pois só assim o “logos divino encontrará o caminho para descer até ao Homem” (Ibid., p.900), aquela lógica que governa o Estado com a lei e que regula as relações da pólis com ela própria e as outras. Por sua vez, esse legislador deve se guiar pelo ideal da *Paideia* platônica, que é “o domínio de si e não o domínio sobre os outros por meio da violência

exterior, como para os Espartanos” (Ibid., p. 901), devendo esse domínio ser desenvolvido desde a infância – aquela fase inconsciente na qual o prazer com o bem e o desprazer com o mal experimentados instintivamente constituem o ponto de partida do caminho da evolução – desde o simples conhecimento da norma, seguida pela visão da alma e o aprofundamento dessa visão. Essa teoria, uma *Paideia* em si, “na medida em que a arete é um ethos” (Ibid., p. 902), isto é, “formação moral no atual sentido da palavra” (Ibid.), será “a raiz de toda Ética moderna” (Ibid.).

Segundo Jaeger, depois de denunciar as causas da ruína de Atenas em *A República* e passar boa parte da vida contemplando o aparente sucesso da norma espartana na Hélade, em *As Leis*, Platão desvenda a fraqueza e o equívoco desse modelo. No novo Estado que ele concebe em *As Leis*, a virtude espartana por excelência, a coragem, cede lugar na hierarquia para o domínio pessoal e a justiça. E com isso, apelando à filosofia da História, ele aponta a causa permanente da destruição do Estado: “a incultura nas matérias humanas mais importantes” (Ibid. p. 908), o que o leva a elaborar uma série de normas educativas da boa formação.

Em *As Leis*, a ideia da antítese platônica entre exterioridade e essência se reitera no Estado. Em sua denúncia da injustiça no *Górgias*, Platão atribuiu a tirania à multidão que essencialmente exercia o poder. Em *A República*, Platão já apontava a direção do Estado espartano sendo exercida não pela pessoa única do rei, mas “pela multidão de anseios e desejos que governam a alma do indivíduo” (Ibid., p. 909). Sendo o Estado para Platão “a estrutura espiritual do homem que o representa” (Ibid., p.910), para a política, a ciência de governar, ele prescreve os sete axiomas de governo: “1) os pais devem governar os filhos; 2) os nobres devem governar os não-nobres; 3) os velhos os jovens; 4) os senhores os escravos; 5) os melhores os piores; 6) os homens cultos e sensatos os incultos; 7) [...] o democrático [...] o que é eleito deve imperar...” (Ibid., p. 911), concluindo pela inconveniência da centralização do poder, por ele entendida como “uma degenerescência da ânsia de domínio” (Ibid.).

Na descida à destruição do Estado e ao caos social, Platão identificou como uma evidência do mal causador a teatocracia, o império do público inculto, “a petulância e o desenfreamento de todos em tudo, desenfreamento e petulância que não se detinha perante nada” (Ibid. p. 914). Era a descida até a perda de todo vínculo, entre os homens e deles com a pólis.

Mas a Platão não atribuiu a ruína da pólis somente ao que observou no seu tempo. Para ele, “os fatos históricos confirmam a análise filosófica” (Ibid., p. 914), recuando até as Guerras Médicas para apontar que “foi o esmagamento das forças terrestres dos Persas em Maratona e Plateias que salvou a Grécia da escravidão” (Ibid., p. 916), e não a batalha naval de Salamina, fazendo com isso a mais profunda crítica ao império marítimo ateniense que levou a pólis ao seu ocaso.

Aquela altura, em sua velhice, Platão estava empenhado na educação do povo, e não apenas da elite que o governava, para o que era necessário uma lei que organizasse esse

sistema educacional no qual se fundaria a pólis renovada. Herdeiro da perplexidade grega com o destino das cidades e dos homens, sempre oscilando entre o excesso e o castigo, Platão estruturou um processo para a elaboração da lei a partir da situação vivida: “a guerra, a miséria econômica, a doença e as catástrofes que originam as revoltas e as inovações” (Ibid.). E encontrou na subordinação da fortuna, da inovação e da técnica a Deus a fundamentação para a boa lei que deve ser orientada pelo “espírito formador do mundo” (Ibid., p.917). Por isso ele deu tanta importância ao preâmbulo das leis, que deveria expressar os princípios universais que são o seu ponto de partida e constituem sua “norma moral” (Ibid. p. 919).

Tendo elaborado o seu centro teológico, Deus como medida de todas as coisas, Platão estabeleceu o critério fundamental de que “ação legislativa é educação, e a lei o seu instrumento” (Ibid.), o que lhe permitiu prescrever o sistema de “educação popular a cargo do Estado” (Ibid., p. 921). A inexistência de normas gerais para educação nas cidades-estado gregas fez dessas proposições de Platão uma grande novidade, muito embora existissem tradições e hábitos nesse sentido.

Em uma direção bem distinta de *A República*, Platão dedica-se em *As Leis* a formular uma série de normas objetivas que alcancem a família, desde o matrimônio e procriação, prolongando-se pela infância. E como “fundador da pedagogia da primeira infância” (Ibid., p. 923) prescreve uma educação que se desenvolva entre a brandura e o rigor, conduzindo a criança na alegria que desperte desde cedo na alma do homem “a harmonia e o pleno equilíbrio do caráter” (Ibid., p. 924).

Numa época de grande interesse pela cultura pelos usos e costumes (*nomina*) dos gregos e de outros povos, Platão os considera de grande valor para a *Paideia*, mais importantes do que a lei escrita, considerando imprescindíveis esses dois elementos – usos e costumes mais a lei escrita – para “fundar e manter firme uma nova pólis” (Ibid.). Na educação infantil estabelece faixas etárias, de 3 a 6 anos e superior a 6 anos, estabelecendo para cada uma delas as normas da sua condução em busca de um “homem distinto e livre” (Ibid., p. 926).

O serviço militar ocupa um lugar e destaque na teoria de Platão, para o qual o jovem é preparado desde a infância, uma tradição não apenas espartana, mas “a base jurídica em que se assentava a democracia ateniense” (Ibid.). Porém, distintamente da metafísica moral que havia prescrito em *A República*, em *As Leis* ele está interessado “na fundamentação psicológica da obra educativa” (Ibid., p. 927), conferindo aos jogos e à música um papel proeminente pelo aprendizado lúdico. Para que esse aprendizado se desenvolvesse, Platão defendia a “estabilidade das normas e das instituições de Estado encarregadas de velar pela boa tradição” (Ibid.). E em um aspecto difícil de entender pelos modernos, usou a dupla acepção do *Nomos*, como lei e canção, para dar à música o valor de lei educativa.

Platão introduz também em *As Leis* a grande novidade do ano solar como unidade básica do ciclo cronológico, antecipando, com a inclusão de festividades ao longo dele, o ano eclesiástico católico. Desse paralelismo entre terreno e divino, Jaeger infere que a moderna separação entre Estado e Igreja deriva das “imensas exigências que Platão faz a potência espiritual e educativa da sociedade humana” (Ibid., p. 929), as quais só poderiam

se consumir em um domínio separado do Estado e acima dele, que se ocupasse das almas.

Referindo-se à importância dada por Platão ao preâmbulo que deveria preceder o texto das leis, Jaeger, lembrando o axioma de que Deus é a medida de todas as coisas, destaca a “ideia teocêntrica” (Ibid.) da educação platônica que alteraria fundamentalmente a existência humana no sentido de torná-la pacífica, de fazer a guerra para conseguir a paz, passando a vida do homem a ser entendida como um permanente serviço divino.

Platão elaborou uma série de normas a que Jaeger atribui uma “extraordinária modernidade” (Ibid., p. 930): escolaridade obrigatória, equitação para a mulher, construção de escolas e ginásios públicos, educação para os dois sexos, divisão do tempo nos trabalhos diários, trabalho noturno para os dirigentes, fiscalização dos professores e a criação, no Estado, de uma “autoridade superior em matéria de instrução, com um ministro da educação à frente” (Ibid.), para cuja escolha teceu longas considerações.

Em mais um aspecto que a distingue de *A República*, *As Leis* introduz uma cultura elementar realista, não apenas dirigida aos governantes ou modelada conforme a antiga *Paideia* na ginástica e na música, mas incluindo agora as matemáticas, com seus conhecimentos sendo expostos “em diversos graus de acessibilidade, de acordo com cada fase da educação” (Ibid., p. 933). E defendia abertamente a educação primária como forma de infundir suas normas em a toda nação grega. Isso porque, segundo Platão, o ensino astronômico e matemático na escola primária levaria à compreensão do ciclo dos astros, uma fonte essencial da fé em Deus. “O resultado final do ensino realista é o fortalecimento da fé em Deus no coração dos cidadãos” (Ibid., p. 934).

Jaeger conclui sua análise de *As Leis* com a educação dos governantes e o conhecimento de Deus. Se em *A República* cabia aos guardiões deter o conhecimento supremo formador do Estado, em *As Leis* isso cabia ao conselho noturno, cujos integrantes devem deviam possuir a virtude total (unidade das virtudes) e o conhecimento filosófico da unidade dentro da multiplicidade. É com essa ênfase na unidade que Jaeger contesta a interpretação de que faltaria em *As Leis* uma teoria das ideias, ou que Platão, no final da vida, teria abandonado essa teoria, mostrando que, ao contrário dessa suposição, ele apresentou uma poderosa concepção da aplicação da ideia do Bem na política.

Apontando a “função modeladora da dialética, a visão global do múltiplo no uno” (Ibid.), Jaeger mostra que o desígnio platônico era de fazer do “conhecimento filosófico do uno no múltiplo a cultura dos governantes e o fundamento do Estado” (Ibid.). Para conhecerem a norma suprema na unidade do Bem, os governantes deviam ser formados para conhecer a verdade, expressá-la em palavras e segui-la na sua conduta¹⁰.

As considerações finais de Jaeger na sua conclusão sobre *As Leis* são de grande

10 “... os que devem ser verdadeiros guardiões das leis terão de conhecer realmente sua verdadeira natureza, ser capazes de explicá-la racionalmente e segui-la em sua conduta” (BRISON; PRADEAU, 2020, p. 1005). (966b). A verdadeira natureza a que Platão se refere aqui é a “que se equipara ao divino e ao Bem a que o mundo visível aspira, sem, no entanto, chegar a alcançar” (JAEGER, 1986, p. 917).

importância, porquanto atestam o princípio orientador de toda a obra do filósofo, Deus, onde estão “os verdadeiros e inabaláveis fundamentos de toda cultura humana” (Ibid. p. 939), que estando “mais alto que o Homem [...] é o seu verdadeiro eu” (Ibid.). Com isso, Jaeger revela o centro do humanismo clássico desvendado por Platão e o coloca a serviço de um ecumenismo sob o “Deus uno, supremo e invisível” (Ibid.). A exegese de *As Leis* por Jaeger consegue transmitir, graças à cuidadosa dissecação das amplas e detalhadas prescrições e pela profunda análise do pensamento do filósofo colocadas no seu último e mais extenso livro, o sentido e o propósito de toda sua obra.

Por sua vez, Voegelin abre sua análise de *As Leis* empenhado em corrigir equívocos na sua interpretação contemporânea quanto ao estilo, ao uso de parâmetros inadequados e ao real objeto da obra de Platão.

Como obra inacabada da velhice de Platão, *As Leis* não foi revisada, o que, para Voegelin, deve ser separado da sua organização formal que “associa cadeias de pensamento dependentes de símbolos dominantes” (VOEGELIN, 2015, p. 274), abrangendo uma enormidade de temas da vida humana.

A segunda fonte de erros identificada por Voegelin é a tomada de parâmetros modernos para analisar *As Leis*. Com efeito, é um equívoco ler um tratado dessa complexidade, escrito no século IV a.C., com conceitos da atualidade. Platão não pode ser considerado um reacionário ou um totalitário, uma vez que inexistia na Hélade de seu tempo a luta entre progressistas e conservadores nos moldes das Eras Moderna e Contemporânea e, tampouco, nada parecido com o totalitarismo do século XX. Muito menos é um tratado de jurisprudência, como entendida em nossos dias. Voegelin alerta que *As Leis* não deve ser considerada como um repertório de leis da teoria jurídica moderna, pois ela está inserida no “mito da natureza e tem uma amplitude de significado que inclui a ordem cósmica, os ritos dos festivais e as formas musicais” (Ibid., p. 275).

Outro erro desvelado por Voegelin seria o de considerar *As Leis* um aperfeiçoamento de *A República*, consumado na proposta de um governo constitucional regido por leis, mais realistas e consentâneas ao pensamento coevo. Esse equívoco proviria da suposição equivocada de que, estando *A República* e *As Leis* separadas por muitos anos, seria natural haver alguma evolução. Fazendo a análise biográfica de Platão e histórica de sua produção, Voegelin demonstra que várias ideias apresentadas em *As Leis* já haviam sido expostas em trabalhos anteriores. E sustenta sua rejeição a essa suposta evolução havida entre *A República* e *As Leis* argumentando que Platão não pretendeu construir o Estado Ideal, mas sim incorporar a Ideia à pólis, o que dependeria da matéria-prima humana que a constitui. Portanto, o verdadeiro conteúdo, tanto de *A República* como de *As Leis*, seria a incorporação da realidade da Ideia. Segundo Voegelin, “o governo constitucional, sem consideração para com o espírito das Leis, não é a realidade para Platão, mas a corrupção da realidade” (Ibid., p. 277). Assim, estabelecida a motivação genuína de Platão, a diferença entre *A República* e *As Leis* estaria no nível existencial, sendo os guardiões da ordem na primeira obra “pessoas em cuja alma a ordem da ideia poderia tornar-se realidade tão permanente que elas, por

sua própria existência, serão a fonte permanente da ordem na pólis” (Ibid., 279), enquanto, em *As Leis* “os cidadãos livres serão pessoas que podem estar habituadas à vida de *arete* sob orientação adequada, mas que são incapazes de desenvolver a fonte da ordem existencialmente em si próprias ...” (Ibid., p. 279-280), para o quê necessitariam da orientação permanente.

O enfoque de Voegelin é essencialmente histórico e político e, como tal, ele contextualiza a obra de Platão no cenário da Hélade de sua época. Em relação a *As Leis*, ele aponta que a sua gênese estaria na participação de Platão na política da Magna Grécia, conjunto de colônias gregas do sul da Itália e da Sicília. Consciente da impossibilidade de Atenas ou Esparta imporem uma federação helênica que incorporasse os princípios que recomendava, em boa parte devido ao “paroquialismo das pólis baseadas em clãs” (Ibid., p. 282), Platão viu na Siracusa de Dion a oportunidade de realização do seu designio, pela imposição dessa ordem a toda a Sicília e depois à Grécia, antepondo-se, assim, à sempre presente ameaça persa.

