



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODRIGO ROCHA SILVEIRA

**NATUREZA, CIÊNCIA E RELIGIÃO: UMA AVALIAÇÃO DO
NATURALISMO**

Brasília
2014



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RODRIGO ROCHA SILVEIRA

**NATUREZA, CIÊNCIA E RELIGIÃO: UMA AVALIAÇÃO DO
NATURALISMO**

Dissertação apresentada como requisito de
conclusão do curso de Mestrado em
Filosofia da Universidade de Brasília

Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal

Linha de Pesquisa: Filosofia da Religião

Brasília
2014

Ficha catalográfica elaborada pela Biblioteca Central da Universidade de
Brasília. Acervo 1016505.

Silveira, Rodrigo Rocha.
S587n Natureza, ciência e religião : uma avaliação do Naturalismo
/ Rodrigo Rocha Silveira. -- 2014.
127 f. ; 30 cm.

Dissertação (mestrado) - Universidade de Brasília,
Instituto de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação
em Filosofia, 2014.

Inclui bibliografia.

Orientação: Agnaldo Cuoco Portugal.

1. Rea, Michael C. - (Michael Cannon), 1968-. 2. Nagel,
Thomas. 3. Naturalismo. 4. Religião e ciência. 5.
Razão. I. Portugal, Agnaldo Cuoco. II. Título.

CDU 19

RODRIGO ROCHA SILVEIRA

NATUREZA, CIÊNCIA E RELIGIÃO: UMA AVALIAÇÃO DO
NATURALISMO

Dissertação apresentada como requisito de
conclusão do curso de Mestrado em
Filosofia da Universidade de Brasília

Dissertação aprovada em 28 de abril de 2014

Banca Examinadora:

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal
Presidente (PPGFIL/UnB)

Prof. Dr. Marciano Adílio Spica
Membro Externo (UNICENTRO)

Prof. Dr. Sérgio Ricardo Neves de Miranda
Membro Externo (UFOP)

Prof. Dr. Márcio Gimenez de Paula
Suplente (PPGFIL/UnB)

A Paula Machado Ribeiro, Cassiano Carvalho
Silveira e Maria das Graças Rocha da Silva Silveira

AGRADECIMENTOS

Várias pessoas e instituições contribuíram para a realização dessa dissertação. Voltando-me primeiramente às instituições, agradeço à Universidade de Brasília por me conceder a possibilidade de realizar essa pesquisa e por me fornecer vários instrumentos valiosos na consecução de seus resultados, como o acesso a bases de dados que incluem periódicos nacionais e internacionais, e o acesso ao acervo da Biblioteca Central. Agradeço à Agência Nacional de Transportes Aquaviários por, generosamente, permitir-me realizar uma jornada de trabalho flexível que garantiu que fosse possível dedicar-me aos estudos. Agradeço, também, à Fundação de Apoio à Pesquisa do Distrito Federal pelo financiamento para a apresentação da primeira parte desta dissertação no V Congresso Brasileiro de Filosofia da Religião, realizado em Vitória, Espírito Santo, em 2013.

Sou muitíssimo grato a todos os professores e colegas estudantes do Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade de Brasília com quem travei discussões que ajudaram a moldar as ideias aqui apresentadas. De modo muito especial, agradeço ao Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal, meu orientador, por ter ministrado a disciplina Religião e Ciência no segundo semestre de 2012 em que várias das questões centrais a essa pesquisa foram discutidas; por ter me supervisionado em estágio docente ministrado aos estudantes de graduação em Filosofia; e por ter lido cuidadosamente cada uma das páginas desta dissertação e feito sugestões indispensáveis à sua qualidade. Se alguém é digno do título de orientador, o Prof. Agnaldo certamente é.

Por fim e certamente não menos importantes, foram as contribuições de Maria das Graças Rocha da Silva Silveira, Cassiano Carvalho Silveira, Rafael Rocha Silveira, Priscila Rocha Silveira e Paula Machado Ribeiro, que participaram intensamente na minha formação e que partilharam tanto do meu entusiasmo quanto das minhas angústias. Agradeço também à Angela Beatriz Machado Ribeiro, que presenteou-me com um *notebook* novo quando o meu foi furtado em meio à elaboração desta dissertação.

Soli Deo gloria!

A CONFESSION

I am so coarse, the things the poets see
Are obstinately invisible to me.
For twenty years I've stared my level best
To see if evening - any evening - would suggest
A patient etherized upon a table;
In vain, I simply wasn't able.
To me each evening looked far more
Like the departure from a silent, yet a crowded, shore
Of a ship whose freight was everything, leaving behind
Gracefully, finally, without farewells, marooned mankind.

Red dawn behind a hedgerow in the east
Never, for me, resembled in the least
A chilblain on a cocktail-shaker's nose;
Waterfalls don't remind me of torn underclothes,
Nor glaciers of tin-cans. I've never known
The moon look like a hump-back crone-
Rather, a prodigy, even now
Not naturalized, a riddle glaring from the Cyclops' brow
Of the cold world, reminding me on what place
I crawl and cling, a planet with no bulwarks, out in space.

Never the white sun of the wintriest day
Struck me as *un crachat d'estaminet*.
I'm like that odd man Wordsworth knew, to whom
A primrose was a yellow primrose, one whose doom
Keeps him forever in the list of dunces,
Compelled to live on stock responses,
Making the poor best that I can
Of dull things...peacocks, honey, the Great Wall, Aldebaran,
Silves weirs, new-cut grass, wave on the beach, hard gem,
The shapes of horse and woman, Athens, Troy, Jerusalem.
(LEWIS, 1964, p.1)

RESUMO

O tema desta dissertação é o Naturalismo filosófico na tradição da filosofia analítica e seus objetivos são caracterizá-lo e apresentar e avaliar alguns argumentos que desafiam seu *status* como uma espécie de ortodoxia. Em relação ao primeiro objetivo, procura-se mostrar que o Naturalismo pode ser caracterizado, por um lado, por opor filosofia e religião e, por outro, por tentar aproximar filosofia e ciência. Argumenta-se, também, que esses dois aspectos do Naturalismo se conectam pela tese, geralmente defendida por seus adeptos, de que ciência e religião são empreendimentos conflitantes. Defende-se, por fim, que o Naturalismo pode ser considerado uma visão de mundo, uma vez que ele possui consequências em todos os campos do conhecimento e da ação. Em relação ao segundo objetivo, apresentam-se quatro argumentos antinaturalistas: o argumento da razão, formulado por C. S. Lewis; o argumento evolucionário contra o Naturalismo, proposto por Alvin Plantinga; o argumento de Thomas Nagel em *Mind and Cosmos*; e o argumento da dissonância formulado por Michael Rea em *World without Design*. Em seguida, apresentam-se as principais objeções propostas a cada um dos argumentos. Ao final de cada seção, os argumentos são avaliados à luz das objeções apresentadas contra eles. Enfim, conclui-se que os argumentos são sólidos e que nenhuma das objeções resulta da refutação daqueles, observando, contudo, que o segundo e o quarto argumentos possuem somente eficácia *prima facie*. Assim sendo, o *status* do Naturalismo como ortodoxia em filosofia analítica deveria ser repensado.

Palavras-chave: Naturalismo. Relacionamento entre ciência e religião. Argumentos antinaturalistas. Argumento da razão. Argumento evolucionário contra o Naturalismo. Argumento da dissonância de Michael Rea. Argumento antinaturalista de Thomas Nagel.

ABSTRACT

The subject of this dissertation is Philosophical Naturalism in the analytic philosophical tradition and its objectives are to characterize it and to present and evaluate some arguments that defy the *status* of Naturalism as some kind of orthodoxy. In what concerns the first objective, we seek to show that Naturalism can be characterized, on one hand, by opposing philosophy and religion and, on the other hand, by trying to bring together philosophy and science. We argue, also, that those two aspects of Naturalism are connected by the thesis, generally held by its adepts, that science and religion are conflicting activities. We defend, at last, that Naturalism can be considered a worldview, since it bears consequences in all fields of knowledge and action. In what concerns the second objective, four anti-naturalist arguments are presented: the argument from reason, proposed by C. S. Lewis; the evolutionary argument against Naturalism, formulated by Alvin Plantinga; the argument by Thomas Nagel in *Mind and Cosmos*; and, the arguments from dissonance elaborated by Michael Rea in *World without Design*. Next, the main objections proposed against each argument are presented. At the end of each section, the arguments are evaluated in the light of the objections. We conclude that the arguments are sound and none of the objections results in refutation, keeping in mind, however, that the second and the fourth arguments have only *prima facie* efficacy. Therefore, the *status* of Naturalism as the orthodoxy in analytic philosophy should be reconsidered.