Para Voegelin, foi a participação de Platão na política de poder em Siracusa, associada à sua meta de reforma espiritual, que o levou a redigir *As Leis*. Depois de sua primeira viagem à Sicília, entre 388 e 387 a.C. aproximadamente, ao retornar a Atenas, ele fundou a Academia, “concebida como instrumento institucional pelo qual o espírito pode se introduzir na arena política e influenciar o curso da história” (Ibid., p. 283). O fracasso do projeto siciliano, com assassinato de Dion em 354 a.C., fechou a janela de oportunidade para a materialização do projeto platônico em Siracusa, por extensão a toda Sicília e, porventura, à Hélade. Alguns anos depois, quando morreu em 347 a. C., Platão estava escrevendo *As Leis*.

Em outro aspecto marcante de sua análise, Voegelin explora os símbolos utilizados por Platão em *As Leis*. O primeiro deles, embora não mencionado como tal por Voegelin, é o da subida. O caminho percorrido pelos três personagens do diálogo até o templo de Zeus na ilha de Creta é longo e de subida por todo o tempo, com o que Platão quis marcar a evolução espiritual a que eles se propunham. Outro símbolo é o dia em que a caminhada acontece, muito quente, o mais longo do ano, do solstício, que marca o fim de um ciclo e o início de outro, querendo Platão com isso atribuir à obra o sentido de renovação.

UM SENTIDO PARA O PLATONISMO

As questões essenciais da obra platônica:

Da análise da exegese feita por Jaeger e Voegelin se verifica que a primeira questão essencial do pensamento de Platão é a pessoa humana. Ao longo de toda a sua obra, a começar pela forma de desenvolvimento escolhida, o diálogo, ele se concentra na pessoa. Isolada ou em comunidade, nos seus ofícios ou na coisa pública, da infância à velhice, homem ou mulher, a pessoa é o objeto primário da análise e reflexão de Platão.

Conquanto Jaeger e Voegelin coincidam nesse aspecto - a prioridade dada à pessoa humana - há nuances significativas entre esses pensadores no que diz respeito ao papel

dessa pessoa na formulação platônica. Jaeger vai ao ponto de afirmar que *A República* não é uma proposta de forma de governo, mas de um novo apogeu cultural e moral, uma obra de formação humana, sendo, portanto, a teoria platônica da forma de Estado uma teoria do homem¹¹. Voegelin também nega que *A República* seja uma doutrina de ordem, pois a vê como um desenvolvimento contínuo que acontece no íntimo da pessoa até um nível superior de lógica¹².

A segunda questão é a alma, no que coincidem os dois pensadores. Em *Górgias*, Jaeger consagra o conhecimento socrático da essência da alma que radica a ontologia de uma nova valorização da vida¹³, enquanto Voegelin enxerga outra ontologia, a da revelação da divindade. Ambos confirmam a transcendência, o primeiro pelo conhecimento da alma e o segundo pela revelação de Deus na história¹⁴.

A introdução por Platão do paradigma divino apontada por Voegelin, na realidade, vai além de uma filosofia da História. Ele se expressa no axioma de ser Deus a medida de todas as coisas¹⁵. Por ele, o paradigma divino transparece em toda sua força: como um caminho da reflexão para chegar a Deus; como elemento inspirador do legislador, pelo qual, em sentido oposto, o logos divino descera até homem¹⁶; e como um princípio orientador a Deus, o detentor dos fundamentos da cultura humana e o verdadeiro eu do homem¹⁷. Daí ser possível compreender a ênfase dada por Platão à reforma espiritual por meio de uma evolução contínua¹⁸.

Finalmente chegamos à terceira questão essencial da obra platônica, a das instituições, com Jaeger apontando que leis e constituições só têm valor quando há uma substância moral que as alimenta e conserva¹⁹ e Voegelin negando que uma boa ordem possa ser criada apenas por instrumentos institucionais²⁰. Jaeger entende que Platão propôs erguer a política sobre o fundamento da ética, enquanto Voegelin diferencia *A República* e *As Leis* justamente nesse aspecto: o de como preservar na alma a ideia da boa ordem²¹. Voegelin vai além nessa questão, duvidando que a boa ordem possa ser instituída somente pela participação na vida política, uma vez que ela pode se consubstanciar na alma, na psique. Ainda de acordo com Voegelin, essa teria sido a razão para Platão fundar a sua Academia em Atenas, um instrumento do espírito na arena política para influenciar a História²².

Com efeito as questões essenciais da obra platônica – pessoa, alma e Estado – extrapolam

11 Vide p. 8.

12 Vide p. 11.

13 Vide p. 6.

14 Vide p. 7.

15 Vide p. 17.

16 Vide p. 14.

17 Vide p. 18.

18 Vide p. 20.

19 Vide p. 8.

20 Vide p. 11.

21 Vide p. 19.

22 Vide p. 20.

a esfera política. Para Jaeger, a formação do legislador que conhece o divino tem que ser moral. E na medida que a *Arete* é um ethos, a proposta de formação pelo domínio de si, desenvolvido desde a infância no conhecimento da norma pela alma e continuamente aprofundada, será a raiz da moderna ética²³. Para ele, em *As Leis*, Platão pregou a virtude total, o conhecimento do uno no múltiplo, que deve orientar a formação dos governantes e fundamentar o Estado²⁴.

Assimilação e perda:

Na exegese feita por Jaeger e Voegelin, de mais difícil compreensão são as vinculações entre a obra platônica e a democracia, que o primeiro entende como extensão da autonomia aos cidadãos livres em Atenas e o segundo pela ordem que sobreviveu a Atenas para fazer parte da tradição ocidental²⁵. Existem problemas na vinculação entre o platonismo e a democracia, não só pelos questionamentos das credenciais democráticas de Platão, já aqui expostas, como pela dificuldade em aceitar que uma ideia que agregou pouquíssimos coevos e não resultou numa realidade política pode ter atravessado vinte e cinco séculos para dar sentido à democracia atual.

Para o enfrentamento dessa questão, cabe, antes de tudo, lembrar que a civilização ocidental não é herdeira da democracia ateniense apenas pelo resgate de Sócrates, Platão e Aristóteles por filósofos classicistas contemporâneos. Essa tradição se construiu ao longo de séculos, espalhando-se em distintos aspectos da vida social nas sucessivas eras da história do Ocidente.

Na antiguidade tardia, que perdurou até o século VI d.C. e na qual se enraizou a Idade Média, o pensamento platônico teve grande importância. A Plotino, filósofo de grande relevância no século III, fundador do neoplatonismo e autor de *Enéadas*, obra que “exerceu enorme influência sobre o pensamento cristão posterior, durante toda Idade Média, especialmente nos seus primeiros séculos” (MARÍAS, 2004, p. 109), seguiram-se Porfírio, também autor de obra relevante para o medievo, Isagoge, e depois Jâmblico, o imperador Juliano e Proclo (Ibid., p. 111-112).

A assimilação da cultura clássica pelo cristianismo só pode ser compreendida a partir dessa influência. O caso mais eloquente é o de Santo Agostinho, cuja obra *A Cidade de Deus* é comparada a *A República* no sentido finalístico de construir uma nova pólis sob a inspiração divina. “Tendo como fonte a Patrologia Latina” (TONDINELLI, 2015, p. 11), em *De Mendaccio (Da Mentira)*, Agostinho, ao definir a mentira, assume a distinção platônica entre a mentira na alma e nas palavras²⁶, exposta por Platão no Livro II de *A República*. Foram textos publicados sob o nome de um discípulo de Paulo, Dionísio Aeropagita, que, no início do século VI “transformaram a metafísica e a cosmologia elaborada no neopla-

23 Vide p. 14.

24 Vide p. 18.

25 Vide p. 4.

26 “Observemos que esta influência da piada sobre nosso humor não tem como finalidade o engodo da alma” (SANTO AGOSTINHO, p. 19).

tonismo (acima de tudo por Jâmblico e Proclo) em cosmologia cristã, a Igreja e a Liturgia” (KANY, 2013, p. 358). O platonismo, original ou retomado por Plotino e seus sucessores, foi determinante na estruturação da filosofia cristã da Idade Média que criaria as bases do conhecimento científico desenvolvido nas eras posteriores.

Mas existe uma dimensão esquecida do platonismo no alvorecer da civilização ocidental: a da formação do legislador conhecedor do Divino. No século VI, com o batismo de Clóvis, Rei dos Francos, em Reims, a Igreja Católica deu início à tradição milenar de colocar a monarquia sob os auspícios de Deus. Com isso, sem capitular ao cesaropapismo bizantino, a Igreja de Roma implantou a transcendência no cenário político da cristandade ocidental, um dos mais longos e poderosos fatores de condicionamento civilizacional já conhecidos na História. Com efeito, essa presença permanente da religião nos círculos de poder, mantendo-se independente dele, induziu uma série de condicionantes no exercício desse poder, a mais importante delas, a do compromisso do soberano ser incondicionalmente bom, enquanto ungido por Deus. Independentemente de ser desconsiderado por soberanos impiedosos, esse compromisso criou uma rede de legitimidades e dependências que redundaria na limitação do poder, um traço determinante da democracia ocidental.

Outra marca do platonismo na Idade Média foi a escola. Implantadas a partir do século IX, no período carolíngio, junto à sede das dioceses locais, transmitiam o conhecimento acumulado ao longo dos primeiros séculos da Idade Média, “principalmente teológico e filosófico” (MARIAS, 2004, p. 137). A princípio elementar, mais tarde, esse ensino, ao aprofundar as questões filosóficas e teológicas, transformou-se na escolástica. Mas a tradição da escola fundamental da Alta Idade Média foi mantida pela Igreja Católica, na qual se pode identificar o ideal platônico de formação desde a infância plasmado na moderna educação.

Entre as grandes questões da filosofia medieval está a criação, cuja concepção cristã modificou a grega, da geração, estabelecendo com isso uma metafísica que deixou para trás a teogonia de Platão vertida em filosofia da história. Ao final da era medieval, pela especulação filosófica em torno dos universais, a escolástica introduziu os símbolos que tornaram possíveis a matemática e a física modernas, direcionando com isso o pensamento para o mundo e fazendo surgir as ciências naturais. Esse movimento levou à especulação sobre a razão, o logos, ou a palavra segundo o cristianismo. Todas questões platônicas – criação, universais e razão –, elas foram alçadas a superiores níveis de formulação por mentes como as de Santo Agostinho, Santo Anselmo e Santo Tomás de Aquino.

Com a divisão da cristandade ocidental provocada pela Reforma e o contínuo questionamento da autoridade do monarca sob os auspícios de Deus, a procura do legislador conhecedor do Divino se transforma. De início, Maquiavel coloca essa busca exclusivamente no campo terreno. Em seguida, Descartes prova a existência de Deus e coloca a autoridade temporal sobre sua égide. Leibnitz, teólogo, matemático e historiador, reitera a impossibilidade da inexistência de Deus e a sua intensa atividade pública, apoiada em sua

magistral obra, reafirma a presença divina na coisa pública²⁷. Thomas Hobbes, o pensador que mais se aproxima da teocracia platônica, no bojo das lutas políticas na Inglaterra, apela à autoridade divina para sustentar o monarca absoluto, com John Locke o seguindo nesse ponto, mas submetendo-o à limitação dos princípios da igualdade e da liberdade. Por sua vez, o continuador de Locke, George Berkeley desenvolve uma metafísica segundo a qual as “obras da natureza, isto é, a maior parte das nossas sensações e ideias, não são produzidas pela vontade humana, nem dependentes de ela. Há pois algum outro espírito que as causa, visto não poderem subsistir por si” (BERKELEY, 2000, p. 94).

A transcendência da teologia e filosofia cristãs começa a ser colocada em xeque, quase que simultaneamente, por David Hume, com a obra *História Natural da Religião* (1757) e, um pouco antes, com Immanuel Kant publicando *História Geral da Natureza e Teoria do Céu* (1755). Mas esse movimento em meados do século XVIII de busca do transcendente pela natureza não se restringe à filosofia. Inspirado na ideia platônica do espírito das leis, Montesquieu publica, em 1748, uma obra com esse título que, ao lado do *Contrato Social* (1762), de Jean Jacques Rousseau, terá grande influência na Revolução Francesa.

No afã de reduzir a influência católica na sociedade, os iluministas recorrem à tradição do pensamento clássico grego e à virtude cívica romana, apagando a história da evolução do pensamento da cristandade europeia. É dessa forma de pensar que surge o termo Idade Média, designando aquele longo período entre a modernidade e o passado desejado pelos revolucionários. Não causa surpresa, portanto, encontrar na estrutura legislativa da França revolucionária um Conselho dos Quinhentos e um Conselho dos Anciãos, a exemplo da Atenas do século IV a.C..

Determinada a instituir o legislador em outra transcendência que não a cristã, a Revolução Francesa inspira, ao sabor dos acontecimentos, religiões revolucionárias nas quais acontecem festividades cívico-religiosas, abjuração de sacerdotes, queima de batinas e solidéus, cultos ao ser supremo criado por Robespierre e a festa de exaltação à razão na catedral de Notre Damme. A transcendência deveria ser outra. Segundo Robespierre, era preciso “inspirar ao homem um respeito religioso pelo homem” (MANIN, 1989, p. 605), instilando-lhe o credo revolucionário “a ideia sublime da dignidade de seu ser” (Ibid.) e reconhecendo Jesus como “homem sublime” (Ibid.).

Na passagem do século XVIII ao XIX, essa nova situação havia se consolidado, não somente pelo cataclisma político da Revolução Francesa, mas também pelo conhecimento. “A ascensão das ciências naturais teve êxito em colocar as instituições religiosas à margem da discussão filosófica” (TOLLE, 2007, p. 11). Em sua crítica a Kant, que entendera que “o supra-sensível é incapaz de ser conhecido pela razão”, Hegel (2007, p. 20) aponta a redescoberta em Platão da ideia, porém, aferrado à dialética finitude-infinito, sentença que a ideia da razão, segundo essa acepção, seria incapaz de produzir uma ideia (Ibid. p. 53). Apoiado no idealismo

27 “Fondées sur les croyances religieuses, le droit, la moralité et la religion finissent par se confondre” (BOUTROUX, 2005, p. 125).

fichteano, segundo o qual “o agir puramente livre é o primeiro e único certo” (Ibid., p. 137), Hegel conclui que a sensação em que se funda a religião da época moderna é a de que Deus está morto (Ibid., p.173).

O efeito da teologia da morte de Deus foi grande. Com a perda da transcendência cristã, no início do século XIX, o caminho ficou aberto para as gnosés seculares, aqui entendidas como revelações unificadoras que salvam pelo saber, “libertando de um erro primitivo ligado à história do mundo os que o possuem” (GILSON, 2013, p. 31). Esse saber substitutivo do cristianismo proliferou de várias formas, embalado no cientificismo e nas comoções sociais e políticas do século.

O mais prolífico ambiente da ruptura entre Deus e razão foi o da esquerda hegeliana que extraiu do legado do seu mestre desconfiança e criticismo levados a extremos de confrontacionismo com o mundo existente, incluindo o cristianismo e tudo o que não exibisse, segundo eles, as características reais e racionais do universo. Entre esses radicais havia um grupo de filósofos e teólogos que “reinterpretou o cristianismo num espírito hegeliano com o qual Marx entrou em contato à época que estava começando a formular suas próprias ideias” (KOLAKOWSKI, 2005, p. 70). Com efeito, foi de um teólogo desse grupo, Bruno Bauer, que emanou a crítica da alienação religiosa “fortemente refletida no pensamento inicial de Marx, incluindo a famosa comparação da religião ao ópio” (Ibid., p. 76). É digno de nota que a esquerda hegeliana, incluindo o jovem Marx, dedicou-se a profundos estudos do helenismo, deles extraíndo, no entanto, conclusões avessas à tradição cristã que dele emanou.