Keywords: Naturalism. Relationship between religion and science . Anti-naturalist arguments. Argument from reason. Evolutionary argument against Naturalism. Michael Rea's argument from dissonance. Thomas Nagel's anti-naturalist arguments.

LISTA DE ABREVIATURAS

AECN	Argumento evolucionário contra o Naturalismo
C	Tese da confiabilidade das faculdades cognitivas
E	Teoria da evolução biológica
MH	Males horrendos
MNR	Materialismo não reduutivo
MR	Materialismo reduutivo
N	Naturalismo
NMA	Naturalismo metodológico segundo o tema antirreligioso
NMC	Naturalismo metodológico segundo o tema científico
NOA	Naturalismo ontológico segundo o tema antirreligioso
NOC	Naturalismo ontológico segundo o tema científico
PM	Propriedade modal não trivial
TCCR	Tese do conflito entre ciência e religião

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
------------	----

Parte I - Caracterização do Naturalismo

1. O ENCANTO DO NATURALISMO	16
1.1. Naturalismo como visão de mundo científica	18
1.2. Naturalismo como visão de mundo antirreligiosa	27
1.3. O relacionamento entre ciência e religião	29
1.4. Conclusão do capítulo	32
2. A NATUREZA DO NATURALISMO	34
2.1. NMC e NOC: problemas com relação ao enunciado	34
2.2. O Naturalismo como programa de pesquisa	37
2.3. Naturalismo, fisicalismo, materialismo, cientificismo: algumas distinções	44
2.4. Conclusão do capítulo	45

Parte II – Críticas ao Naturalismo

3. ARGUMENTOS DA AUTO-ANULAÇÃO: C. S. LEWIS E ALVIN PLANTINGA	48
3.1. O argumento da razão	49
3.1.1. Apresentação do argumento	50
3.1.2. Críticas ao argumento: Peter van Inwagen e G. E. M. Anscombe	53
3.1.2.1. G. E. M. Anscombe	53
3.1.2.2. Peter van Inwagen	56
3.1.3. Respostas às críticas	58
3.1.3.1. Resposta a G. E. M. Anscombe	58
3.1.3.2. Resposta a Peter van Inwagen	60
3.1.4. Avaliação do argumento	62
3.2. O Argumento evolucionário contra o Naturalismo	64
3.2.1. Apresentação do argumento	65
3.2.2. Objeções ao argumento e respostas às objeções	75
3.2.2.1. Objeções contra “P(C/N&E) é baixa”	76
3.2.2.2. Objeções contra a segunda premissa	82
3.2.2.3. Objeções contra a terceira premissa	84
3.2.2.4. O Problema da Condicionização	86
3.2.3. Avaliação do argumento	88
4. MENTE E COSMOS: OS ARGUMENTOS DE THOMAS NAGEL CONTRA O NATURALISMO	90
4.1. Apresentação dos argumentos	90
4.2. Objeções aos argumentos e respostas às objeções	97
4.3. Avaliação dos argumentos	101

5. ARGUMENTO DA DISSONÂNCIA: MICHAEL REA E AS CONSEQUÊNCIAS INDESEJADAS DO NATURALISMO	103
5.1. Apresentação do argumento	103
5.2. Objeções ao argumento	110
5.3. Avaliação do argumento	112
CONCLUSÃO	114
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	119

INTRODUÇÃO

O tópico desta dissertação é o Naturalismo na filosofia analítica contemporânea. Seus objetivos serão caracterizá-lo e examinar alguns dos mais notáveis argumentos antinaturalistas surgidos nos últimos anos, que têm marcado o princípio de uma apreciação mais crítica dessa posição, que constitui uma ortodoxia do pensamento filosófico ocidental.

“Naturalismo” é um termo rico em significados. Como a maioria dos “-ismos”, ele possui aplicações diversificadas e assume sentidos diferentes em diferentes áreas do conhecimento. Em literatura, o termo é ligado a um estilo de época do fim do século XIX, exemplificado pelas obras de escritores como Émile Zola, Aluísio de Azevedo, Adolfo Caminha, Inglês de Souza entre outros. Em artes plásticas, ele denota a tendência de representar as formas naturais, incluindo os corpos humanos, de forma mais realista possível, assim como elas se apresentam aos sentidos. Em filosofia, o termo serviu para caracterizar uma diversidade de posições ao longo de séculos de história do pensamento.

Os primeiros filósofos costumeiramente caracterizados como naturalistas coincidem com os primeiros filósofos que surgiram, pelo menos se levarmos em consideração a tradicional, embora controversa, tese de que a filosofia nasceu na Grécia por volta do século VI a. C. Alguns veem nisso a indicação de que a filosofia é, em algum sentido, essencialmente naturalista. O epíteto de naturalista dado aos filósofos pré-socráticos, em especial os da Escola Jônica, tem, sobretudo, relação com a identificação feita por eles do *arché*, o princípio da realidade, com algum elemento da *physis*, ou seja, da natureza. Depois dos pré-socráticos, muitos outros pensadores foram enquadrados sob essa mesma rubrica e por critérios muito díspares.

A História da Filosofia, na tentativa de organizar a complexidade e a diversidade das contribuições filosóficas, tende a rotular os filósofos de acordo com certas semelhanças e, muitas vezes, os próprios filósofos enquanto produzem seus trabalhos desejam se identificar com movimentos filosóficos. Isso resulta, inevitavelmente, em uma certa vagueza dessas expressões classificatórias, especialmente se levarmos em consideração que vários historiadores propõem classificações utilizando os mesmos nomes com critérios

diferentes. “Naturalismo” é uma dessas expressões classificatórias em que o problema da vagueza se manifesta de forma mais aguda.

Para os objetivos desta dissertação, limitaremos nossa discussão ao Naturalismo conforme entendido na tradição filosófica comumente caracterizada como analítica. Aqui uma observação se faz necessária. A filosofia analítica, como se sabe, surgiu a partir de uma concepção de filosofia que privilegiava a análise da linguagem como forma de solução de problemas ou ainda de dissolução de falsos problemas; a precisão e a clareza; e o uso dos instrumentos formais da lógica. A ideia de que a função principal da filosofia é fazer análise da linguagem não é das mais populares nos dias de hoje. Por isso, muitos acreditam que já não há mais sentido em se falar de “filosofia analítica”. Contudo, sustentamos que o uso da expressão ainda se justifica. Em primeiro lugar, porque serve como identificador de um estilo particular de se fazer filosofia. Mesmo que não se reconheça uma diferença substancial entre a filosofia dita analítica e a dita continental, certamente há uma diferença considerável de estilo. Em segundo lugar, porque marca um grupo de filósofos que se nutriu e se nutre intelectualmente até hoje da filosofia marcada pela análise linguística. Em terceiro e quarto lugares, por motivos pragmáticos: a referência à filosofia analítica continua muito comum apesar da virada para além da análise linguística; e as tentativas alternativas para nomear esse grupo de pensadores herdeiros da filosofia da análise da linguagem são, de um modo geral, muito canhestras, como filosofia anglo-americana.

Trataremos, portanto, do Naturalismo filosófico na tradição analítica. Daqui por diante, por simplicidade, referir-nos-emos ao Naturalismo sem adicionar as demais qualificações, levando em conta o recorte exposto. Nosso objetivo é, em primeiro lugar, caracterizá-lo como posição filosófica. O Naturalismo é considerado quase universalmente como a ortodoxia filosófica na tradição analítica. Muitos trabalhos foram feitos ao longo de pelo menos um século sob a bandeira do Naturalismo e boa parte dos filósofos mais influentes do século XX até o nosso século se dedicaram ao projeto de naturalização da filosofia, ou seja, ao esforço de enxergar todo o empreendimento filosófico através das lentes naturalistas. Contudo, nem sempre há consenso sobre o que é ser um naturalista. Para uma tradição filosófica cujo maior orgulho é a clareza e a precisão no uso dos conceitos, esse é um fato que causa grande perplexidade.

No primeiro capítulo, tentaremos analisar o conceito de Naturalismo conforme defendido pelos seus maiores expoentes. Nessa caracterização, identificaremos dois temas ou eixos em torno dos quais o Naturalismo é entendido. O primeiro desses temas é o científico e o segundo o antirreligioso. Segundo o tema científico, o Naturalismo pode ser visto como posição que tem em altíssima conta os métodos e resultados da ciência e que procura pautar a filosofia pela ciência. Segundo o tema antirreligioso, ele pode ser visto como rejeição do sobrenatural como componente da ontologia e da explicação da realidade. Ambos os temas geram teses tanto metafísicas quanto metodológicas que orientam a filosofia de modo geral e que repercutem sobre a visão do naturalista sobre todos os aspectos da realidade. Nesse sentido, defendemos que o Naturalismo seja visto como uma visão de mundo. Por fim, propomos que os dois temas naturalistas são harmonizados pela tese do conflito entre ciência e religião.

No segundo capítulo, exporemos algumas dificuldades definicionais enfrentadas pelo Naturalismo, bem como algumas tentativas de resolver essas dificuldades. Entre estas, a proposta de Michael Rea de que o Naturalismo seja considerado um programa de pesquisa, em vez de um conjunto de teses filosóficas substantivas. Ademais, defenderemos que o naturalista ontológico segundo o tema científico está comprometido com a tese adicional do realismo científico.

No terceiro capítulo, começaremos a expor e avaliar uma série de argumentos contra o Naturalismo. Nesse capítulo, estarão presentes o Argumento da Razão elaborado por C. S. Lewis e o Argumento Evolucionário contra o Naturalismo de Alvin Plantinga. Cada argumento será devidamente exposto, em seguida confrontado com algumas objeções presentes da bibliografia especializada e, por fim, avaliado.

No quarto capítulo, trataremos dos argumentos antinaturalistas de Thomas Nagel conforme expostos em *Mind and Cosmos*, onde procedermos de maneira semelhante ao terceiro capítulo.

No quinto capítulo, analisaremos os argumentos da dissonância de Michael Rea, pelos quais se defende que o naturalista não pode adotar as teses do realismo em relação a objetos materiais, do materialismo e do realismo em relação a outras mentes. Aqui,

novamente, serão analisadas algumas respostas naturalistas ao argumento e, ao final, ele será avaliado.

Todas as citações de textos em língua estrangeira presentes no corpo do texto foram traduzidos livremente pelo autor, exceto quando explicitamente referenciada uma tradução em português disponível.

Parte I - Caracterização do Naturalismo

1. O ENCANTO DO NATURALISMO

*We are all naturalists now*¹
(Roy Wood Sellars, 1922)

O Naturalismo é a posição mais prestigiada em filosofia na tradição analítica e tem sido assim por quase um século. Conforme afirma David Papineau (2011) no verbete correspondente na *Stanford Encyclopedia of Philosophy*: “Para bem ou para mal, ‘naturalismo’ é amplamente visto como um termo positivo nos círculos filosóficos – poucos filósofos ativos hoje em dia estão contentes em anunciar-se como ‘não-naturalistas’” ou, como afirmou em outra obra: “quase todos hoje em dia desejam ser um ‘naturalista’”² (*Idem*, 1993, p.1).

Mario De Caro e David Macarthur (2004; p. 2), no prefácio de uma das mais importantes coletâneas publicadas sobre o assunto, também testemunham sobre o *status* do Naturalismo na filosofia analítica contemporânea:

A grande maioria dos filósofos anglo-americanos alegam ser naturalistas ou estar propondo uma teoria naturalista de um conceito filosófico chave (digamos, conhecimento) ou domínio (por exemplo, discurso ético). Naturalismo se tornou o slogan em nome do qual a vasta maioria dos trabalhos em filosofia analítica é feito...

Em resumo, o Naturalismo adquiriu a posição de ortodoxia entre os filósofos analíticos.

Contudo, como acontece frequentemente com os grandes ideais que são advogados por um grande número de pessoas, nem sempre há muita clareza a respeito do que significa e o que implica o Naturalismo. Barry Stroud (2004; p. 22) propõe a seguinte imagem, que vale a pena reproduzir integralmente:

“Naturalismo” parece a mim ser, nesse e em outros aspectos, como “Paz Mundial”. Quase todos juram fidelidade a ele e estão dispostos a marchar sob sua bandeira. Mas disputas ainda podem itromper a respeito do que é apropriado ou aceitável fazer

¹ Tradução: Somos todos naturalistas agora.

² Em recente pesquisa realizada pela *internet* CHALMERS e BOURGET (2013) relatam que 49,8% dos filósofos entrevistados se declararam naturalistas, enquanto somente 25,9% se declararam não-naturalistas (o resto dos entrevistados não se declarou nem pelo Naturalismo e nem contra ele). O número sugere que o predomínio naturalista já não é tão grande quanto o imaginado. Considerando, todavia, a fragmentação da filosofia atual e grande divergência em relação às diversas posições filosóficas trata-se, ainda, de uma maioria considerável.

em nome daquele *slogan*. E, como a paz mundial, uma vez que você começa a especificar concretamente exatamente o que ele envolve e como conseguiu-lo, torna-se cada vez mais difícil alcançar e sustentar um consistente e exclusivo “naturalismo”.

A utilização do termo “Naturalismo” em história da filosofia tem sido bastante ampla e plurívoca. Como observa P. F. Strawson (2008, p. 11): “O termo naturalismo tem um uso elástico. O fato de ter sido aplicado à obra de filósofos com tão pouco em comum quanto Hume e Spinoza é suficiente para sugerir a necessidade de se distinguir entre variedades do naturalismo”. Além de Spinoza e Hume, referidos por Strawson, já foram agregados sob o nome do Naturalismo filósofos como: Tales, Anaximandro, Anaxímenes, Heráclito, Lucrécio, Epicuro, Empédocles, Leucipo, Descartes, Locke, Kant, Leibniz, Bentham, Mill, Stuart Mill, Dewey, Quine, e a lista segue.³ Fica o desafio para o leitor de identificar o que esses autores possuem em comum que os permita ser chamados de naturalistas.

O objetivo desta dissertação, entretanto, é tentar caracterizar não o Naturalismo ao longo de toda a história da filosofia, mas o Naturalismo na filosofia analítica contemporânea, cujas raízes mais imediatas se encontram na filosofia do final do século XIX e no início do século XX⁴. Porém, mesmo aplicando esse recorte, verifica-se que a tarefa continua espinhosa. Curiosamente, essa dificuldade pode ser atribuída ao próprio predomínio do Naturalismo. Conforme aponta Quentin Smith (2001), foi somente o ressurgimento de um antigo adversário que impulsionou a reflexão a respeito do que ele denomina de Metafilosofia do Naturalismo. Segundo Smith, a partir do princípio dos anos 1960, os departamentos de filosofia passaram a discutir novamente versões realistas do teísmo capitaneados por filósofos como Alvin Plantinga. “Deus não está morto na academia, ele retornou à vida e está vivo e bem em sua última fortaleza acadêmica, os departamentos de filosofia.” afirma Smith (2011). O que aconteceu foi que os filósofos teístas passaram a apontar as fragilidades metafisológicas da posição dominante, fomentando o debate sobre o que é o Naturalismo e o que justifica ser um naturalista.

³ Cf. REA (2002, p. 22-48) e KITCHER (1992; p. 54)

⁴ A relação entre a filosofia analítica e o Naturalismo é ainda mais significativa do que entre este e as demais tradições filosóficas. *Vide* o sugestivo título de um livro recentemente editado sobre o tema: *Analytic Philosophy without Naturalism*, CORRADINI, GALVAN e LOWE (2006)

Como foi possível antecipar, o Naturalismo guarda uma relação de oposição ao Teísmo. Isso porque, conforme argumentaremos neste capítulo, aquele pode ser caracterizado por dois temas: o primeiro é a exaltação da ciência como única forma de conhecimento confiável; e o segundo é a rejeição da existência de seres sobrenaturais, conseqüentemente, a rejeição das visões de mundo religiosas. Analisemos, portanto, cada um desses temas em sequência.

1.1. Naturalismo como visão de mundo científica

A ciência - em especial as ciências naturais - é a forma de conhecimento mais prestigiada nos dias de hoje. Não é sem razão. Em alguns séculos, a pesquisa científica nos levou ao conhecimento de um grande número de coisas que antes nos pareciam completamente inacessíveis. A ciência permitiu o conhecimento sobre o muito grande: os astros, as galáxias, o universo; e sobre o muito pequeno: as moléculas, os átomos, as partículas subatômicas. Graças à ciência, temos um controle sobre a natureza que nunca tivemos antes e que nossos antepassados mal podiam imaginar. A ciência promoveu um alto grau de conforto para a humanidade. Como afirmou Eric Hobsbawn (1995, p. 253), hoje um cidadão de classe média de um país desenvolvido tem mais conforto e opções de entretenimento do que um imperador dos séculos XIX e anteriores. Além disso, a ciência tornou possível a cura de doenças que antigamente dizimavam populações inteiras. E as perspectivas atualmente continuam melhorando e o impossível se torna, continuamente, possível.