Outro caso da passagem direta do período clássico à contemporaneidade foi o de Nietzsche, que enxergou nos conceitos de natureza e razão e na crítica do mito o elo que liga a modernidade ao iluminismo da antiguidade greco-romana, enquanto “outros conceitos igualmente centrais para essa conexão, como lei (romana), liberdade e igualdade foram [por ele] omitidos [...], sem dúvida deliberadamente” (CANCİK, 2013, p. 639).

Também o fascismo se valeu desse salto à antiguidade para construir a sua gnose. O nacional-socialismo pela apologia de Esparta, das Guerras Púnicas e da batalha das Termópilas para “provar a liderança intelectual da cultura germânico-ariana no mundo” (LOSEMAN, 2013, p. 353) e o fascismo italiano pelo culto da romanidade que, além de maciça propaganda, patrocinou a reconstrução de uma Roma imperial que implicou na “destruição de extensas áreas de arquitetura medieval e barroca” (Ibid., p. 352). Uma gnose diga-se, por sinal, feita, por um “agnóstico [...] com ambição, [...] que é sutil, inteligente e persuasivo; pois essa é a classe de homens que abastece os profetas e fanáticos, os homens que são sinceros e meio insinceros” (GERMINO, 2015, p. 38), como apontou Voegelin referindo-se aos fascistas e nazistas.

Um papel na modernidade:

Além das questões cardeais da pessoa, alma e Estado, a exegese de Platão por Jaeger e Voegelin nos apresenta uma série de sinais da crise que, no século IV a.C., estava no horizon-

te da pólis e resultou no colapso da cidade-estado e no desaparecimento da civilização grega. Platão descreve criticamente vários episódios sociais de degenerescência pelo aviltamento da cultura, pela ineficácia da educação e pela perda das referências morais e éticas que redundaram em injustiça, corrupção, guerra civil e, por fim, falência civilizacional.

Platão não trata apenas da crise de seu tempo, mas de suas origens na perda dos valores da democracia havida em Atenas, cujos primeiros sinais surgem na Guerra do Peloponeso e, segundo ele e Tucídides, explicam o desastre consumado em 404 a. C.. Esse é um dos aspectos políticos mais importantes da obra platônica, qual seja, o consenso que deve sustentar endogenamente a democracia. Sem essa adesão espontânea e livre dos cidadãos, a lei moral que sustenta todas as leis da pólis, seriam inevitáveis a crise e o colapso. Quando os homens do seu tempo, imersos no desastre e desconhecidos nas gerações, descobriram-se incapazes de encontrar no material, no tangível, a salvação, foram buscá-la e a encontraram na transcendência, que a metafísica de Parmênides havia antecipado.

Como se viu, Platão fracassou em promover a ordem da ideia numa pólis renovada, mas legou à humanidade a filosofia no seu mais desenvolvido grau de aplicação social e político. Platão, na sua forma original, foi um profeta sem crentes, adstritos seus seguidores a um horizonte intelectual de época, mesmo durante o fecundo neoplatonismo da Academia que funcionou até 529 d.C., quando o imperador Justiniano mandou fechar suas portas. Mas a falha estrutural de Platão que pode explicar seu fracasso em constituir uma concepção de mundo que viesse a ser universalmente aceita estava na sua teocracia, o governo religioso que guardaria a verdade da pólis renovada.

Foi o cristianismo que, assimilando o essencial do platonismo, interagindo com neoplatonismo, escoimando-os do panteísmo e, mais do que tudo, permanecendo fora do alcance do Estado, logrou colocar a transcendência como elemento existencial e, por fim, civilizacional. Foi a filosofia da Idade Média, expressa na escolástica, que fez avançar o pensamento platônico até o humanismo da modernidade, seja preparando-o para receber os livros de Platão que foram sendo descobertos no Renascimento, seja consolidando a liberdade de pensamento que ela desfrutou nas universidades da cristandade a partir do século XIII.

Prosseguindo na busca da ordem pela transcendência, o humanismo da era Moderna não deixou de descobrir e redescobrir Deus, desde Descartes a Leibnitz, e quando, no Século das Luzes, as ciências naturais começaram a assediá-la religião, do que Hume foi o precursor, nem mesmo a eliminação da metafísica por Kant conseguiu suprimi-la de todo, na medida em que este e “Comte trouxeram a teologia de volta por um rodeio”²⁸ (GILSON, 2013, p. 938).

Na verdade, a teologia da morte de Deus, pela absurdidade do ser supremo da Revolução Francesa, da comparação da religião ao ópio por Marx, do niilismo de Nietzsche e das gnosés

28 Étienne Gilson pode estar se referindo à obra *Metafísica dos Costumes*, na qual Kant afirma: “o elemento moral de toda religião, se for definida como “o conjunto de todos os deveres enquanto instar mandamentos divinos”, pertence à moral filosófica, na medida em que, com isso, se expressa apenas a relação da razão com ideia de Deus” (KANT, 2013, p. 304). Quanto a Auguste Comte, é notório que ele instituiu a própria teologia positivista.

fascistas, é a confirmação do argumento ontológico de Santo Anselmo acerca da impossibilidade da inexistência de Deus. Uma absurdidade consumada no fracasso desses esquemas e traduzida na perplexidade contemporânea da qual Jaeger e Voegelin são intérpretes legítimos e que recoloca a transcendência como necessidade do mundo moderno.

Platonismo e cristianismo diferem na História por aquilo em que se constituíram. Enquanto o primeiro, sem uma massa de seguidores e alcance, tornou-se uma abstração fértil, o segundo, por seu universalismo e escatologia atemporal, criou uma civilização em contínua evolução. Em resumo, a pólis que Platão queria recriar sob nova ordem soçobrou nas ondas da História, enquanto a civilização inspirada na sua ideia de ordem atravessou 2500 anos, o que exhibe com meridiana clareza a condição da existência desta civilização: a transcendência. Não a transcendência teocrática abstrata de Platão, nem a da era teocêntrica, quando as questões da revelação e criação estavam por se resolver, mas sim a transcendência na qual se fundem Deus e saber.

CONCLUSÃO

As questões essenciais da obra platônica e a sua extensão à atualidade tratam da relação entre Deus e o homem. Alterando-se ao longo da História, essa relação jamais deixou de existir, mesmo quando negada, o que confirma o seu caráter ontológico, subjazendo, no entanto, o papel da religião como a forma pela qual as comunidades humanas mantêm esse vínculo transcendental e o institucionalizam.

Divina ou secular, em qualquer sociedade, a religião é a ponte para o sagrado, aquilo que não se sabe, mas no que se crê. Entre sua elevada formulação, seja ela filosófica, teológica ou ideológica, e seu culto, nos templos e nos espaços públicos, estão as instituições que fazem existir a sociedade: da família à educação, da lei à política, do exército à polícia, dos costumes à fé, dos negócios à guerra.

É do que trata a obra platônica, com sua miríade de abstrações, simbolismos e prescrições, que atravessou o tempo para causar estupor aos modernos. Dessa trajetória multidimensional e secular se conclui que é inútil procurar sociedade que tenha abolido a transcendência. Os sistemas de pensamento que pretendem expurgar Deus da transcendência nascem do ideário de substituí-lo em uma posição impossível de não existir, confirmando a transcendência e, ao fim e ao cabo, o próprio Deus. Na cristandade ocidental, das heresias dos primeiros séculos às teologias sem Deus da era contemporânea, o resultado foi sempre o mesmo: gnosés. E conflito.

Platão demonstrou como a inevitabilidade de Deus repercute em todo o espectro social, desenvolvendo um humanismo que superaria a insuficiência das instituições. Mas a instabilidade e insegurança trazidas pela fusão inevitável e irreversível do *Oikumenê* impõem a extensão dessa elevação ao palco do mundo. A perplexidade moderna precisa se voltar para o ecumenismo sob Deus, a única forma pela qual pessoa, alma e comunidade viabilizarão a politeia universal.

REFERÊNCIAS

BRISSON, Luc. Platon: œuvres complètes. Paris: Flammarion, 2020.

BERKELEY, George. Tratado do Conhecimento Humano e Três Diálogos. Rio de Janeiro: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2000.

BONAZZI, Mauro. Towards Nazism: On the Invention of Plato's Political Philosophy. Comparative and Continental Philosophy, v.12, n.3, 2020, <https://doi.org/10.1080/17570638.2020.1855406> Disponível em < <https://www.tandfonline.com/doi/full/10.1080/17570638.2020.1855406> >

BRISSON, Luc; PRADEAU, Jean-François. Les Lois. In BRISSON, Luc. Platon: œuvres complètes. Paris: Flammarion, 2020, p. 679-1008. <https://doi.org/10.7202/802970ar>

Bookman University. A Guide to Voegelin's Thought. Feb 20, 2011. Disponível em < <https://kirk-center.org/best/guide-to-voegelin-thought/> >

CANCIK, Hubert. Nietzsche, Friedrich. In GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn W.; SETTIS, Salvatore. The Classical Tradition. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 639 - 640. <https://doi.org/10.1007/s12138-012-0305-4>

FLEMING, Katie. Heidegger, Jaeger, Plato: The Politics of Humanism. International Journal of the Classical Tradition, v. 19, n. 2, Jun 2012, p. 82-106. Disponível em < <https://www.jstor.org/stable/23352455> >

FRONTEROTTA, Francesco; PRADEAU, Jean-François. Hippias-Majeur. In BRISSON, Luc. Platon: œuvres complètes. Paris: Flammarion, 2020, p. 523 - 551. <https://doi.org/10.1017/s0012217300001669>

GERMINO, Dante. Introdução. In VOEGELIN, Eric. Ordem e História: Platão e Aristóteles, 3 ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2015, p. 11- 47.

GILSON, Étienne. A Filosofia na Idade Média. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

JISSOV, Milen. Mysteries of times of crisis: Hannah Arendt on morality under Nazism. Asian Journal of German and European Studies, 2018. <https://doi.org/10.1186/s40856-018-0027-8>

KANT, Immanuel. Metafísica dos Costumes. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KOLAKOWSKI, Leszek. Main Currents of Marxism. New York, London: Norton, 2005.

KANY, Roland. Church Fathers. In GRAFTON, Anthony; MOST, Glenn W.; SETTIS, Salvatore. The Classical Tradition. Cambridge; London: The Belknap Press of Harvard University Press, 2013, p. 355 - 359. <https://doi.org/10.1007/s12138-012-0305-4>

HEGEL, G.W.F. Fé e Saber. São Paulo: Hedra, 2007.

JAEGER, Werner. Paidéia: a formação do homem grego. São Paulo: Martins Fontes, 1986.

LEIBNITZ, G. La Monodologie: Edition annotée, et précédée d'une exposition du système de Leibniz par Émile Boutroux. Paris: Delagrave, 2005.

MANIN, Bernard. Montesquieu. In FURET, François. Dicionário Crítico da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 789 - 802.

MARIAS, Julian. História da Filosofia. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

OZOUF, Mona. Religião Revolucionária. In FURET, François. Dicionário Crítico da Revolução Francesa. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1989, p. 596 - 605.

PELTONEN, Tuomo. Transcendence, Conciousness and Order: Towards a Philosophical Spirituality of Organization in the Footsteps of Plato and Eric Voegelin. *Philosophy of Management*, 7 January 2019, p. 231-247. <https://doi.org/10.1007/s40926-018-00105-6>

POPPER, Karl. Conjecturas e refutações: o progresso do conhecimento científico. Brasília: Editora UnB, 2008.

_____. Textos escolhidos. Rio de Janeiro: Editora Contraponto, PUC-Rio, 2010.

_____. A Miséria do Historicismo. São Paulo: Cultrix, 1991.

PLATÃO. A República. Jandira, SP: Principis, 2021.

PRADO, Anna Lia Amaral de Almeida. Programa e realização. In Tucídides. História da Guerra do Peloponeso, Livro I. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

ROMANELLO, Julianne M. Eric Voegelin's Plato. *Vogelin View*, jan 29, 2018. Disponível em < <https://voegelinview.com/eric-voegelins-plato/> >

_____. M. Eric Voegelin's Plato (Part 1). *Vogelin View*, jan 30, 2018. Disponível em < <https://voegelinview.com/eric-voegelin-platos-laws-part-one/> >

SANTO AGOSTINHO DE HIPONA. Sobre a Mentira (De Mendacio). Campinas, SP: Ecclesiastic, 2016.

TOLLE, Olivier. Introdução. In HEGEL, G.W.F. Fé e saber. São Paulo: Hedra, 2007, p. 9 - 15.

VOEGELIN, Eric. Ordem e História: Platão e Aristóteles, 3 ed.. São Paulo, Edições Loyola, 2015.

_____. Evangelho e Cultura. In EMBERLEY, Peter; COOPER, Barry. Fé e Filosofia Política: a correspondência entre Leo Strauss e Eric Voegelin 1934-1964. São Paulo: É Realizações Editora, Livraria e Distribuidora Ltda, 2017, p. 167 – 205.

Sérgio Paulo Muniz Costa. Doutor em Ciências Militares, diplomado pela Escola de Comando e Estado-Maior do Exército (ECEME), foi chefe da Seção de Ensino de Geografia e História Militar e Coordenador da Modernização do Ensino da Academia Militar das Agulhas Negras (AMAN). Historiador, membro do Instituto Histórico e Geográfico Brasileiro (IHGB) e do Instituto Histórico e Geográfico de São Paulo (IHGSP). Autor dos livros “História e Conhecimento: suas conexões e perspectivas” (UFPR, 2014), “Idade Média: mil anos no presente”, 1 ed. (EdiPUCRS, 2016) e do artigo “Idealismo e Materialismo na História (Revista de Ciências Humanas, UFSC, v. 45, 2011, p. 355-391).

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e52070>

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

IDEALIZATION AND UNIQUENESS IN PEER DISAGREEMENTS: THE CASE OF RELIGIOUS DISAGREEMENT

IDEALIZAÇÃO E UNICIDADE NOS DESACORDOS ENTRE PARES: O CASO DO DESACORDO RELIGIOSO

Juliomar Marques Silva

Abstract: In this paper, I discuss two important topics for religious disagreement, namely, idealization and uniqueness. In the literature on disagreements, there is an idealized notion of *epistemic symmetry*, however, this idealized scenario perhaps it is not the best way to understand actual disputes between peers. Another important point is the *uniqueness thesis*, this principle says that a body of evidence supports only one doxastic attitude or only one proposition. Thus, with this principle in mind, authors like Richard Feldman have a skeptical view on disagreements. He says that, in cases of peer disagreements, both agents should abandon their beliefs and suspend judgment, since the evidence does not justify two competing beliefs at the same time. In Feldman's opinion, this is also sound for the religious disagreement. Nevertheless, we can contest the uniqueness thesis, arguing in favor of permissiveness of evidence, this thesis on the contrary claims that a particular body of evidence supports competing beliefs at the same time. Therefore, with a permissiveness principle in mind, I will argue that both agents in a dispute can be justified. In a religious disagreement, for example, both an atheist and a theist can be justified in maintaining their respective beliefs.