Isso não significa que a própria ciência não gerou problemas. O aumento das potencialidades do ser humano por ela provocada levou ao desenvolvimento de armas mais potentes do que nunca. O século XX viu a ciência desenvolver a capacidade de nos autodestruirmos e viveu sob a sombra dessa perspectiva. A pesquisa em medicina algumas vezes provocou mais dano do que benefício. Para lembrar um exemplo, a talidomida, substância desenvolvida como sedativo e comercializada a partir da segunda metade dos anos

1950 com a vantagem de causar poucos efeitos adversos, revelou tardiamente uma propriedade teratológica que marcou uma geração inteira de bebês com defeitos genéticos.

Contudo, não foi por isso que deixamos de fazer ciência. O evento com a talidomida, de um modo trágico, ensinou a pesquisa médica a apurar os testes de segurança dos medicamentos em desenvolvimento e a possibilidade da autodestruição aumentou consideravelmente a consciência coletiva a respeito das consequências éticas do empreendimento científico, com a elaboração de soluções científicas para evitar desastres. A perspectiva é a de que, se a ciência provoca alguns problemas, ela mesma tem o condão de resolvê-los.

Por outro lado, a antiga disciplina acadêmica chamada Filosofia não teve a mesma sorte. No século XVII, Rene Descartes (2004 [1637], p. 40-41) fez o seguinte diagnóstico em *O Discurso do Método*:

Nada direi a respeito da filosofia, exceto que, vendo que foi cultivada pelos mais elevados espíritos que viveram desde muitos séculos e que, apesar disso, nela ainda não se encontra uma única coisa a respeito da qual não haja discussão, e conseqüentemente que não seja duvidosa, eu não alimentava esperança alguma de acertar mais que os outros; e que, ao considerar quantas opiniões distintas, defendidas por homens eruditos, podem existir acerca de um mesmo assunto, sem que possa haver mais de uma que seja verdadeira, achava quase como falso tudo quanto era apenas provável.

Desde então, a impressão é de que pouca coisa mudou, apesar do esforço dos filósofos modernos. Com o desenvolvimento da ciência moderna, especialmente da física newtoniana, tendo em mente que na época a ciência e a filosofia não eram ainda tratadas como disciplinas diferentes⁵, muitos enxergaram uma nova perspectiva para a filosofia. Kant (2005 [1781], p. 38-39) percebeu que a filosofia deveria aprender com a ciência moderna, que havia encontrado um caminho seguro para o conhecimento:

Eu deveria achar que os exemplos da Matemática e da Ciência da Natureza que se tornaram o que agora são por uma revolução levada a efeito de uma só vez, seriam suficientemente notáveis para fazer meditar acerca do elemento essencial da transformação da maneira de pensar que lhes foi tão vantajosa e, na medida em que o permite a sua analogia com a metafísica como conhecimentos da razão, para imitá-las nisso ao menos como tentativa.

Com o impulso fornecido por Kant e anteriormente por Hume, a filosofia passou a ceder espaço para a ciência. Em primeiro lugar, a metafísica foi deixada de lado para

⁵ Para verificar isso basta notar que o título do *magnum opus* de Newton é *Os Princípios Matemáticos de Filosofia Natural*

dar lugar à física moderna. A especulação *a priori* sobre a estrutura ontológica do mundo em que consistia a metafísica levou a diversos becos sem saída e se mostrou infrutífera. Só havia um modo de conhecer o *modus operandi* do mundo: através da experiência, e a ciência construiu-se sobre as melhores práticas experimentais.

Entretanto, a filosofia manteve para si alguns espaços privilegiados. Primeiramente, a epistemologia se tornou a rainha das disciplinas filosóficas: o papel do filósofo era refletir sobre os limites do conhecimento, o que se pode e o que não se pode conhecer, o que diferencia conhecimento de mera crença verdadeira. Em seguida, veio a filosofia da linguagem: todo pensamento humano está permeado de linguagem, desde a ciência até a religião, e o funcionamento da linguagem condiciona até mesmo as práticas experimentais da ciência. Porém, novamente a ciência mostrou seus méritos e o desenvolvimento da Psicologia Cognitiva e da Linguística perigosamente ameaçam invadir o campo que os filósofos esperavam reservar para si. Por fim, até mesmo a ética, território acadêmico tipicamente filosófico ainda nos dias de hoje, tem sido objeto de interesse cada vez maior para a explicação científica.

Ao contrário do que se possa esperar, muitos filósofos dizem “amém” a isso: esses filósofos são os naturalistas. Segundo Willard van Orman Quine, o mais emblemático representante do Naturalismo⁶, a filosofia deve rejeitar a tarefa de ser uma reflexão de ordem superior à ciência, o que ele chama “filosofia primeira”: aquela deve ser contínua com esta. A filosofia não pode servir como fonte de justificação superior à ciência. “Nessa visão, a razão pela qual a ciência não pode ser justificada por uma autoridade superior é que não existe autoridade superior à ciência”, afirma REA (2002, p. 44), ao descrever a posição de Quine.

A rejeição de Quine à “filosofia primeira” está ligada à tese do holismo confirmacional. A ideia é a de que nenhuma hipótese científica isolada pode gerar previsões testáveis cientificamente. Para gerar previsões, as hipóteses precisam ser combinadas com outras chamadas auxiliares. Essas hipóteses auxiliares podem ser a respeito tanto da confiabilidade dos instrumentos de medição utilizados no teste empírico, quanto das leis

⁶ Quine é a figura mais associada com o Naturalismo na contemporaneidade. Ele, contudo, teve antecessores ilustres que anteciparam muitas de suas conclusões, entre eles, Roy Wood Sellars (1944), Ernest Nagel (1954-1955) e O. K. Bouwsma (1948). Para uma apreciação histórica do Naturalismo pré-Quine, conferir Kim (2003).

físicas mais gerais e até da própria matemática e lógica utilizadas no raciocínio. Por exemplo, se alguém quisesse testar empiricamente uma hipótese científica a respeito da posição de Vênus em relação à Terra, não poderia testá-la em isolamento, uma vez que seria necessário pressupor que o aparelho utilizado para observação é confiável; que as Leis de Newton são verdadeiras; que a matemática envolvida nos cálculos que determinam o posicionamento são válidos, e; que a lógica utilizada no raciocínio é adequada para modelar a situação.

Por outro lado, assim como não é possível testar uma hipótese científica isoladamente, a revisão de uma teoria científica diante de um erro de previsão empírica pode ocorrer no nível da hipótese imediatamente envolvida ou no nível das hipóteses auxiliares. Um caso notável de revisão científica no nível das hipóteses auxiliares diante de uma previsão científica não concretizada é a descoberta de Netuno. Em meados do século XIX, os astrônomos verificaram que a órbita do planeta Urano em torno do Sol não ocorria conforme previa a teoria newtoniana da gravitação universal. Ao invés de considerarem que a teoria de Newton estava errada, os astrônomos John Couch Adams e Urbain Le Verrier independentemente postularam a existência de um novo planeta cuja atração gravitacional seria responsável por desviar a órbita de Urano, mesmo não sendo possível observá-lo.

Segundo Quine, esse exemplo mostra que o cientista quando defrontado com uma previsão não concretizada tem várias possibilidades de revisão teórica. Ele pode revisar a hipótese diretamente envolvida ou hipóteses auxiliares de vários níveis. Os astrônomos no caso do descobrimento de Netuno poderiam revisar a hipótese de que os telescópios utilizados para observar a órbita de Urano eram confiáveis, ou podiam propor uma exceção *ad hoc* à lei de gravitação universal ou, ainda, podiam adicionar uma hipótese muito mais exdrúla, mas que resolveria o problema específico do mesmo jeito, como a de que Urano é um planeta com espírito rebelde que gosta de quebrar as regras de vez em quando. A teoria é subdeterminada pela experiência.