Keywords: Idealization. Uniqueness thesis. Religious disagreement.

Resumo: Neste texto, discuto dois pontos importantes para o desacordo religioso, a saber: a idealização e a unicidade. Na literatura sobre desacordos existe uma noção idealizada de *simetria epistêmica*, porém, esse cenário idealizado talvez não seja a melhor maneira de entender as disputas reais entre pares. Outro ponto importante é a *tese da unicidade*, este princípio diz que um corpo de evidências sustenta uma única atitude doxástica ou uma única proposição. Assim, com esse tipo de princípio em mente, autores como Richard Feldman defendem uma visão cética para os desacordos. Ele afirma que, em casos de desacordos entre pares, ambos agentes deveriam abandonar suas crenças e suspender o juízo, uma vez que a evidência não justifica crenças competidoras ao mesmo tempo. Na opinião de Feldman, isso também é válido para o desacordo religioso. No entanto, podemos contestar a tese da unicidade, argumentando em favor da permissividade das evidências, esta tese ao contrário afirma que um corpo particular de evidências pode sustentar crenças competidoras ao mesmo tempo. Portanto, com um princípio de permissividade em mente, irei argumentar que ambos agentes podem estar justificados em uma disputa. No desacordo religioso, por exemplo, tanto ateus quanto teístas podem estar justificados em manter suas respectivas crenças.

Palavras-chave: Idealização. Tese da Unicidade. Desacordo Religioso.

INTRODUCTION

There are many problematic issues in the discussion on disagreements, but I will begin by discussing the question of idealization in scenarios of epistemic disagreements. An idealized notion of *epistemic symmetry* is problematic and can be incompatible with real cases of peer disagreements. Furthermore, another topic I want to discuss is the *principle of uniqueness*, this thesis says that a particular body of evidence supports only one doxastic attitude or only one proposition. Although accepted by some authors it is possible to contest this idea, in fact, other authors adopt a permissiveness principle instead of uniqueness, in which the evidence supports more than one doxastic attitude. Thus, I am going to argue that, in some cases, an appeal to uniqueness may not be the best way to understand and to assess what happens on a scenario of peer disagreement. The religious disagreement between theists and atheists, for example, is a paradigmatic case in which the uniqueness thesis does not apply.

In disagreement literature, the definition of epistemic peer is very much idealized, and the manner through which we characterize the notion of *peerhood* can make a substantial difference in our understanding of the cases at hand (BIRO & LAMPERT, 2018, p. 383). If epistemic peers are agents that are *equals* in terms of their cognitive skills, it is clear that cases of genuine peer disagreement are empirically unlikely. As a matter of fact, there is always a cognitive difference between two epistemic agents, they hardly ever have exactly the same capacities for perception, intelligence and reflection, for instance. Hence, distinct agents will never make exactly the same evaluation of any given evidence. Thus, if an idealized notion of *epistemic symmetry* is not empirically plausible, we can say that a disagreement between *ideal* epistemic peers does not exist. If perfect epistemic peers do not exist, the disagreement between them does not exist either. In everyday life, what would explain disagreements is precisely the difference in skills, possession and appreciation of evidence.

Another central point to understanding disagreements is the *uniqueness thesis* (FELDMAN, 2006b, p. 205; KELLY, 2010, p. 119; MATHESON, 2015b, p. 54). This principle says that, given a particular body of evidence, cannot be the case that the belief that P and the belief that $\neg P$ are justified at the same time. In other words, the evidence can justify just one of these doxastic attitudes, but not both of them. A particular body of evidence allow us to believe, disbelieve or suspend judgment about one proposition, but does not allow having more than one of these doxastic attitudes at the same time¹.

The uniqueness principle is used in cases of peer disagreement in order to prevent relativism and incoherence. Based on uniqueness, we know that contradictory beliefs cannot be both justified at the same time. Nevertheless, the uniqueness thesis is not unanimous in epistemology, some authors defend a principle of permissiveness instead, this claims that a particular body of evidence supports competing beliefs at the same time (ROSA, 2018). In this perspective, a body of evidence can justify different doxastic attitudes or

1 For simplicity, in this article I will consider the classic tripartite division for doxastic attitudes.

more than one proposition at the same time. Accordingly, if we adopt permissiveness for evidence, our understanding on disagreements changes drastically. In this case, even affirming opposite propositions, two agents can be justified and would be rational in holding their respective beliefs. I intend to argue that this is the case for religious disagreement, theist and atheist are both rational in holding their respective beliefs. In religious disagreement, instead of uniqueness, we can adopt a permissiveness principle to the evidence. Thus, a given body of evidence for a religious question can justify different beliefs, and based on that same evidence, atheists and theists are equally rational concerning their specific beliefs.

In light of this analysis of disagreements, at first I will criticize the idealized definition of epistemic peers presented in the literature. Moreover, and this is the point I want to highlight, perhaps the uniqueness thesis is not sound for all cases of peer disagreements. In some cases, like in religious disagreement, a permissiveness principle to the evidence can be a better alternative².

EPISTEMIC PEERHOOD: THE PROBLEM OF IDEALIZATION

One of the biggest problems in the discussion about disagreements, as previously mentioned, is the idealized notion of *epistemic symmetry*. In this section, I discuss some of the most prominent definitions for epistemic peerhood in the literature in order to criticize the excessive idealization of these scenarios.

The main definition says that epistemic peers are agents that are equals, in terms of their cognitive skills or intellectual virtues and in respect to the judgment and familiarity with the evidence regarding a given question. Thomas Kelly, for instance, defines *epistemic peerhood* as follows:

Let us to say that two individuals are epistemic peers with respect to some question if and only if they satisfy the following two conditions:

- i) They are equals with respect to their familiarity with evidence and arguments which bear on that question, and
- ii) They are equals with respect to general epistemic virtues such as intelligence, thoughtfulness, and freedom from bias (KELLY, 2005, p. 175).

For Jonathan Matheson, the central notion of epistemic peerhood is:

S1 and S2 are epistemic peers regarding p at t just in case S1 and S2 are in an equally good position regarding p at t (where one's epistemic

² Perhaps, denying the uniqueness in this case implies we should abandon this principle completely because the thesis is universal and the case of religious disagreement would be a counterexample. However, this is a broader question that I will not discuss in this paper, my focus here is just to highlight that, in the religious disagreements, permissiveness seems to be more adequate than the idea of uniqueness.

position is determined by one's evidence and one's ability to process it well) [MATHESON, 2015b, p. 24].

In these formulations, epistemic peerhood is an idealized concept. We can say that two agents are epistemic peers only when they are *equals* in respect to intellectual competencies and familiarity with the evidence regarding a specific question. It is necessary to say that the idea of equality is very rigid even out of mathematical context, two things are equals when they have exactly – and necessarily – the same properties and characteristics.

Other definitions, a little bit more modest, still feature quite idealized scenarios. For example, Feldman (2006b, p. 201) says “Let’s say that people are epistemic peers when they are roughly equal with respect to intelligence, reasoning powers, background information, and so on”. And Christensen (2009, p. 756) says that “[i]f one has good reason to believe that other person is one’s (at least approximate) equal in term of exposure to the evidence, intelligence, freedom from bias etc. (such a person is often referred to as one’s ‘epistemic peer’)”. Even in the face of more flexible definitions such as these, it would still be hard to accept that different agents are ‘roughly’ or ‘approximately’ equals in terms of intelligence, reflection and evaluation of evidence. If we look closer, it is easy to see that two real agents are never equals or even approximately equals in this kind of thing. By the way, taking into account a series of factors like education, culture, society etc. even if the agents are as close as possible considering those criteria, they are most likely different in terms of intellectual skills. In respect to possession and familiarity with evidence, we can also say that two agents never possess the same evidence, or never make exactly the same evaluation of evidence. The point I want to highlight is that there is always some asymmetry between agents, even if it is a small one. No one is equally intelligent, prudent, thoughtful and reflective when compared to another person. For that reason, two agents never make the same evaluation of the evidence in favor or against a given proposition.

With this analysis of peerhood in mind, the existence of *ideal* epistemic peers³ is very unlikely. We can talk about peerhood, but the perfect symmetry between epistemic agents indeed does not exist. In practice, epistemic symmetry between agents is just apparent. Thus, if epistemic idealized peers do not exist, the disagreement between them does not exist either. Disagreements happen only because the agents involved are not “real” perfect epistemic peers. When we are judging a question, the difference in intellectual skills, possession and assessment of evidence explain why we have distinct beliefs. Although, it is also necessary to highlight that in many contexts those differences are not big ones. In many situations, it is difficult to identify an agent as being epistemic superior or inferior to another, because their skills and evidence can be quite similar. When we are in this type of situation, we can call them epistemic peers. The correct notion of peerhood, therefore, should emphasize that epistemic peers are reliable agents for judging a specific question. When there is no big asymmetry between two agents, in respect to their intellectual skills

3 Epistemic agents that are exactly or even approximately equals.

and in their access to the evidence for a question, we can say that they are epistemic peers. For example, in a jury, we have different agents with different intellectual skills, but all of them can appreciate the same information (evidence) about the case. Here, these agents are all reliable to judge the question if the defendant is guilty or innocent. In other words, we can say that these agents are epistemic peers.

Therefore, the epistemology of disagreement exaggerates when it presents a highly-idealized definition for epistemic peers. An idealized scenario can make us misunderstand real cases of disagreement, and many lessons that apply to the ideal world do not apply to the real world (BIRO & LAMPERT, 2018, p. 383; KIRK, 2020, p. 19). In practice, epistemic peerhood is not so rigid and perfect as an ideal concept. Hence, I think the problem of disagreement is better understood through real disputes instead of idealized scenarios. In this sense, religious disagreements, for example, provides a good template for us to discuss the problem of disagreements, once it is a real case where the agents and their dispute are in fact real.

THE UNIQUENESS PRINCIPLE

Another important element in the discussion of disagreements is the so-called *uniqueness thesis*. In general, it says that a particular body of evidence justifies only one proposition between competing propositions and only one doxastic attitude for a specific proposition (FELDMAN, 2006b, p. 205; KELLY, 2010, p. 119; MATHESON, 2015b, p. 54). This principle is important for two reasons: first, it can prevent relativism and, second, it avoids incoherence. In other words, a particular set of facts, information, and arguments, for a particular question, justifies only one proposition over other competitor propositions that is possible. In addition, it justifies just one doxastic attitude, that is, when we access the available evidence for a given proposition, we can believe, disbelieve or suspend judgment, but it is not possible to have more than one doxastic attitude at the same time concerning that proposition.

The reasons in favor of uniqueness thesis are very straightforward. First, if a specific body of evidence can justify competing propositions at the same time, this would bring us to a radical relativism. It would be possible, for example, that propositions like “it is raining now” and “it is not raining now” were both justified at the same time. The uniqueness thesis avoids precisely this kind of relativism that is quite problematic and clearly false. Second, another reason in favor of the uniqueness thesis is that it prevents incoherence, avoiding the occurrence of different doxastic attitudes for the same proposition. It would not be possible, for example, to believe and disbelieve that “it is raining now”. Maintaining these two doxastic attitudes concerning any given proposition at the same time would be a display of incoherence.

Thus, based on the uniqueness principle, epistemic peers, that is, agents who access the same body of evidence on a specific issue, are not justified in supporting opposite

propositions or different doxastic attitudes. Instead, they should converge in their opinions. If the evidence justifies only one proposition (or only one doxastic attitude), and epistemic peers are agents who access that same evidence, then, those agents should not be in disagreement. On the contrary, they would be justified to the same proposition or to the same doxastic attitude for the proposition in question. More precisely, we can express this argument thus:

- A. Two agents access the same particular body of evidence (are epistemic peers).
- B. A particular body of evidence justifies only one proposition over competing propositions (uniqueness).
- C. A particular body of evidence justifies only one doxastic attitude, that is, belief, disbelief or suspension of judgment for a given proposition (uniqueness).
- D. Therefore, two agents would not be justified to sustain P and $\neg P$ (from A and B). Both would be justified to one and same proposition, like proposition B shows.
- E. Two agents could not believe and disbelieve the same proposition at the same time (from A and C). Both would be justified to maintain just one and same doxastic attitude, like proposition C indicates.

We can notice from D and E above that, if uniqueness is true, agents who access the same body of evidence should converge in their opinions (in their propositions/doxastic attitudes) not disagree. From another perspective, if they are in disagreement, it means that at least one of them is wrong (is not justified to support his proposition/doxastic attitude).

Nevertheless, we can ask, is it possible epistemic peers rationally disagree about some question? In other words, is it possible for both to be justified in their opposite beliefs, even when starting from the same body of evidence? For some types of issues, or in some specific situations, it seems possible epistemic peers rationally disagree. Here, a possible explanation is that the uniqueness thesis is false. Indeed, some authors do not accept the uniqueness, instead of it they give preference to a permissiveness principle (ROSA, 2012, 2018). According permissiveness, a particular body of evidence for a given question justifies more than one proposition or more than one doxastic attitude at the same time. Thus epistemic peers could rationally disagree, or be justified in their opposite beliefs, even starting from the same body of evidence. Actually, what I am going to suggest is that, perhaps, the uniqueness principle is not appropriate to deal with some cases of disagreement. The religious disagreement, for instance, can be a case where the uniqueness thesis does not apply.

But, before developing this argument against the idea of uniqueness in religious disagreement, let us see how is it possible to deal with peer disagreements (FRANCES & MATHESON, 2019; MATHESON, 2015a, 2015b). In the next section, I will discuss the skeptical position of Richard Feldman on peer disagreements in general and on religious disagreement in particular.

RICHARD FELDMAN ON DISAGREEMENTS: THE CASE OF RELIGIOUS
DISAGREEMENT IN PARTICULAR

For Feldman, disagreement affects entirely the justification of our beliefs, and sometimes it is necessary to abandon a belief if that belief is in disagreement with that of an epistemic peer (FELDMAN, 2005, 2009). This position is quite rigorous because the agents should suspend judgment about the disputed proposition. Regarding the religious disagreement, Feldman says that this is just another case of peer disagreement, so the same solution applies. In other words, once the agents are epistemic peers in full disclosure, atheists and theists cannot be justified in their respective beliefs, in fact, they should abandon their beliefs and suspend judgment about the disputed proposition.

In Feldman's view, we can understand the scenario of disagreement as involving two different stages. At the first stage, what he calls *isolation*, each agent forms his respective belief based on the same available evidence, but they do not know about the existence of disagreement between them. At this moment, the agents are rational and justified in their beliefs. He says:

Pro and Con have examined similar bodies of evidence and, after careful and serious thought, Pro comes to the conclusion that P is true and Con comes to the conclusion that P is not true. To each person, the conclusion arrived at seems plainly true. We may add to the story that each is an intelligent person who has not found himself or herself to be wrong very often when arriving at conclusions in this way (FELDMAN, 2006a, pp. 219-220).