Em contrapartida, isso também significa, segundo Quine, que as hipóteses mais gerais e abstratas, como as da filosofia, também são testáveis empiricamente no mesmo sentido em que as leis científicas mais gerais são testáveis em combinação com hipóteses científicas mais específicas para gerar previsões. As hipóteses inobserváveis, utilizando o linguajar quineano, “completam os interstícios das teorias” e em conjunto com as hipóteses

observáveis geram outras hipóteses observáveis (QUINE, 1995). Nem mesmo as proposições consideradas analíticas fogem a essa regra. Como é bastante conhecido, Quine, em *Dois dogmas do empirismo*, rejeita a tese de que as proposições analíticas são verdadeiras por convenção ou em virtude somente do seu significado. Segundo ele, a dicotomia analítico-sintético não é bem fundada. A única diferença entre as, assim chamadas, proposições analíticas e sintéticas seria que estas estão na periferia do sistema e aquelas no centro:

Se essa visão é correta, é equivocado falar do conteúdo empírico de um enunciado – em particular quando se trata de um enunciado inteiramente distante da periferia experimental do campo. Além disso, é tolice procurar uma fronteira entre enunciados sintéticos, que se baseiam de maneira contingente na natureza, e enunciados analíticos, que são válidos aconteça o que acontecer. Qualquer enunciado pode ser considerado verdadeiro, aconteça o que acontecer, se fizermos ajustes drásticos o suficiente em outra parte do sistema. Mesmo um enunciado muito próximo da periferia pode ser considerado verdadeiro diante de uma experiência recalcitrante, alegando-se alucinação ou modificando-se certos enunciados que chamamos de leis lógicas. Inversamente, pela mesma razão, nenhum enunciado está imune à revisão. Até mesmo a revisão da lei lógica do terceiro excluído foi proposta como meio para simplificar a Mecânica Quântica; e que diferença há, em princípio, entre essa alteração e a alteração pela qual Kepler substituiu Ptolomeu, Einstein substituiu Newton, ou Darwin substituiu Aristóteles. (QUINE, 2011[1953], p. 67-68)

A metáfora proposta por Quine é a de que enxerguemos a ciência como um conjunto de círculos concêntricos em que a lógica e a matemática se encontram no centro e estão, portanto, mais distantes da experiência, e as hipóteses observacionais se encontram na borda, mais perto da experiência, com algum(ns) outro(s) círculo(s) entre os dois extremos, contendo talvez as leis físicas mais gerais e etc. Todas as camadas são testáveis experimentalmente pelo método das ciências e são, logo, revisáveis. Em suma, o método de justificação da filosofia não deve ser outro senão o científico.

Um problema que decorre da tese holista combinada com a subdeterminação da teoria pela experiência é a de como devemos escolher as diversas teorias rivais que pretendem emergir da revisão teórica. Como visto, diante da não concretização de uma previsão decorrente de uma teoria científica, o cientista tem várias opções do que revisar. Quais regras devem guiar o cientista no momento de revisar as hipóteses envolvidas? Ou devemos nos conformar com o arbítrio?

Aparentemente, está aberto o caminho para reintrodução da filosofia primeira que Quine tanto quis evitar. Seria o papel da filosofia estabelecer as regras que informam a revisão teórica? Como é de se esperar, a resposta de Quine é não. Segundo o

influyente filósofo naturalista, a decisão a respeito de que hipóteses devem ser revisadas deve basear-se em critérios meramente pragmáticos.

Quine dedicou-se, então, à tarefa de naturalizar a filosofia e a primeira disciplina filosófica que se propôs a naturalizar foi a epistemologia. Num texto clássico da filosofia contemporânea, intitulado *Epistemology Naturalized*, o filósofo americano defende que as tentativas da epistemologia tradicional de refutar o ceticismo, fundamentar a ciência e resolver o problema da indução, todas falharam. Diante desse fracasso, Quine propõe que, em vez de se fixar nas questões tradicionais, a epistemologia se concentre em explicar como ocorrem as experiências sensoriais e qual é a relação causal entre o limitado *input* sensorial que nos serve de evidência para o mundo e o vasto *output* teórico que formamos sobre o mundo. Em outras palavras, ele argumenta em favor de uma aproximação entre epistemologia e psicologia, senão da substituição da primeira pela segunda.

Nesse espírito, Quine propõe que a epistemologia parta de teses científicas aceitas para fundamentar suas teses. O filósofo naturalista defende, por exemplo, que tentemos entender a indução a partir de bases evolucionistas, levando em consideração que a capacidade de fazer boas induções é adaptativamente vantajosa. A virtude dessa abordagem é a capacidade que ela tem de resolver alguns dos problemas da tradicional teoria do hábito de Hume: 1) de que fazemos induções com um número muito pequeno de ocorrências passadas em que dois eventos se seguiram temporalmente, e; 2) do fato de que até crianças muito pequenas são aparentemente capazes de fazer raciocínios indutivos com sucesso.

O projeto de naturalização da filosofia tem sido, desde então, uma empreitada muito popular em filosofia e não é incomum encontrar livros publicados por grandes editoras acadêmicas que mimetizam o título do clássico texto de Quine⁷. O Naturalismo propagado por Quine (1995; p. 251) tem um forte elemento metodológico que se expressa nesta eloquente passagem:

Em *Theories and things* eu escrevi que o naturalismo é “o reconhecimento de que é dentro da própria ciência, e não em alguma filosofia primeira, que a realidade deve

⁷ Exemplos desse fenômeno são: *Every thing must go: Metaphysics Naturalized* de Ladyman *et al* (2007).; *The bodhisattva's brain: Buddhism Naturalized* de Flanagan (2011); *Intending and Acting: Toward a Naturalized Action Theory* de Brand (1984); *Aesthetics and Material Beauty: Aesthetics Naturalized* de McMahon (2007); *Naturalized Bioethics: Toward Responsible Knowing and Practice* de Lindemann *et alii* (2008).; *Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy* de Leiter (2007); *Naturalizing the Mind* de Dretske (1997); *Naturalizing Epistemology* de Kornblith (1994); *Naturalizing Philosophy of Education* de Popp (1998), somente para citar alguns.

ser identificada e descrita”, novamente que é “o abandono da meta de uma filosofia primeira anterior à ciência natural”

Naturalismo é, portanto, uma espécie de monismo metodológico que reconhece que o único caminho para o conhecimento é através do método científico: ou a filosofia encontra o seu caminho dentro das ciências - sendo ela mesma um ramo da ciência - ou ela está fadada a permanecer no estado de estagnação, confusão e discórdia em que ele a percebe nos moldes não-naturalistas. O grande argumento em favor do naturalismo metodológico é, conforme visto, a constatação do progresso da ciência em comparação com a relativa falta de progresso na filosofia.

No mesmo sentido de Quine, o também naturalista Michael Devitt (1998; 45) afirma que “existe somente um modo de saber: o modo empírico que é a base da ciência (qualquer que seja esse modo)”. Por fim, também nessa linha, Papineau (2011) : “Naturalistas metodológicos veem filosofia e ciência engajadas no mesmo empreendimento, perseguindo fins similares e usando métodos similares”⁸.

No entanto, além de uma tese metodológica, o naturalismo como visão de mundo científica também engloba uma tese ontológica ou metafísica, ou seja, uma tese a respeito do que é composta a realidade. Segundo Stroud (2004), o Naturalismo ontológico é mais antigo do que o metodológico e está longe de ser uma novidade no meio acadêmico.

Frequentemente, o Naturalismo ontológico é identificado com a tese de que a natureza é tudo o que existe. Tudo estaria bem se o próprio conceito de natureza não trouxesse tantas ou mais dificuldades do que o conceito a ser analisado. Muitas vezes os naturalistas evocam a oposição entre natural e sobrenatural para delimitar o que se quer dizer com natureza, daí se tem uma ideia negativa do conceito: tudo que não é sobrenatural é natureza. Outros filósofos procuram oferecer uma descrição positiva de o que é natureza. Uma dessas tentativas ficou tão fortemente ligada ao Naturalismo que muitas vezes é identificada a ele: o materialismo ou, seu herdeiro contemporâneo, o fisicalismo. O fisicalismo insiste que tudo que existe é físico.

⁸ Antes de Quine, Sidney Hook (*apud* BOUWSMA, 1948, p. 12): “O que une todos eles é a inteira aceitação do método científico como a única maneira confiável de alcançar a verdade sobre mundo, natureza, sociedade e homem. O mínimo denominador comum de todos os naturalismos históricos, portanto, é não tanto um conjunto de doutrinas específico quanto o método do empirismo científico ou racional”.

A física, pelo menos desde o início do século XX, adquiriu uma posição de proeminência dentre as demais ciências. A esperança de muitos cientistas era a de que, com o avanço das pesquisas, seria possível unificar todas as ciências, e a principal candidata para exercer o papel de ciência unificadora era a física. Não era sem razão. O progresso da física tornou possível a redução de vários conceitos de outras ciências a conceitos físicos e a perspectiva de que toda a realidade podia ser descrita por meio do comportamento das suas partículas mais básicas alimentava ainda mais essa esperança. Com base nisso, muitos naturalistas passaram a adotar, no espírito de sua admiração pelas ciências naturais, a tese de que toda a realidade consiste nas entidades admitidas pela física.

O fisicalismo cumpriu um papel especialmente importante em filosofia da mente na crítica da antiga tradição do dualismo mente-corpo. Para ser coerente com os resultados da ciência, seria preciso admitir, na visão fisicalista, que mente e corpo são idênticos e aquelas propriedades que parecem distintamente mentais meramente sobrevivem sobre o físico. A mente enquanto substância qualitativamente diferente do físico, não teria espaço numa visão de mundo científica.

O próprio Quine (1995; p. 257) admitia que a única posição ontológica coerente a um naturalista, dado o estado da arte da ciência em seus dias, era o fisicalismo, contudo se recusa a admitir a identidade:

Naturalismo é naturalmente associado com fisicalismo, ou materialismo. Eu não identifico um com o outro...Eu abraço o fisicalismo como posição científica, mas poderia ser dissuadido dele em bases científicas futuras sem ser dissuadido do naturalismo. A Mecânica Quântica hoje, com efeito, em sua interpretação neoclássica ou de Copenhagen, tem um tom distintamente mentalístico.

Para Quine, assim como para muitos outros filósofos, embora o fisicalismo seja a posição mais coerente com a ciência, nada garante que a ciência não possa mudar para admitir novamente algum tipo de dualismo em filosofia da mente. Como o naturalista está vinculado à ciência, ele não pode se aferrar ao fisicalismo como a última palavra em ontologia, mas deve ficar aberto a possíveis mudanças nos rumos da ciência.

Ademais, a preeminência da física sobre as demais ciências está longe de ser uma unanimidade nos dias de hoje. Richard Dawkins (1986), em *The Blind Watchmaker*, defende que, ao explicar seres biológicos, o cientista lança mão de tipos de explicação diversos dos da física. O biólogo britânico argumenta que diferentes graus de hierarquia de

complexidade são explicados de formas diferentes, sendo um engano acreditar que a explicação do comportamento dos níveis mais simples dá conta, em isolamento, dos níveis superiores, o que ele chama de *big-step reductionism* ou o que Daniel Dennett (1995), no mesmo tom, chama de *greddy reductionism*. Dennett vai ainda mais longe ao advogar que o darwinismo é uma espécie de ácido universal, que corrói todas as coisas. Segundo o filósofo americano, o darwinismo, uma teoria biológica, conforma a realidade de forma tão ou mais básica do que as teorias físicas.

Cumprido concluir, então, que o Naturalismo ontológico, não obstante historicamente afeto ao materialismo e ao fisicalismo, não se identifica com ele. Possivelmente, a melhor definição do Naturalismo ontológico foi cunhada por Wilfrid Sellars (1963; p. 173) em *Empiricism and philosophy of mind*: “Ciência é a medida de todas as coisas, daquilo que é, que é, e daquilo que não é, que não é”. Em outras palavras, o naturalista deve admitir como existente aquilo que a ciência admite e como inexistente aquilo que a ciência não admite. O filósofo deve receber sua ontologia da ciência e com ela trabalhar. Se a ciência é fisicalista, como reconhecia Quine, então é preciso ser fisicalista. Se a ciência é mentalista, é preciso ser mentalista. Se a ciência é materialista, é preciso ser materialista. Se a ciência é idealista, é necessário ser idealista. Schmitt (1995; p. 343) resume essa ideia da seguinte maneira: “Uma vez que o naturalismo ontológico é apoiado pelo sucesso da ciência natural, e sucesso é sucesso em reconhecer o que é real, seria melhor definir ‘natural’ como ‘aquilo que é reconhecido pela ciência natural’”. Só a natureza existe e a natureza é o conjunto daquilo que é reconhecido pela ciência.

O Naturalismo segundo seu tema científico, portanto, compreende ao menos duas teses principais: a primeira, metodológica, que reconhece a ciência como o único caminho para o conhecimento e que pretende que a filosofia se reconheça como empreendimento contínuo a ela; a segunda, metafísica, que afirma o conjunto das coisas que existem coincide com o conjunto dos entes reconhecidos pela ciência, ressaltando que esse conjunto é mutável e se altera conforme o progresso da investigação científica.

Chamamos o Naturalismo, no título dessa seção, de visão de mundo. Entendemos visão de mundo como uma forma de enxergar a totalidade da realidade, que podem se expressar conjunto de teses que orientam a forma como um indivíduo entende e

interage com o mundo em todas as áreas de sua vida⁹. O Naturalismo, como tese geral sobre como podemos conhecer e sobre o que existe, pode ser chamado de visão de mundo nesses termos, uma vez que o Naturalismo influencia a forma como entendemos o mundo, nós mesmos e os outros em todos os domínios do conhecimento e da ação¹⁰. Uma das características marcantes dessa visão de mundo é a profunda estima pela ciência e pelos seus sucessos. Daí poder-se caracterizar o Naturalismo como visão de mundo científica.

1.2. Naturalismo como visão de mundo antirreligiosa

Além de uma elevada estima pelas capacidades da ciência de conhecer e definir a realidade, o Naturalismo é também conhecido pela sua oposição ao sobrenatural. Conforme, mencionado anteriormente, ao invés de fornecer uma definição positiva do que significa natureza, muitos filósofos se conformam em oferecer uma definição negativa: natureza é tudo que não é “sobrenatureza”. O espectro do sobrenatural, contudo, nunca é bem delimitado. Alguns casos paradigmáticos de sobrenatural sempre vêm à mente, como Deus, deuses, fantasmas, anjos, demônios, almas, duendes, fadas etc. Como se pode perceber, a lista parece sempre fazer referência a entes extraídos das religiões mundiais.

De fato, a ligação entre Naturalismo e antirreligiosidade é tão antiga quanto sua ligação com a ciência. Segundo Michael Rea (2002), a rejeição da existência de seres sobrenaturais é a tese mais amplamente aceita pelos naturalistas. Segundo Stroud (2004; p. 22), “A maioria dos filósofos há pelo menos cem anos tem sido naturalistas no sentido de não-sobrenaturalistas”. A força da tese antirreligiosa do Naturalismo pode ser ilustrada pelas conclusões de um recente congresso a respeito do Naturalismo intitulado *Moving Naturalism Forward*. Segundo Sean Carroll (2012), embora tenha sido reconhecido que houvesse uma pluralidade de conceitos possíveis de Naturalismo em que pudesse haver discórdia, os participantes admitiram que é possível saber quem é naturalista e quem não é baseado no

⁹ Conforme observou o Prof. Dr. Marciano Spica em comunicação pessoal com o autor, as visões de mundo nem sempre se expressam por meio teses, podendo ser exclusivamente pré-teóricas. Quando elas se expressam por meio teses, é justamente no afã de se tornarem racionalmente coerentes e defensáveis.

¹⁰ Ernest Nagel (1954-1955; p. 7): “Na minha concepção, de qualquer maneira, o naturalismo abraça um relato geral do esquema cósmico e do lugar do homem nele, bem como da lógica da pesquisa.”

critério do reconhecimento da existência ou não de um “componente sobrenatural na realidade”. Consoante a isso, Alvin Plantinga (2011b, p. ix) define o Naturalismo como:

...o pensamento de que não existe nenhuma pessoa como Deus, ou qualquer coisa semelhante a Deus. Naturalismo é mais forte que o ateísmo: você pode ser um ateu sem subir às maiores alturas (descer aos mais fundos abismos?) do naturalismo; mas você não pode ser um naturalista sem ser um ateu.

O naturalista Paul Draper (2005; p. 279) argumenta que o Naturalismo pode ser definido em oposição ao sobrenatural de acordo com uma tese metodológica e uma tese ontológica:

Naturalismo metodológico =df. cientistas não devem apelar a entidades sobrenaturais ao explicar fenômenos naturais.