At this stage, both agents are rational in maintaining their respective beliefs because they do not know about the existence of a disagreement, they do not know that an equally intelligent agent assesses the available evidence differently.

However, we have a second stage, which Feldman calls *full disclosure*, here the agents know about the disagreement. In this stage, they know that there is a disagreement and the opponent is an epistemic peer, here both agents know that they are similarly intelligent and equally reliable to judge the disputed question. In this stage "Pro and Con have thoroughly discussed the issues. They know each other's reasons and arguments, and that the other person has come to a competing conclusion after examining the same information" (FELDMAN, 2006a, p. 220). At this moment, a full disclosure of information occurs, they know that they are sharing the same body of evidence – so-called first-order evidence. Nevertheless, they also share the information that there is a disagreement between them. This piece of information is a kind of evidence as well and we call this second-order evidence. When they know about the existence of an epistemic peer in disagreement, this second-order information affects the previous justification each one had for their own belief. In this situation, they come across a defeater for their own previous justification.

When we look at this scenario proposed by Feldman, we can ask two main questions.

First, what is the reasonable attitude for the agents in the stage of isolation? And, second, what is the reasonable attitude for the agents in the stage of full disclosure? As we can notice, in isolation the agents are rational in maintaining their respective belief. Based on the same body of evidence E, Pro is justified in believing that P is true and Con is justified in believing in the falsehood of this proposition, that is, in believing that P is not true. For Feldman, we can defend the maintenance of a disagreement between epistemic peers in stage of isolation (FELDMAN, 2006a, p. 223). In other words, each agent is rational in maintaining his belief based on that evidence. However, we cannot say the same thing when we evaluate the situation in stage of full disclosure (*Ibidem*).

The total available evidence in the stage of full disclosure is different from that in isolation. In full disclosure, beyond the original evidence E there is other information shared by the agents – for example, the information that they are epistemic peers, that there is a disagreement between them etc. In this context, the total evidence would be something like E* (the original first-order evidence E plus the shared second-order information). In isolation, they have only first-order evidence, but in the full disclosure, they also have second-order evidence. The disagreement informs them that there is another possible evaluation to the first-order evidence and this is an information about what that original evidence E itself supports. The point is that information about the evidence is also evidence and a new piece of information can be a defeater. In full disclosure, therefore, Pro and Con have access to the total body of evidence E*, that is, the first-order information plus the second-order information. However, as we know, gaining new evidence can be a defeater for our previous justification, in other words, a new piece of information can defeat a justification already established.

For Feldman, this is precisely what happens in the full disclosure stage. When agents know about reasons and arguments of the opponent, they gain a defeater for their own previous justification. The second-order evidence goes against the first-order evaluation. Accordingly:

But once one thinks explicitly about the topic, it becomes harder to see how it can remain reasonable to maintain belief once one realizes that one has no good reason to think one's evidence supports that belief. In effect, this realization serves as a defeater of whatever support the original evidence provided. The underlying idea is that it is harder to reasonably maintain belief once one reflects on one's epistemic situation in the way that disagreements with full disclosure demand. It is not that the standards are higher in reflective situation. Rather, it is that reflection can, and in these cases does, make it evident that one does not have a good reason to think that one's belief is well supported, and this in turn undermines the support one initially had for that belief (FELDMAN, 2006a, p. 232).

The point Feldman calls attention to in the passage above is that, in full disclosure, after reflection about the reasons and arguments of their opponent, they no longer have

guarantees about what the original evidence in fact supports. That is, they do not have guarantees whether their initial evaluation is correct, they have no assurance anymore whether their initial justification is correct, whether that evaluation is as good now as it appeared to be earlier. In this case, their previous justification is necessarily undermined.

Therefore, for a peer disagreement in the stage of full disclosure, the most reasonable attitude is the suspension of judgment. In this state, both agents gain a defeater for their own previous justification, both of them do not have good reason to affirm what the original evidence in fact supports. In isolation, the evidence available to the agents give them support to their respective beliefs, but in full disclosure the evidence does not give them justification for their beliefs anymore. Thus, for Feldman, in contexts of full disclosure “the parties to the disagreement would be reasonable in suspending judgment about the matter at hand” (FELDMAN, 2006a, p. 235). The author admits, however, that suspending judgment in scenarios of peer disagreements can be a very skeptical conclusion. But, he also highlights that this is a legitimate doxastic attitude and cannot be neglected by the agents. For him, in many cases of peer disagreements the suspension of judgment is indeed the right alternative. Although, in others cases – perhaps the majority – we can see some asymmetries between the agents and, in these cases, this skeptical conclusion is not required.

For Feldman, religious disagreement is just a specific case of peer disagreement and the same solution applies. In other words, given the agents are epistemic peers and that they are in full disclosure, both should suspend judgment about the disputed question (FELDMAN, 2006b, p. 212). In a stage of full disclosure, atheists and theists have no justification to maintain their respective beliefs.

In order to construct a scenario of religious disagreement, Feldman presents a very common situation between his own students as a model of that kind of disagreement. In one of his classes, the students were divided between those that believe in God and those that do not believe. The first ones we can consider as being theists and last ones as being atheists. Feldman calls attention to the point that all students were agreeing to disagree, everyone thought that both parts were justified. There was no problem for everyone in maintaining your respective belief, even knowing that the other part had an opposite belief. However, for Feldman his students were mistaken, these two parts – both beliefs – could not be justified at the same time. In this context, like in all other peer disagreement scenarios in the stage of full disclosure, the correct attitude for the agents should be the suspension of judgment. In other words, atheists and theists should abandon their respective beliefs. Notice that the argument in support of this conclusion is based on the uniqueness thesis. Feldman is an advocate of that principle, which says that a particular body of evidence justifies only one proposition or only one doxastic attitude for a given proposition. Thus, being epistemic peers and sharing the same body of evidence, both parts in this dispute – their opposite doxastic attitudes – could not be justified at the same time by the same evidence.

In the religious disagreement, the available information to the agents would be something like this:

- 1) God exists.
- 2) Our shared evidence supports (1).

The theist says that both 1 and 2 are true. The atheist says that both 1 and 2 are false. Notice that after their discussion their evidence includes not only the original arguments themselves and their own reactions to them, but also the fact that the other person – an epistemic peer – assesses the evidence differently (FELDMAN, 2006b, p. 211).

For the theist, the available evidence supports his belief and he is justified in believing that ‘God exists’. On the other hand, for the atheist the shared evidence does not support this proposition, for him the evidence supports an opposite proposition, namely, the belief that ‘God does not exist’. It is necessary to highlight, and Feldman calls attention to this point, that in this scenario the total evidence includes not only the original evidence to the question in dispute. There is also second order-evidence, information about the existence of a disagreement, that someone equally instructed assesses the evidence differently and has an opposite belief. For Feldman, to know that there is an epistemic peer in disagreement makes all the difference.

In the case of religious disagreement, it would not be reasonable for the agents to maintain their respective beliefs knowing that there is a dispute with an epistemic peer. Supposing that the uniqueness is correct, both beliefs cannot be justified at the same time. In other words, based on the same body of evidence, these opposite propositions or these different doxastic attitudes cannot be justified at the same time. Therefore, maintaining the disagreement after full disclosure of evidence would not be reasonable. In addition, they do not have reasons to affirm that one part makes a better evaluation of evidence because both are peers. Thus, the right alternative in this case is the suspension of judgment. Theist and atheist should abandon their beliefs and suspend the judgment about the disputed question (FELDMAN, 2006b, p. 213). The theist does not have any reason to think that his assessment of evidence is better than the assessment made by the atheist, he cannot simply say that the atheist’s belief is irrational. The same is valid in the opposite direction, the atheist cannot maintain his own belief saying that the theist is irrational. Moreover, the agents cannot prioritize his own position in detriment to the position of his opponent, because they are epistemic peers. Then, in this case, the only reasonable attitude for the agents is the suspension of judgment.

In summary, for Feldman, religious disagreement is like any other case of peer disagreement in full disclosure. Because the agents in disagreement are epistemic peers, they cannot prioritize one of the parts in such a dispute. Furthermore, in accordance with the uniqueness principle, both parts in this dispute cannot be justified at the same time. Then, in this case, the correct attitude to the agents, like in other cases, is the suspension of judgment about the question under dispute.

AGAINST THE UNIQUENESS THESIS IN RELIGIOUS DISAGREEMENT

From another perspective, in contemporary epistemology, some authors do not endorse the uniqueness principle, on the contrary, they affirm the idea of *Permissiveness* of evidence. In this section, I argue that religious disagreement is a good case of dispute between peers because the agents involved in this context are real epistemic agents, not idealized ones. Furthermore, in case of religious disagreement, a permissiveness principle of evidence seems more adequate than uniqueness. For many complex questions, like religious ones, the available evidence is underdetermined and does not support a particular belief more than its rival. Indeed, two or more competing beliefs can be justified by that same body of evidence. Hence, in cases where the evidence is underdetermined, we can adopt a permissiveness principle for the evidence. Thus, on the contrary of Feldman's argument, with a permissiveness principle in mind we can say that atheist and theist are both justified in the religious disagreement, both are reasonable in maintaining their respective beliefs.

Firstly, it is important to say that the scenario of religious disagreement proposed by Feldman is appropriate to discuss the problem of peer disagreements. The agents involved in this context are his own students, real epistemic agents. Although they are far away from perfect symmetry, we can consider them as epistemic peers because they are reliable to judge the question, since they are intelligent, thoughtful, reflective etc. and assess the available evidence carefully. In this case, the dispute between them is real and the disagreement indeed happens. Thus, religious disagreement is a good template for us to understand the disputes between peers, because it is a very common situation involving people we call real epistemic peers (PITTARD, 2019). The epistemology of disagreement should prioritize this sort of scenario, instead of highly-idealized ones that do not correspond with the reality. The most important cases of disagreements, those we are in fact interested in, are real epistemic disagreements not the idealized ones.

Nevertheless, in some situations we can contest the uniqueness principle. In epistemology, there is an intense discussion about the idea of permissiveness or uniqueness of evidence. These two theses are in direct conflict with each other. About this, we can quote Rosa:

Permissivism is roughly the view that different doxastic attitudes toward a given proposition – e. g. the attitudes of believing and doubting a proposition respectively – may be licensed by the same body of evidence. This view is in direct conflict with the Uniqueness Thesis, which says that for any body of evidence E and any proposition p there is at most one kind of doxastic attitude toward p that is licensed by E (ROSA, 2018).

In this debate, there are critics and supporters for each one of these two theses (ROSA, 2018). Thereby, many authors deny the uniqueness principle, that a body of evidence justifies only one proposition or only one doxastic attitude for a given proposition. Instead, they affirm the principle of permissiveness of evidence, which says

that a body of evidence can allow more than one proposition or different doxastic attitudes at the same time (ROSA, 2012, 2018).

In some cases, dealing with specific issues, the permissiveness principle for the evidence seems more adequate than the idea of uniqueness. When dealing with highly complex questions, such as scientific ones or religious topics by excellence, the evidence is sometimes underdetermined. That is, the body of available evidence does not direct the justification for a specific proposition or doxastic attitude, quite the opposite, the evidence can support (in general it supports) different propositions or different doxastic attitudes simultaneously. Distinct epistemic agents can start from the same body of evidence about a specific issue and come to very different conclusions, their treatment of the evidence can be rational, and thus, their beliefs can be justified, although they are in conflict or radically in opposition. The main point here is that, starting from the same underdetermined evidence, they can be both justified in their position regarding that question.

The underdetermination is the idea that the evidence in itself does not support a theory more than another equivalent rival theory (TURNBULL, 2017). This topic is very important and much discussed in the philosophy of sciences. Once we know what is determined by evidence, this would throw some light and could dissolve scientific disputes. However, sometimes the evidence does not direct the discussion nor indicate the choice for a specific theory. Our evaluation of evidence can make us choose a theory or another, but the evidence in itself does not direct anything (TURNBULL, 2017). On the contrary, what happens in general is that, because of underdetermination, more than one theory can be justified by the evidence at the same time (*Ibidem*). The point here is that the evidence in itself does not direct us to a specific choice, it has no inclination – nor indicates – a specific theory. Instead, the evidence supports different scientific theories simultaneously. In other words, the same evidence can support two or even more rival theories. Thus, even in respect to scientific questions the evidence can justify different theories at the same time.

Thus, at least in some situations or for specific questions, it is possible to uphold a permissiveness principle for evidence. And, by affirming permissiveness – instead of uniqueness – we have a very different perception of peer disagreements. If permissiveness is correct, in a peer epistemic disagreement both parts can be justified at the same time. Therefore, in this perspective Feldman's arguments about religious disagreement or even about disagreements in general would be mistaken. Indeed, for many cases of disagreements, the idea of permissiveness seems to be more adequate than the idea of uniqueness. The case of religious disagreement would be an example. In this case, the available evidence is underdetermined and does not justify one theory more than any other, it does not justify a theistic theory more than an atheistic one. This way, even in disagreement, epistemic peers could be both justified in their respective beliefs at the same time.

Consider the following example: John has a serious illness that makes he loses his sight gradually, the disease is advanced and he has already lost more than 90% of his sight. One certain day, beyond all expectations, John simply wakes up cured of his illness

and with his sight totally reestablished. Cases like this are relatively common, sometimes people that have serious illnesses are healed in a sudden way. This kind of fact can support different opinions about religious questions, this same evidence can justify distinct beliefs. For an atheist, for example, the healing of John can be seen as chance and good fortune or as an effect of medical treatment he had received, this is not a proof of God's existence. On the other hand, for a theist the sudden healing can be seen as an effect of divine activity, therefore, a proof of God's existence. Looking at the same evidence – to the fact of John's healing – the theist believes that 'God exists' and the atheist does not believe this proposition. The atheist believes in the opposite proposition, namely, that 'God does not exist'. The point I want to highlight here is that the evidence in itself is underdetermined. The fact that John was healed suddenly, frustrating all expectations and all we knew about the disease, does not support one theory more than the other. In this case, the evidence in itself does not support the theistic hypothesis more than atheistic hypothesis. Actually, this same fact – the same evidence – can justify both theories simultaneously.

Thus, regarding complex questions like religious ones, we can maintain the permissiveness instead of uniqueness because the evidence is underdetermined. In other words, a body of evidence about religious questions can justify more than one doxastic attitude – or more than one proposition – at the same time. If this analysis is correct, we can extract a quite different conclusion for the religious disagreement than that presented by Richard Feldman. For Feldman, in religious disagreement, like in all other cases of peer disagreement in full disclosure, the agents should abandon their beliefs and suspend judgment about the disputed question. Given his defense of the uniqueness thesis, both agents cannot be justified because the evidence does not support different doxastic attitudes at the same time. However, as we have seen here, in many situations the evidence is underdetermined. Even regarding scientific questions, sometimes the same evidence can support more than one theory, even rival ones. In religious questions the same happens, sometimes the evidence is also underdetermined and does not support one hypothesis more than the opposite hypothesis. Actually, the evidence in respect to religious questions can justify different beliefs at the same time. That is the reason why we can adopt a permissiveness principle in these contexts.