Note-se que alguém pode ser um naturalista metodológico conforme esta definição, mesmo se ele acredita que é permissível para explicações científicas se referir a entidades não-naturais. Uma vantagem disso é que algumas das entidades abstratas (e.g., números) para as quais a ciência rotineiramente apela podem muito bem ser não-naturais.

“Naturalismo metafísico” é definido como se segue:

Naturalismo metafísico =df. Entidades sobrenaturais não existem.

Note-se que, nessa definição, é possível ser um naturalista metafísico sem objetar à realidade de entidades não-naturais.

Embora faça referência aos cientistas, a definição de Draper do Naturalismo metodológico também pode ser estendida aos filósofos, bastando acrescentar a cláusula “e filósofos” ao texto definitório logo após “cientistas”.

Daniel Dennett (2011; p. 48-49) defende uma noção de Naturalismo metodológico semelhante à de Draper, conforme se pode verificar no trecho transcrito abaixo:

Plantinga diz que minha afirmação de que o naturalismo é tacitamente assumido nos tribunais e em toda a investigação científica é “obviamente falsa”. “Em física, por exemplo, não é assumido que não existe pessoa tal como Deus (p. 42).” Realmente? Nem tacitamente? Quando um físico “prova” que uma pedra solta de uma altura cairá com aceleração de 9.8 metros/segundo, ele não assume tacitamente que nenhuma pessoa (p.ex., Deus) intervirá para ajustar a taxa? Físicos não adicionam rotineiramente uma cláusula de escape, “ao menos que Deus intervenha”, porque é tacitamente assumido que nenhuma possibilidade assim é tomada seriamente. Aqui está o que o biólogo J. B. S. Haldane disse diretamente sobre esse assunto em 1934:

Minha prática como cientista é atéia. Isto é, quando eu monto um experimento, eu assumo que nenhum deus, anjo, ou demônio vai interferir com seu curso; e essa presunção foi justificada pela sucesso que experimentei em minha carreira profissional. Eu seria, portanto, desonesto intelectualmente se também não fosse ateu nos assuntos mundanos.

Dennett defende que as explicações baseadas na intervenção de seres sobrenaturais como Deus são simplesmente ridículas demais para serem tomadas seriamente.

Por isso, o cientista, assim como juiz, faz bem em simplesmente ignorar a hipótese *a priori*. Como fica demasiado claro do trecho citado, Dennett conecta o Naturalismo como visão de mundo antirreligiosa com a ideia de Naturalismo como visão de mundo científica. Retornaremos a esse assunto muito em breve. À guisa de conclusão, porém, podemos afirmar que o Naturalismo como visão de mundo antirreligiosa consiste em duas teses: uma metodológica e outra metafísica, conforme definidas por Paul Draper. Como é possível perceber, o Naturalismo visto pelo prisma antissobrenaturalista, reveste-se de um caráter negativo: ele nos diz o que não compõe o conjunto daquilo que existe e o que não deve ser feito pelo filósofo ou pelo cientista ao explicar o mundo.

1.3. O relacionamento entre ciência e religião

Ao caracterizar o Naturalismo como visão de mundo científica e antirreligiosa, pode-se ter a impressão de que os dois temas não se conectam claramente, de modo que se possa perceber porque os naturalistas de um modo geral aceitam simultaneamente uma e outra visões como uma só. Aparentemente, haveria duas acepções completamente diversas do Naturalismo, sendo necessário qualificar, para tornar clara a discussão, se se trata da tese científicista ou antirreligiosa. No entanto, há, na verdade, uma tese que unifica esses dois temas clássicos: o conflito entre religião e ciência.

Ian Barbour (1997) afirma que existem quatro maneiras de enxergar o relacionamento entre ciência e religião na história: conflito, independência, diálogo e integração. A tese do conflito afirma que ciência e religião são esforços em direções opostas e que estão destinadas a colidir de uma forma ou de outra, logo o triunfo de uma significa, imediatamente, a derrota da outra. A tese da independência é, de certo modo, o oposto do conflito. A ideia dos defensores dessa posição é a de que ciência e religião não se sobrepõem, elas possuem métodos e objetos completamente diferentes e, por isso, o conflito entre elas não só não acontece como é impossível. O mais conhecido proponente dessa tese é o paleontólogo Stephen Jay Gould. Já a tese do diálogo afirma que religião e ciência podem fecundar-se mutuamente, a ciência pode abrir novos caminhos metodológicos para a religião e iluminar itens da fé por outras perspectivas, motivando inclusive sua modificação; a religião por sua

vez também pode alterar o pensamento científico por meio de sua visão de mundo. Hooykaas (1988), por exemplo, argumenta que o próprio surgimento da ciência moderna se deu sob os auspícios do cristianismo, que forneceu-lhe a base para o desenvolvimento cujos elementos não estavam presentes na cultura clássica. Por fim, a tese da integração consiste em que religião e ciência colaboram de forma direta. Barbour cita como exemplo clássico de integração a teologia natural, ou seja, a tentativa de provar a existência de Deus somente com base na razão e nas evidências desveladas pela ciência.

Os partidários do conflito entre ciência e religião usualmente marcam a data de publicação de *A origem das espécies* (1859) de Charles Darwin como o marco da vitória final da ciência sobre a religião. A campanha de conquista, contudo, havia começado muito antes. Dois exemplares notáveis de relatos da história da conquista da religião pela ciência são o livro de John William Draper denominado *História do conflito entre religião e ciência* de 1874 e *História da guerra entre ciência e teologia na cristandade* de Andrew Dickson White, publicado originalmente em 1896. Esses relatos, não raramente, apresentam ao leitor um panorama heroico a respeito de como a razão progressivamente venceu as trevas do pensamento religioso tradicional. O julgamento de Galileu, por exemplo, é narrado por Draper com cores fortes e uma oposição clara entre o lado que representava a luz da razão e o que representava as trevas da superstição. Outra ocasião que ganha destaque, especialmente no livro de White, é o debate entre Thomas Henry Huxley e Samuel Wilberforce, bispo de Oxford, a respeito da teoria da evolução. Bertrand Russell (1997; p. 244) também contribuiu com uma história do conflito entre religião e ciência, cuja conclusão ele resumiu da seguinte forma:

Nas páginas anteriores, nós traçamos, em breve perfil, alguns dos mais notáveis conflitos entre teólogos e homens de ciência durante os últimos quatro séculos, e nós tentamos estimar a relação entre a ciência atual e a teologia atual. Nós vimos que, no período desde Copérnico, sempre que ciência e teologia discordavam, a ciência se provou vitoriosa. Vimos também que, onde questões práticas estiveram envolvidas, como em bruxaria e medicina, a ciência se posicionou a favor da diminuição do sofrimento enquanto a teologia encorajou a selvageria natural do homem. A expansão da perspectiva científica, em oposição à teológica, até agora contribuiu indisputavelmente para a felicidade.

O advento da teoria da evolução de Darwin teve um papel especial no desenvolvimento da tese do conflito entre ciência e religião porque permitiu a explicação da origem das espécies, em sua complexa diversidade, sem o apelo à intervenção divina. Antes de Darwin, William Paley se notabilizou por elaborar uma minuciosa defesa da existência de

Deus baseada na impressionante complexidade e funcionalidade do *design* dos seres vivos. Paley, utilizando-se de conhecimentos biológicos impressionantemente vastos para a época, argumentou que os seres vivos se assemelhavam às máquinas produzidas pelo intelecto humano como, por exemplo, os relógios, só que com um grau de complexidade muito maior do que qualquer artefato manufaturado por homens; por isso, deveríamos inferir que há um grande intelecto por detrás da vida na Terra. Darwin, por sua vez, teria mostrado que é possível explicar toda a complexidade presente nas espécies biológicas sem recurso a uma divindade. Laplace é conhecido por ter dito que Deus é uma hipótese desnecessária¹¹, mas somente Darwin teria tornado Deus efetivamente desnecessário em ciência.

Dennett (1995) argumentou que Darwin permitiu uma inversão da pirâmide cósmica. Até o desenvolvimento da teoria da evolução, a visão dominante levava em consideração a primazia da mente sobre a matéria. Em primeiro lugar existiu a mente divina que tornou possível a existência da matéria, do *design* dos seres vivos e de outras mentes por meio do nada ou do caos. O darwinismo inverte essa pirâmide afirmando a primazia da matéria sobre as mentes. Foi a matéria que deu origem às mentes através do *design*, que emerge a partir do laborioso trabalho da seleção natural agindo sobre mutações aleatórias por um longo tempo.