Someone like Feldman would say that giving up the uniqueness thesis ties us to relativism and incoherence, allowing opposite propositions and different doxastic attitudes being justified at the same time. However, from the agent's point of view there is no incoherence here because each agent in particular does not support both doxastic attitudes at the same time. Each one is only one part of the dispute and supports just one proposition or just one doxastic attitude, therefore, there is no incoherence from his subject perspective. Regarding relativism, sometimes this position seems to be correct. For many complex questions, and indeed religious questions are very complicated ones, we do not have a unique and definitive answer.

Therefore, adopting the permissiveness principle, we can say that atheists and theists are both rational in maintaining their respective beliefs. It is not required to suspend judgment

about the disputed question because the evidence in this context can support both parts in dispute. The available evidence in this case is underdetermined and can support more than one doxastic attitude or more than one proposition at the same time. Thus, in the religious disagreement, we can say that atheists and theists are both justified in maintaining their beliefs.

CONCLUSION

In the first place, we highlighted that an idealized scenario is not a good way to understand cases of peer disagreements. The epistemic symmetry exists only in an idealized world, in practice, perfect symmetry does not exist although some agents can be quite close in terms of intellectual skills and assessment of evidence. Besides, what we are interested in are real cases of disagreements not idealized ones, and the lessons extracted from an ideal world perhaps would not be sound to real cases. For that reason, for being a real case of disagreement, the religious dispute between atheist and theist is a good case for us to understand and to discuss the problem of disagreements. Secondly, we affirmed that the uniqueness thesis is not unanimous in contemporary epistemology, many authors instead defend a permissiveness principle for evidence. For some highly complex questions, there is the underdetermination of evidence, the idea that the evidence in itself does not support a specific theory over its equivalent rival. The problem of underdetermination affects all issues, from scientific questions through religious ones. If our analysis is correct, when the evidence about a religious topic is underdetermined, instead of uniqueness we can adopt a permissiveness principle for evidence, since that evidence can justify more than one proposition or doxastic attitude at the same time. Thus, adopting such a principle, in the case of religious disagreement, atheists and theists would be rational and both are justified in maintaining their respective beliefs.

REFERENCES

- BIRO, John. & LAMPERT, Fabio. Peer Disagreement and Evidence of Evidence. *Logos & Episteme*, v. 9, n. 4, p. 379-402, 2018. Available in: https://www.pdcnet.org/logos-episteme/content/logos-episteme_2018_0009_0004_0379_0402. Accessed on 17th February, 2022.
- CHRISTENSEN, David. Disagreement as Evidence: The Epistemology of Controversy. *Philosophy Compass*, v. 4, n. 5, p. 756-767, 2009. Available in: <https://philarchive.org/rec/CHRD-DAE-2> Accessed on 17 February, 2022.
- FELDMAN, Richard. Deep Disagreement, Rational Resolution and Critical Thinking. *Informal Logic*, v. 25, n. 1, p. 13-23, 2005. Available in: <https://philpapers.org/rec/FELDDR>. Accessed on 19th April, 2022.
- FELDMAN, Richard. Epistemological Puzzles about Disagreement. In: HETHERINGTON, S. (ed.) *Epistemology Futures*. Oxford: Oxford University Press, p. 216-236, 2006a.
- FELDMAN, Richard. Reasonable Religious Disagreement. In: ANTONY, L. (ed.). *Philosophers without Gods: Meditations on Atheism and Secular Life*. New York: Oxford University Press, p. 194-215, 2006b.
- FELDMAN, Richard. Evidentialism, Higher-Order evidence, and Disagreement. *Episteme*, v. 6, n. 3, p. 294-312, 2009. Available in: <https://www.cambridge.org/core/journals/episteme/article/abs/evidentialism-higherorder-evidence-and-disagreement/FEAB79DBDE02329F572D90BF-D011E8E1>. Accessed on 20th April, 2022.
- FRANCES, Brian & MATHESON, Jonathan. Disagreement. *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2019. Available in: <https://plato.stanford.edu/entries/disagreement/>. Accessed on 17th February, 2022.
- KELLY, Thomas. The Epistemic Significance of Disagreement. *Oxford Studies in Epistemology*, v. 1, p. 167-196, 2005. Available in: <https://philpapers.org/rec/KELTES>. Accessed on 20th February, 2022.
- KELLY, Thomas. Peer Disagreement and High Order Evidence. In: FELDMAN, R. & WARFIELD, T. (eds.). *Disagreement*. Oxford: Oxford University Press, p. 111-174, 2010.
- LOUGHEED, Kirk. *The Epistemic Benefits of Disagreement*. Cham: Switzerland, 2020.
- MATHESON, Jonathan. Disagreement and Epistemic peers. *Oxford Handbooks Online*, 2015a. DOI: 10.1093/oxfordhb/9780199935314.013.13.
- MATHESON, Jonathan. *The Epistemic Significance of Disagreement*. Hampshire: Palgrave, 2015b.
- PITTARD, John. *Disagreement, Deference, and Religious Commitment*. New York: Oxford University Press, 2019.

ROSA, Luis. Justification and Uniqueness Thesis. *Logos & Episteme*, v. 3, n. 4, p. 571-577, 2012.
Available in: <https://philarchive.org/rec/ROSJAT>. Accessed on 20th April, 2022.

ROSA, Luis. Uniqueness and Permissiveness in Epistemology. Oxford bibliographies, 2018.
Available in: <https://www.oxfordbibliographies.com/display/document/obo-9780195396577/obo-9780195396577-0378.xml>. Accessed on 17th February, 2022.

TURNBULL, Margaret G. Underdetermination in Science: what is and why we should care. *Philosophical Compass*, v. 13, n. 2, 2017. Available in: <https://doi.org/10.1111/phc3.12475>. Accessed on 20th April, 2022.

Juliomar Marques Silva. Graduated (2013), Master (2015), and Doctor (2022) in philosophy by Federal University of Bahia (UFBA). Currently, I am working as a postdoc researcher in the project Agency, Directionality & function funded by the John Templeton Foundation. In general, I have interest in epistemological questions, specifically skepticism, problem of disagreement, and the virtue/vice epistemology.

Juliomar Marques Silva. Federal University of Bahia – Brazil.
E-mail: juliomarmarques@hotmail.com
ORCID: 0000-0003-4966-5962
Link Lattes: <http://lattes.cnpq.br/1696878080795592>

ACKNOWLEDGMENTS:

This research was made possible through the support of a grant from the John Templeton Foundation (project LATAM – Bridges in Epistemology of Religion). The opinions expressed in this paper are those of the author and do not necessarily reflect the views of the John Templeton Foundation.

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e52446>
This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

BASILARIDADE DA CRENÇA TEÍSTA E ÔNUS DA PROVA¹

THE BASICILITY OF THE THEISTIC BELIEF AND THE BURDEN OF PROOF

Bruno Lomas

Resumo: Neste artigo defende-se que a basilaridade apropriada da crença teísta resulta na inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. A atribuição do ônus da prova ao crente calca-se no pressuposto evidencialista de que a crença em Deus não é básica, o qual é possibilitado pela atual hegemonia do naturalismo no âmbito acadêmico. Negando-se esse pressuposto, nega-se aquela atribuição. Além de se explicitar o papel determinante da hegemonia de crenças na atribuição do ônus da prova, também é defendida a necessidade da teologia natural em seu aspecto defensivo, e tenta-se mostrar que essa necessidade já era admitida entre os teólogos naturais mais eminentes da Idade Média. Por outro lado, a necessidade de argumentação propositiva, defendida por meio da objeção da Grande Abóbora, equivale à aceitação da objeção evidencialista e, portanto, à negação da epistemologia reformada de Alvin Plantinga. Mostrando-se que a hegemonia do naturalismo não significa necessariamente que existam bons argumentos a seu favor, e lançando mão da basilaridade da crença teísta defendida na epistemologia reformada, conclui-se que é possível inverter o ônus da prova no contexto específico em que o crente é acusado de irracionalidade caso não apresente argumentos que justifiquem sua posição.

Palavras-chave: crença teísta, ônus da prova, basilaridade apropriada, Alvin Plantinga, teologia natural.

Abstract: In this article I argue that the proper basicity of the theistic belief results in the shifting of the burden of proof in the debate about the existence of God. The attribution of the burden of proof to the believer is based on the evidentialist assumption that belief in God is not basic, which is made possible by the current hegemony of naturalism in the academic sphere. Denying this assumption is denying that attribution. In addition to making explicit the determining role of the hegemony of beliefs in the attribution of the burden of proof, I also defend the need for natural theology in its defensive aspect, and I attempt to show that this need was already admitted among the most eminent natural theologians. On the other hand, the need for propositional argumentation, defended through the Great Pumpkin objection, amounts to acceptance of the evidentialist objection and, therefore, to the denial of Alvin Plantinga's Reformed epistemology. Showing that the hegemony of naturalism does not necessarily mean that there are good arguments in its favor and making use of the basicity of the theistic belief defended in the Reformed epistemology, I conclude that it is possible to shift the burden of proof in the specific context in which the believer is accused of irrationality if he does not present arguments that justify his position.

Keywords: theistic belief, burden of proof, proper basicity, Alvin Plantinga, natural theology.

¹ Este artigo é parte do resultado de um projeto financiado pela Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) em parceria com a Fundação John Templeton. Registra-se o devido agradecimento.

INTRODUÇÃO

Este artigo avalia as consequências da tese da basilaridade da crença em Deus para a questão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. A hegemonia da qual determinada tese goza em um círculo causa a impressão de que qualquer um que a conteste sempre tenha a obrigação de refutá-la, e essa obrigação constituiria o ônus da prova. A hegemonia de teses seria um elemento sociológico que atuaria implicitamente em debates filosóficos. Isso pode ser constatado ao se observar como os papéis se inverteram ao longo da história do debate; se hoje soa natural afirmar que o crente tem o ônus da prova, na Idade Média era o contrário que soava natural, e o ateu não raro era classificado como insensato justamente por colocar em questão uma tese que para as mentes respeitadas da época parecia claro.

Numa incursão rápida pelo debate na Idade Média, constatar-se-á a importância e necessidade da teologia natural no pensamento de então, e será feita uma breve explanação sobre o seu papel, com vistas a esclarecer as fronteiras, muitas vezes confusas, entre a argumentação teológica e a argumentação filosófica. Essa breve incursão pretende evidenciar também como a hegemonia da crença teísta atuava no meio intelectual e como era concebida a relação entre fé e razão. A fé, entendida como confiança depositada na autoridade das Escrituras e da doutrina da Igreja, a despeito da ausência ou insuficiência de evidências em seu favor, era vista como pré-requisito para uma atuação bem-sucedida da razão em assuntos divinos. A razão, por sua vez, era tomada no sentido clássico grego de capacidade de formar conceitos, pensar, deliberar, refletir; e seus limites eram cuidadosamente marcados na investigação de assuntos divinos, o que permitia à fé despontar como caminho mais elevado por levar a regiões inacessíveis por outros meios. Guiados pelo lema “Crer para compreender”, os filósofos medievais consideravam a fé como ponto de partida para a investigação das coisas divinas, suporte para a razão na tarefa de produzir provas e, ao mesmo tempo, isenta da necessidade dessas provas.

O tópico da fé também é abordado pelo filósofo contemporâneo Alvin Plantinga, em um sentido mais forte, o de João Calvino, que julgava ser a fé uma espécie de conhecimento de Deus, não só de sua existência, mas também de algumas características suas (Plantinga 2018: 260ss). A tese da basilaridade da crença em Deus é o núcleo da teoria epistemológica desenvolvida por Plantinga, conhecida como “epistemologia reformada”. Segundo ele, é possível que a crença teísta seja formada no ser humano por uma faculdade projetada especificamente para isso, que, se estiver funcionando apropriadamente em um ambiente favorável, produzirá crenças básicas e garantidas sobre Deus. Por outro lado, há críticos do teísmo que alegam que o crente será irracional a menos que apresente argumentos que fundamentem sua crença. Tal alegação constitui fundamentalmente a chamada *objeção evidencialista à crença teísta*. E a demanda estipulada por ela consiste na atribuição do ônus da prova ao crente.

Mas o crente realmente deveria assumir o ônus da prova no caso de sua crença ser apropriadamente básica? Neste artigo, será defendida a tese de que, anulando a objeção

evidencialista à crença teísta, anula-se também a atribuição ao crente do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus, pelo menos na abordagem formulada por Antony Flew. E é justamente a basilaridade apropriada da crença teísta que tem o potencial de anular a objeção evidencialista. Mais do que isso, ela possibilita também a inversão do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. A atribuição do ônus da prova ao crente calca-se no pressuposto evidencialista de que a crença em Deus não é básica. Negando-se esse pressuposto, nega-se aquela atribuição.

A discussão feita neste artigo transporta as abordagens sobre o tema da existência de Deus dos autores medievais e de Plantinga para o campo da teoria da argumentação. Ao desvelar a associação existente entre a negação da objeção evidencialista e a noção de ônus da prova, visualiza-se com mais facilidade a influência da hegemonia de crenças na atribuição desse ônus e abre-se espaço para a discussão sobre a legitimidade tanto da hegemonia da crença em questão quanto da atribuição do ônus da prova. E a resposta à objeção da Grande Abóbora reforça que a epistemologia reformada está intrinsecamente ligada à negação da objeção evidencialista. Trata-se de ampliar o leque de abordagens à teoria de Plantinga para enxergar melhor seus limites, entender seus efeitos no campo argumentativo e saber o que cabe exigir dela e o que não cabe.

ENTRE A FÉ E A TEOLOGIA NATURAL: A ARGUMENTAÇÃO MEDIEVAL SOBRE DEUS

A negação da necessidade da teologia natural é um dos pontos mais visados da epistemologia reformada. Plantinga (1983: 63ss) defendeu que a basilaridade apropriada da crença teísta tem o potencial de tornar desnecessária para o crente a argumentação com vistas a fundamentar sua posição, embora se possa verificar certos benefícios que essa argumentação pode gerar, como o fortalecimento da garantia da crença em Deus para os que são mais fracos na fé e a possibilidade de gerar para o descrente a ocasião de reconsiderar sua posição. Nesta seção, será investigado o sentido em que se pode considerar a teologia natural realmente desnecessária, além de se apontar para a continuidade existente entre essa tese de Plantinga e o pensamento de eminentes autores medievais sobre o assunto. Como consequência, será destacado o papel preponderante da fé na formação da crença teísta. Também será visto como a hegemonia do teísmo colocava a questão do ônus da prova em perspectiva inversa à que existe hoje.

A teologia natural, entendida como tentativa de defender a existência de Deus por meio da produção de argumentos, não necessariamente deve ser vista como resultado da aceitação da objeção evidencialista. Pois esta prescreve que a não apresentação de argumentos em favor da existência de Deus torna a crença teísta irracional ou ilegítima, e o fato de alguns teólogos e filósofos terem se dedicado à elaboração de tais argumentos não significa que tenham concordado com a tese de que a ausência de argumentos torna a crença teísta irracional. Na verdade, os grandes expoentes desse ramo na Idade Média, tais como

Agostinho, Anselmo e Tomás de Aquino, reconheciam nos argumentos da teologia natural apenas outra via para se chegar àquilo que já era acessível a todos por meio da fé.

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

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

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

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

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

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

Nessa mesma passagem, dá-se a entender que o ateu deveria ser introduzido na fé ao refletir sobre a confiabilidade dos testemunhos dos que teriam vivido com Cristo. Não tendo razões para duvidar dos testemunhos, seria levado à crença em Deus, pois apenas a existência de Deus explicaria os fatos extraordinários relatados sobre Cristo. Este seria o primeiro passo no caminho do conhecimento de Deus: a fé na autoridade da Escritura. Mas, apesar de Agostinho enfatizar a importância da fé prévia para se chegar ao conhecimento de Deus, o que transparece, ao acompanhar sua cadeia de raciocínios, é que seu argumento a favor da existência de Deus prescinde de pressupostos cristãos. Por outro lado, se é verdade que ele concede à razão e às provas produzidas por ela uma importância quase equivalente à da fé, daí não se segue que o desconhecimento de tais provas por parte do crente, ou a própria ausência delas, torne-o merecedor da pecha de irracional. O cultivo da razão direcionada às coisas divinas, no sentido de Agostinho, é mais bem entendido como um paradigma a ser buscado pelo crente, não uma condição necessária para sua justificação religiosa ou epistêmica.

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

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

Mais uma vez, está ausente a ideia de que são as provas que dão justificação epistêmica à crença teísta. Pelo contrário, é dito que o sucesso dos argumentos (a compreensão de Deus, que inclui sua existência) depende da fé prévia naquilo que virá a ser a conclusão do argumento.

Crer para compreender. Um pensamento como esse pode soar paradoxal a ouvidos contemporâneos, mas isso se dá apenas porque o pano de fundo intelectual sofreu mu-

danças significativas de lá para cá: a hegemonia epistêmica da qual a crença teísta gozava permitia a seus adeptos “ditar as regras” do debate e fazer valer como pressupostos os elementos exclusivos à sua própria posição, como, por exemplo, a fé na revelação. Movimento similar se verifica na atualidade, em que adeptos da cosmovisão naturalista, nova detentora da hegemonia no âmbito acadêmico,² procedem na argumentação acerca do sobrenatural impregnados de pressupostos naturalistas que já de partida definem o resultado da “investigação”. Uma diferença notável entre os dois tipos de postura é que os teólogos do passado reconheciam em grande medida o caráter parcial dos referidos pressupostos, uma vez que acusavam os descrentes de não conseguirem alcançar a verdade por causa de suas limitações e impurezas, o que mostra que eles admitiam que os pressupostos de fato estavam apenas no lado cristão, o lado tido por eles como certo; ao passo que os naturalistas de hoje muitas vezes tentam revestir seus pressupostos com o verniz da neutralidade, muito mais propenso a despertar credibilidade atualmente.

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

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

O movimento de Tomás seria de transição de uma argumentação teológica para uma argumentação filosófica. Autores contemporâneos como Chaïm Perelman e Lucie Olbrechts-Tyteca (1958: §7) classificam a argumentação filosófica como aquela que se dirige ao auditório universal, que encarna a razão, à qual, nos termos de Tomás, “todos são obrigados a dar o assentimento”. Porém, apesar do nome, o auditório universal não necessariamente comporta todas as pessoas, mas teria como marca distintiva um elemento qualitativo, e não quantitativo, a saber: a capacidade de acompanhar os argumentos e aderir a eles caso se mostrem corretos. Sendo assim, o auditório universal seria definido pelo próprio filósofo, conforme sua avaliação de quem seriam aqueles que melhor poderiam receber seus argumentos, podendo sim ser entendido como toda a humanidade, mas também

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

como o próprio autor dos argumentos (vide as meditações de Descartes), a academia, os cientistas, os mais inteligentes, os iluminados, os santos...

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

Estabelecer, como fazem Agostinho e Anselmo, que é preciso crer previamente para poder compreender (argumentativamente), é como solicitar ao interlocutor que ele passe a integrar certo auditório particular, o dos cristãos, por exemplo, para que possa acompanhar certa cadeia de raciocínios, o que faria disso uma argumentação teológica. Contudo, os argumentos a favor da existência de Deus elaborados por Agostinho e Anselmo, e também os de Tomás, claramente pretendem prescindir dos pressupostos restritos à comunidade cristã, e de fato prescindem, podendo ser enquadrados dentro de uma argumentação filosófica. Sendo assim, esse movimento em direção a uma argumentação filosófica pode ser identificado nos três autores. Talvez, o lema “crer para compreender” remetesse a uma compreensão mais profunda de Deus e demais crenças cristãs, e deixasse espaço para a possibilidade de compreender sem crer ao menos que Deus existe; ou talvez ele servisse de alerta contínuo a todos que se aventurassem nas investigações sobre Deus de que não se deveria condicionar a crença em Deus à força dos argumentos que um ser humano é capaz de produzir, devendo-se, antes, aderir pela fé, uma vez que é o próprio Cristo quem elogia os que creem sem ver.

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

Assim, retornando a Tomás, recorrer à razão natural é, para ele, apenas o recurso mais garantido de alcançar todas as pessoas. Os argumentos da teologia natural seriam necessários para convencer os não-cristãos, incluindo os descrentes, que Tomás sequer cita como exemplo dos que não aceitam a autoridade da Escritura; nada é dito sobre um possível papel justificador que esses argumentos poderiam ter para o crente. Pelo contrário, ele

afirma logo no parágrafo seguinte que mostrará “como a verdade demonstrada concorda com a fé da religião cristã”.

Para ser mais preciso quanto à posição de Tomás, deve-se apontar que, para ele, algumas verdades divinas são acessíveis à razão e outras podem ser “alcançadas” apenas por meio da fé, e que aquelas acessíveis à razão também podem ser alcançadas, ainda que não compreendidas, pela fé. Ele enumera três razões para justificar a necessidade de as verdades acessíveis à razão também serem acessíveis pela fé, a saber: 1) apenas poucas pessoas têm o tempo e a dedicação requeridas para realizar o estudo necessário para chegar a compreender as coisas divinas; 2) e mesmo esses poucos só depois de muito tempo obtém sucesso nesse intento, dada a profundidade do assunto e as dificuldades inerentes à natureza humana, como as que se apresentam durante a juventude, fase em que as pessoas em geral são agitadas e avessas à concentração própria da sabedoria; 3) por fim, por mais obstinado e cuidadoso que alguém seja no uso da razão, não se pode eliminar por completo os erros que as limitações do entendimento frequentemente produzem, de modo que, confiando-se só na razão, muitos permaneceriam com dúvidas (*Suma contra os gentios* I, 4: 42-49).

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

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

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

Quem, pois, dentre os homens conhece o que é do homem, senão o espírito que nele está? Da mesma forma, o que está em Deus, ninguém

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

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

Outra consonância importante observada entre os autores citados é o papel fundamental da fé para a formação das crenças sobre Deus e demais crenças cristãs. Ainda mais fundamental para Plantinga, pois, enquanto aqueles condicionam à fé a *compreensão* das coisas divinas, ele questiona mesmo a possibilidade de *acreditar* em tais coisas sem o suporte da fé.

Por fim, a hegemonia de crenças evidencia seu papel importante na atribuição do ônus da prova. A hegemonia da crença teísta na Idade Média era tão grande que não só soava natural atribuir o ônus da prova ao ateu, mas também se chegava a atribuir-lhe insensatez.

INVERSÃO DO ÔNUS DA PROVA

Nesta seção, será visto de que modo a epistemologia reformada pode resultar na inversão do ônus da prova, que geralmente é posto sobre o crente. Para tanto, será trazido à luz o pressuposto evidencialista que subjaz à demanda de provas que justifiquem o crente, pressuposto esse que desconsidera a possibilidade real da existência de Deus., e que pode ser desbancado pela basilaridade apropriada da crença teísta.

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

existir, é provável que a crença nele tenha garantia.

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

É por isso que, ao mesmo tempo em que se usa determinado pressuposto em uma argumentação filosófica, pode-se desenvolver outra argumentação paralela tendo como objeto de disputa o mesmo pressuposto. Essa claramente era a situação dos autores medievais citados. Na medida em que podiam estipular a aceitação da tese da existência de Deus pelo auditório universal, desenvolveram argumentações filosóficas sobre variados temas relevantes, em áreas como metafísica, ética e epistemologia, nas quais Deus tem papel de destaque entre os pressupostos. Simultaneamente, argumentavam contra os adversários, principalmente os adeptos das religiões não-cristãs e cristãos não-católicos, e, secundariamente, os descrentes. Faziam-no lançando mão das duas estratégias mencionadas acima: desqualificavam os recalcitrantes, o que se denota já pela maneira como os chamavam (infieis, hereges e insensatos, respectivamente), mas também atacavam as contestações e, quando necessário, procediam a argumentações filosóficas.³

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

Essa impressão é falsa porque a larga aceitação de uma tese em determinado círculo, por maior que este seja, não é condição suficiente para garantir que ela é bem fundamenta-

³ Está sendo levado em conta apenas o âmbito argumentativo da história das relações dos cristãos com os não-cristãos. Como é sabido, à parte as guerras que eram travadas contra “infieis” e “hereges”, a perseguição e extermínio daqueles que não se convenciavam por nenhuma argumentação chegou a ser implementada como prática institucional da Igreja, lamentavelmente.

da (apesar de poder servir como indício dessa fundamentação, afinal, é mais difícil muitos se enganarem acerca de uma mesma questão do que um só ou poucos se enganarem). Diversos fatores que não fundamentos razoáveis podem levar determinada tese a ser hegemônica: a conveniência pessoal ou social, a facilidade ou simplicidade da tese, a autoridade ou força da tradição, talvez a própria inércia se converta em fator de manutenção do *status quo*, pois pode parecer a muitos menos problemático continuar acreditando no que todos ao redor acreditam.

Uma argumentação filosófica busca se desvencilhar dos fatores irrelevantes para determinar a verdade do assunto e estabelecer as razões que legitimam a crença na tese em tela, ou, se for o caso, estabelecer que a tese é do tipo que não precisa de razões para legitimar a crença nela ou, pelo menos, não de razões na forma de argumentos. O contestador de uma tese hegemônica pode, ao invés de assumir o ônus da prova para tentar derrubá-la, questionar o estatuto privilegiado de que ela goza, mostrando, caso seja necessário, que ela é do tipo de crença que precisa de razões que a fundamentem, e que tais razões jamais foram apresentadas de modo satisfatório. Como foi indicado acima, tal movimento pode se enquadrar no que se costuma chamar de *inversão do ônus da prova*.

Para entender o que se quer dizer com isso, requer-se uma especificação importante: as noções de ônus da prova e de inversão do ônus da prova são próprias do âmbito jurídico. Em um processo penal, “ônus da prova” teria pelo menos dois sentidos: ônus da persuasão, que cabe a uma das partes do começo ao fim do debate e sobre o qual não se aplica inversão, e ônus da apresentação de evidências, que ao longo do debate inverte-se inúmeras vezes, na medida em que as partes vão sendo bem-sucedidas em rebater os argumentos da parte adversária. Em uma argumentação filosófica, geralmente “ônus da prova” faz referência ao ônus da persuasão, mas, dada a maior flexibilidade existente fora do âmbito jurídico, é comum a tentativa de aplicar a inversão a esse ônus, o que ocorre quando o contestador defende que a atribuição do ônus da prova a ele é indevida, bem como a presunção de que a posição hegemônica ou oficial está bem fundamentada, e que, portanto, é necessário que esta assuma o ônus da prova e justifique-se.⁴

Nesse sentido, o movimento argumentativo realizado por Plantinga com a epistemologia reformada pode ser visto como uma tentativa de inversão do ônus da prova. Críticas como a que Antony Flew apresenta em seu artigo “The Presumption of Atheism” (1972) atacam a crença em Deus não dizendo que ela é falsa, mas questionando de algum modo o direito do crente de continuar sustentando-a, como Flew acredita, sem fundamentos. Em “Reason and Belief in God” (1983), Plantinga estabeleceu a diferença entre esses dois tipos de objeção à crença em Deus. As objeções que atacam diretamente a tese da existência de Deus Plantinga chama de objeções *de facto*, e aquelas que, supostamente sem entrar no mérito de sua existência, questionam o direito do crente de acreditar em Deus são denominadas objeções *de jure*.

4 Para uma investigação do conceito de ônus da prova e sua relação com o debate sobre a existência de Deus, conferir o outro artigo que compõe o projeto: “O ônus da prova e o debate sobre a existência de Deus”, ainda não publicado.

A discussão sobre a crença em Deus, portanto, constitui-se de argumentos *de facto* e de argumentos *de jure*. Os argumentos *de facto* produzem o debate sobre a existência de Deus, enquadrando-se primordialmente dentro do campo da metafísica. Os argumentos *de jure* tratam do estatuto epistêmico da crença em Deus e se enquadram dentro da epistemologia da religião. A abordagem de Flew sobre a questão do ônus da prova prescreve regras procedimentais para a argumentação *de facto*, mas é claramente um exemplo de argumentação *de jure*, pois estabelece que o não cumprimento das supostas regras aventadas por ele retira do crente o direito de continuar acreditando em Deus.

A EPISTEMOLOGIA REFORMADA E A OBJEÇÃO DA GRANDE ABÓBORA

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

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

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

Deus, e que mesmo os que acreditam não chegam ao conhecimento seguro dele, conclui-se que algum ou alguns dos critérios não estão sendo satisfeitos. Valendo-se da tradição cristã, Plantinga (2018: 200-2) afirma que, devido ao pecado, o sentido da divindade que não funciona apropriadamente. Em consequência, o ambiente acaba se contaminando, no sentido de as comunidades nas quais as pessoas se formam se tornarem povoadas de visões distorcidas da realidade, o que torna ainda mais difícil chegar ao conhecimento de Deus. Porém, na medida em que o ser humano é desvencilhado do pecado e seu sentido da divindade é desobstruído, ele é conduzido progressivamente na direção desse conhecimento.

Se o modelo A/C pretende justificar a posição teísta, ainda não seria o bastante para justificar a posição cristã, que, além do teísmo, engloba outras crenças de conteúdo sobrenatural. Para essa segunda tarefa, Plantinga (2018: 255ss) desenvolve o modelo A/C estendido, que acrescenta ao modelo A/C os seguintes elementos: para as demais crenças cristãs, o plano de *design* é o plano de salvação elaborado por Deus e revelado nas Escrituras; o modo apropriado de formação dessas crenças é pela instigação interna do Espírito Santo em certas circunstâncias favoráveis a essa instigação, circunstâncias relacionadas ao contato do crente com o plano de salvação, como a leitura da Bíblia ou a escuta da explanação de alguém sobre o plano, por exemplo. Assim, a crença em coisas como a ressurreição de Cristo ou mesmo na própria existência de um plano de salvação surgiria no ser humano, não por meio de uma faculdade, mas pela atuação sobrenatural de Deus.

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

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

Plantinga não afirma que a crença em Deus tem garantia, afirma apenas que ela pode ter, principalmente se Deus existir. Ele também não afirma que Deus existe, sua posição é de que a questão da existência de Deus ainda não foi decidida, e ele acredita que provavelmente não será. Para muitos críticos do teísmo, esse estado de indeterminação da questão deveria levar o crente à suspensão do juízo quanto a esse tema, ou seja, ao agnosticismo ou ao ateísmo negativo de Flew. Mas isso só seria o caso se a via argumentativa fosse o único meio para se chegar à crença em Deus. Por isso, se a crença em Deus for realmente formada

direta e naturalmente por uma faculdade cognitiva projetada especialmente para isso, então a indeterminação da questão no campo argumentativo não representará barreira para o crente.

Uma crítica recorrente à epistemologia reformada aponta para o seu minimalismo. Tal crítica pode ser sintetizada assim, na formulação de Richard Swinburne (2001: 207, tradução própria): “A questão que preocupa os ateus, e muitos teístas, não é, sugiro eu, a questão de Plantinga sobre se a crença cristã é garantida no sentido dele, mas a minha questão sobre se ela é racional no sentido acima – se ela é provavelmente verdadeira, dada a nossa evidência”. Em outras palavras, Swinburne acredita que faz pouca diferença defender que a crença teísta terá garantia se Deus existir, sem ao mesmo tempo argumentar para mostrar que ele existe, e que, portanto, argumentar sobre a existência de Deus (contra ou a favor) é o que realmente importa em última instância.

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

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

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

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

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

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

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

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

[...] o epistemólogo reformado pode sustentar apropriadamente que a crença na Grande Abóbora não é apropriadamente básica, embora ele sustente que a crença em Deus é apropriadamente básica e mesmo que ele não disponha de critérios completos de basilaridade apropriada. É claro que ele está comprometido com a suposição de que há uma *diferença* relevante entre a crença em Deus e a crença na Grande Abóbora se ele sustenta que a primeira é apropriadamente básica, mas a última, não. Mas isso não deve ser motivo de grande embaraço; há várias candidatas. [...] Assim, por exemplo, o epistemólogo reformado pode concordar com Calvino em sustentar que Deus implantou em nós uma tendência natural de ver a mão dele no mundo ao nosso redor; o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora, não havendo nem Grande Abóbora, nem tendência natural para aceitar crenças sobre a Grande Abóbora. (Plantinga 1983: 78, tradução própria, itálico do original)

Com a menção da tese de Calvino sobre a tendência natural de ver a mão de Deus no mundo, Plantinga de certo modo antecipa que é possível construir um modelo epistemológico em que a basilaridade da crença em Deus ocorre de maneira apropriada e que tal construção não seria arbitrária, pois “o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora”. Pode-se detectar o mesmo direcionamento nas respostas às novas versões dessa objeção apresentadas em *Crença Cristã Avaliada* (2018: 350-9). Aí, as respostas de Plantinga concen-

tram-se, de modo geral, em sutilezas da linguagem, nos termos usados e suas definições, e visam a mostrar que a aceitação da crença teísta como apropriadamente básica não obriga o crente a aceitar qualquer outro tipo de crenças, inclusive as absurdas e bizarras, como apropriadamente básicas.

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

Mas, como foi dito, Plantinga não se dispõe a responder esse tipo de objeção que chama a atenção para a ineficácia de seus modelos em garantir as crenças cristãs para o descrente ou para um observador neutro. E a razão para isso é simples: ele nunca pretendeu que seus modelos fossem considerados eficazes por todos. Ao adotar pressupostos cristãos para desenvolver sua teoria epistemológica, pressupostos que não são intelectualmente aceitáveis para os não cristãos, não é de se estranhar, e é até de se esperar que as crenças cristãs defendidas como apropriadamente básicas com base naqueles pressupostos permaneçam intelectualmente inaceitáveis para os não cristãos. Por isso, é inadequado classificar esses argumentos da Grande Abóbora, na versão de Faria e similares, como “objeções” aos modelos de Plantinga ou à epistemologia reformada. Não se trata de uma objeção se se acusa o autor de não realizar algo que ele jamais se propôs realizar.

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

intelectualmente aceitável para um observador neutro e, por isso, o teísta *precisa* argumentar para defender sua tese publicamente equivale a dizer que a racionalidade privada não é o bastante e o que realmente importa é a racionalidade pública. É com esta última afirmação que Plantinga discorda já de partida ao rejeitar a objeção evidencialista e defender a basilaridade apropriada da crença teísta.

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

Para qualquer desses conjuntos de crenças [análogas às crenças cristãs], não poderíamos encontrar um modelo sob o qual as crenças em questão tenham aval e tal que, dada a veracidade dessas crenças, não haja objeção filosófica à verdade do modelo? Bem, provavelmente algo desse tipo é verdadeiro no que se relaciona a outras religiões teístas: o judaísmo, o islamismo, algumas formas de hinduísmo, algumas formas de budismo, algumas formas de religião dos índios americanos. Talvez essas religiões sejam como o cristianismo no sentido de não estarem sujeitas a objeções *de jure* que sejam independentes de objeções *de facto*. No entanto, isso não é verdade no que respeita a *qualquer* conjunto de crenças. Não é verdadeiro, por exemplo, no caso do vodu, ou no caso da crença de que a Terra é plana, ou no do ceticismo humeano, ou no do naturalismo filosófico. (Plantinga 2018: 358, *itálico do original*)

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

Uma resposta direta a Faria pode ser elaborada a partir da conjunção entre as duas respostas de Plantinga à objeção da Grande Abóbora citadas acima, a de 1983 e a de 2000. Como foi dito anteriormente, trata-se de defender que os modelos de Plantinga não são arbitrários, ou, pelo menos, que não foram inventados sem critério algum, a partir das crenças pessoais ou devaneios de seu autor. Os elementos constituintes de seus modelos emergiram de um diálogo minucioso com as tradições religiosas e filosóficas envolvidas. A existência de um *sensus divinitatis* não é consenso entre os cristãos, mas é condizente com a tradição cristã; passagens da Bíblia podem ser evocadas em seu favor, e Calvino, ao defender sua existência, apresentou como indício o fato de a crença em algum tipo de Deus ou de deuses ser encontrada em praticamente todos os povos do mundo e em todos os tipos de pessoas (*Institutas* I. III. 1: 53). A existência de um projeto direcionado para a verdade

também é compatível com a tradição cristã. As noções de função própria, de ambiente favorável e de eficácia do projeto são largamente discutidas nos dois primeiros volumes da trilogia *Warrant*⁵, nos quais Plantinga defende sua teoria frente ao debate contemporâneo em epistemologia (Lomas 2018: 54ss).

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

- (a) esse modelo é possível, tanto lógica quanto epistemicamente; (b) dada a veracidade da crença cristã, não há objeções filosóficas a que esse modelo seja não apenas possível mas também verdadeiro; (c) se a crença cristã for realmente verdadeira, é mesmo muito provável que ela tenha aval, e o tenha de uma maneira semelhante à proposta no modelo A/C estendido. (Plantinga 2018: 357)

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

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

O funcionamento apropriado das faculdades cognitivas do sujeito requer a coerência do seu conjunto de crenças. Se a crença na Grande Abóbora brota na consciência do sujeito e ele não dispõe de nenhum argumento que a fundamente, ele pode, à primeira vista, tomá-la como básica; mas a estranheza da situação demanda um exame minucioso do seu

5 *Warrant: The current debate e Warrant and Proper Function*, ambos de 1993.

conjunto de crenças com o fim de verificar se a crença recém-descoberta não entra em contradição com alguma outra crença básica importante e indispensável. Essa demanda constitui o item coerentista da epistemologia reformada (Plantinga 1993: 40ss). A aceitação da crença na Grande Abóbora, com as características do Deus cristão mencionadas acima, constituiria uma atitude irresponsável epistemicamente, e o indivíduo que insistisse na manutenção dessa crença estaria mais próximo da insensatez do que do funcionamento apropriado de suas faculdades.

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

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

Vale destacar que a impossibilidade do modelo da Grande Abóbora na versão de Faria não está sendo defendida a partir da negação da existência da Grande Abóbora. Ou seja, o argumento apresentado aqui é uma objeção *de jure* ao modelo que não pressupõe a negação *de facto* da crença na Grande Abóbora. O que se nega é a aceitação dessa crença como apropriadamente básica. Defende-se que, por mais que tal crença possa surgir pela via básica no sujeito, essa basilaridade não seria apropriada, pois sua manutenção seria in-

dício de disfunção em seu aparato cognitivo. Disso fica evidente que o modelo da Grande Abóbora não pode ser equiparado ao modelo A/C.

INVERTENDO O ÔNUS DA PROVA

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

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

Por outro lado, não sendo resultado de argumentos, como pode o contestador exigir do crente evidências que justifiquem sua posição? Ao fazer tal exigência, ele claramente rejeita a ideia de que essas crenças sejam formadas de modo direto. Esse é o seu pressuposto particular. Enquanto Plantinga precisa tomar o cuidado de não apresentar a existência de Deus como pressuposto, os naturalistas não têm nenhum escrúpulo em incluir a inexistência de Deus e de coisas sobrenaturais em geral como pontos de partida da sua argumentação, muitas vezes sequer percebendo que o fazem, tamanha é a aparente naturalidade da ideia de que só aquilo que a ciência pode mostrar e explicar é o que existe de fato.

É assim que se expressa a hegemonia atual do naturalismo no meio acadêmico ou intelectual, a mesma que permite a contestadores como Flew atribuírem ao crente o ônus da prova. Naturalmente, Flew não aceita a vinculação de sua tese a um pressuposto ateu e se esforça para defender que ela é neutra e, por isso, imparcial. Para isso, estabelece a dis-

tinção entre ateísmo negativo e ateísmo positivo: o primeiro seria apenas a não adesão ao teísmo, é o segundo que afirma a inexistência de Deus. O ateísmo que deveria ser o ponto de partida do debate sobre a existência de Deus seria, na visão de Flew, o negativo. Assim, nenhum dos debatedores estaria se comprometendo com pressupostos que prejudicariam o andamento do debate.

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

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

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

Sendo assim, a posição do crente no debate sobre a existência de Deus torna-se *defensiva*. A teologia natural permanece desnecessária para fundamentar a crença em Deus, uma vez

que esses fundamentos não seriam argumentativos. Por outro lado, ela passa a ser necessária para rebater os desafios levantados contra o teísmo, os argumentos contra a existência de Deus. Trata-se de uma *necessidade* porque o crente não poderia simplesmente ignorar tais argumentos, pois um ataque bem-sucedido contra a tese da existência de Deus invalidaria os modelos A/C e anularia a garantia das crenças cristãs como apropriadamente básicas.

Assim, a afirmação de Plantinga de que a teologia natural pode ser útil, mas não é necessária só é parcialmente verdadeira. A menos que se possa mostrar que não é possível estabelecer por argumentação pelo menos que provavelmente Deus não existe, não há como retirar os argumentos ateístas do horizonte intelectual da comunidade cristã.

CONCLUSÃO

A conclusão deste artigo é de que os modelos epistemológicos de Plantinga são incompatíveis com a atribuição ao crente do ônus da prova no debate sobre a existência de Deus. Por outro lado, tais modelos não seriam capazes de tornar a teologia natural desnecessária, uma vez que a validade dos modelos depende da existência de Deus, de modo que potenciais anuladores da garantia da crença teísta *precisam* ser respondidos, a exemplo de respostas do próprio Plantinga em seus últimos livros publicados. Porém, entender essa necessidade para a argumentação propositiva, como pretende a objeção da Grande Abóbora, no sentido de exigir do crente argumentos que provem a existência de Deus, implicaria no abandono da epistemologia reformada e no retorno à aceitação da objeção evidencialista.

Procurou-se mostrar que a necessidade desse aspecto defensivo da teologia natural remonta a seus primórdios medievais, como uma espécie de frente filosófica da teologia e que a hegemonia de crenças é determinante na atribuição do ônus da prova. Por fim, dado o fracasso aparentemente intrínseco das objeções *de jure*, a teoria de Plantinga inverte o ônus da prova, atribuindo ao contestador, que imputa irracionalidade ao crente, a tarefa de “provar” que Deus não existe.

REFERÊNCIAS

Agostinho. 1995. **O livre-arbítrio**. Tradução de Nair de Assis Oliveira. – São Paulo: Paulus.

Agostinho. 2002. **A verdadeira religião**. – São Paulo: Paulus.

Anselmo. 1979 [1078]. **Proslógio**. Tradução de Angelo Ricci. In: *Coleção Os Pensadores*. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural.

Aquino, Tomás de. 2015. **Suma contra os gentios** [Livro I]. Tradução de Joaquim F. Pereira. – São Paulo: Edições Loyola.

Bíblia de Jerusalém. – São Paulo: Paulus, 2002.

Bourget, David e Chalmers, David. 2021. “**Philosophers on Philosophy: The 2020 Phil Papers Survey**”. Ainda não publicado, mas disponibilizado pelos autores em versão preliminar em: <https://philarchive.org/archive/BOUPOP-3>. Último acesso: 01/03/2022.

Calvino, João. **As Institutas ou Tratado da Religião Cristã** vol. 1. Tradução de Waldyr Carvalho Luz. Disponível em: http://www.protestantismo.com.br/institutas/joao_calvino_institutas1.pdf

Faria, Domingos. 2016. “**Mackie vs Plantinga on the warrant of theistic belief without arguments**”. In: *Scientia et Fides* 4(1), p. 77-100.

Flew, Antony. 1992 [1972]. “**The Presumption of Atheism**”. In: Geivett R. D & Sweetman B. (eds.). *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*, p. 19-32.

Lomas, Bruno. 2018. **A Racionalidade da crença em Deus: Uma Avaliação da Epistemologia Reformada de Plantinga**. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UnB.

McGrath, Alister. 2019. **Teologia natural: uma nova abordagem**. Tradução de Marisa Lopes. – São Paulo: Vida Nova.

Perelman, Chaïm & Olbrechts-Tyteca, Lucie. 2005 [1958]. **Tratado da Argumentação: a nova retórica**. Tradução: Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. 2ª Ed. – São Paulo: Martins Fontes.

Plantinga, Alvin. 1983. “**Reason and Belief in God**”. In: PLANTINGA, A. & WOLTERSTORFF, N. (eds.), *Faith and Rationality: Reason and Belief in God*. Notre Dame: University of Notre Dame Press, p. 16-93.

Plantinga, Alvin. 1993. **Warrant and Proper Function**. Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. 2000. **Warranted Christian Belief**. Oxford University Press.

Plantinga, Alvin. 2018. **Crença Cristã Avalizada**. Tradução de Desidério Murcho. – São Paulo: Vida Nova.

Plantinga, Alvin. 2001. “**Rationality and Public Evidence: a reply to Richard Swinburne**”. In: *Religious Studies*, 37 (2), p. 215-222.

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

Bruno Lomas. Doutorando em Filosofia da Religião pela UnB e professor de Filosofia do CEFET-MG

DOI: <http://dx.doi.org/10.26512/2358-82842023e49352>

This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](#).