Para Dennett, Darwin mostrou que não só é possível explicar o mundo sem Deus, como também que Deus não é explicação nenhuma. O filósofo americano propõe a seguinte imagem para comparar as explicações científicas e as explicações sobrenaturais. As explicações sobrenaturais seriam como ganchos do céu (*skyhooks*), que Dennett explica serem entidades folclóricas com origem na aeronáutica que consistem em ganchos que descem do alto para sustentar ou levantar materiais. Os ganchos do céu não são presos a nada, simplesmente pendem do céu sem apoio. Já as explicações científicas são guindastes (*cranes*), estruturas que estão apoiadas no solo e que servem para a construção de prédios ou até mesmo de outros guindastes maiores. Ao contrário dos ganchos do céu, os guindastes derivam a explicação de sua existência de outros guindastes menores que são, por sua vez, eles mesmos derivados dos movimentos básicos, cegos e destituídos de propósito que constituem o universo. Tanto guindastes quanto ganchos do céu são aparentemente capazes de construir

¹¹ Cf. BARBOUR (1997; p. 35)

prédios, ou seja, ambos são aparentemente capazes de explicar o *design* no universo e, especialmente, no mundo biológico. Contudo, os ganchos do céu são inexplicáveis e explicam o *design* de maneira insatisfatória, por mero *fiat*. Segundo Dennett (1995; p. 74), os ganchos do céu têm pelo menos uma vantagem muito clara, eles tendem a dar respostas fáceis: “ganchos do céu seriam coisas maravilhosas de se ter, excelentes para levantar objetos difíceis de carregar em circunstâncias difíceis e para agilizar todos os tipos de construção”. Contudo, ressalta Dennett, eles são imaginários e ganchos imaginários não fazem construção alguma: milagres não explicam nada e não precisamos mais deles.

Grande parte dos filósofos naturalistas, como o próprio Dennett, adota a tese do conflito entre ciência e religião. Essa tese é importante porque conecta os temas científico e antirreligioso do Naturalismo. Se o naturalista do ponto de vista científico se compromete com os métodos e a ontologia das ciências e esta está em conflito com a religião, seus métodos e ontologia serão também antirreligiosos. Por outro lado, o naturalista segundo o ponto de vista antirreligioso que adota a tese do conflito, enxergará no sucesso da ciência a confirmação de suas posições ontológica e metodológica.

1.4. Conclusão do capítulo

Argumentamos neste capítulo que o Naturalismo, embora seja considerado uma espécie de ortodoxia filosófica na tradição analítica, não possui uma definição consensual entre seus adeptos, que muitas vezes divergem sobre quais são as teses principais que diferenciam o Naturalismo das demais posições filosóficas. Em seguida, argumentamos que, a despeito das divergências, o Naturalismo pode ser caracterizado por dois temas: a sua simpatia pela ciência e a sua aversão ao sobrenatural e ao religioso. Em ambos os temas, emergem duas teses principais, uma de caráter metodológico e outra de caráter metafísico ou ontológico. No primeiro tema, as teses metodológica e metafísica podem ser enunciadas da seguinte maneira respectivamente:

NMC (Naturalismo metodológico segundo o tema científico): *A ciência é o único caminho para o conhecimento e a filosofia deve se reconhecer como empreendimento contínuo a ela, compartilhando seus métodos.*

NOC (Naturalismo ontológico segundo o tema científico): *O conjunto dos entes que existem coincide com o conjunto dos entes reconhecidos pela ciência.*

No segundo tema, as teses metodológica e metafísica podem ser enunciadas, respectivamente, do seguinte modo:

NMA (Naturalismo metodológico segundo o tema antirreligioso): *Filósofos, assim como cientistas, não devem apelar a entidades sobrenaturais ao explicar fenômenos naturais.*

NOA (Naturalismo ontológico segundo o tema antirreligioso): *Não existem entes sobrenaturais.*

Ademais, os naturalistas geralmente admitem a tese do conflito entre ciência e religião:

TCCR (Tese do conflito entre ciência e religião): *Ciência e Religião são conflitantes*

Seria um exagero afirmar que para ser um naturalista é preciso aceitar a conjunção de NMC, NOC, NMA, NOA e TCCR. Diante da grande discordância a respeito do que significa ser um naturalista, é prudente admitir uma definição disjuntiva: naturalista é qualquer um que aceite: (NMC v NOC v NMA v NOA). No entanto, um naturalista completo aceita a conjunção das quatro teses com a harmonização necessária que é providenciada pela TCCR.

2. A NATUREZA DO NATURALISMO

Every naturalist is one who maintains an attitude similar to the attitude here described. He is excited about something. The excitement may vary in intensity, but in some degree naturalists all share it¹².

(O. K. Bouwsma, 1948)

No capítulo anterior, foi proposta a existência de quatro teses principais, organizadas em pares conforme seus temas, que constituem a visão naturalista. Neste capítulo, vai-se tratar de algumas dificuldades inseridas nessas teses e de algumas implicações que elas carregam, bem como será exposta e criticada uma maneira alternativa de entender o Naturalismo proposta por Michael Rea em *World without Design* (2002).

2.1. NMC e NOC: problemas com relação ao enunciado

O primeiro problema que surge, assim que lemos o enunciado de NMC, é a sua patente autorrefutação. Essa tese afirma que a ciência é o único caminho para o conhecimento. Acontece, portanto, que, para que NMC seja conhecimento, ela deve ter sido comprovada pelos métodos da ciência. Contudo, não há uma só teoria científica que acarrete essa conclusão. NMC, por isso, não passa nos critérios que ela mesma estabelece, uma vez que não se chegou a ela pelos métodos da ciência.

O segundo problema que atinge tanto NMC quanto NOC é o da ambiguidade. Elas podem ter até três sentidos diferentes. O primeiro deles é o seguinte:

¹² Tradução: Todo naturalista é alguém que possui uma atitude similar à atitude aqui descrita. Ele está empolgado em relação a algo. A empolgação pode variar em intensidade, mas em algum grau todos os naturalistas a compartilham.

NMC₁: *A ciência **de 2014** é o único caminho para o conhecimento e a filosofia deve se reconhecer como empreendimento contínuo a ela, compartilhando seus métodos.*

NOC₁: *O conjunto dos entes que existem coincide com o conjunto dos entes reconhecidos pela ciência **em 2014**.*

Uma das marcas do empreendimento científico, como costumam ressaltar os filósofos da ciência e os próprios cientistas, é o falibilismo, em outras palavras, o reconhecimento de que as teorias científicas podem ser falseadas pela experiência posterior e de que os métodos de pesquisa científicos se alteram na história, incorporando novos instrumentos, aperfeiçoando os existentes e até mesmo descartando alguns deles. Assim, a ciência do início do século XX é consideravelmente diversa da ciência do século XXI. Por isso, falar de forma estática sobre as entidades e os métodos da ciência não parece ser adequado. Por isso, não parece fazer justiça ao naturalista enunciar suas teses conforme NMC₁ e NOC₁. Não há nada de distintivo na ciência do ano de 2014 que permita acreditar que os entes e métodos por ela consagrados serão incorporados em definitivo no *corpus* do conhecimento humano. Pelo contrário, a ciência continua modificando suas teorias, assim como sempre o fez.

Um segundo sentido que NMC e NOC podem adquirir é o seguinte:

NMC₂: *A ciência **completa** é o único caminho para o conhecimento e a filosofia deve se reconhecer como empreendimento contínuo a ela, compartilhando seus métodos.*

NOC₂: *O conjunto dos entes que existem coincide com o conjunto dos entes reconhecidos pela ciência **completa**.*

Muitos cientistas vislumbram a possibilidade de que no futuro a ciência consiga explicar todos os fenômenos de forma definitiva, tornando-se completa. Se for de fato possível que a ciência algum dia se torne completa (essa é uma questão altamente controversa), então certamente o naturalista concordaria que os métodos e a ontologia dessa ciência futura seriam os métodos e ontologia definitivos. Todavia, essa formulação também

não pode fazer justiça ao naturalista, uma vez que a expressão “ciência completa” ainda não tem um referente. Por isso, NMC_2 e NOC_2 não tem nenhuma utilidade prática porque não expressam nenhuma metodologia ou ontologia.

Um terceiro sentido seria o seguinte:

NMC_3 : *A ciência **atual** é o único caminho para o conhecimento e a filosofia deve se reconhecer como empreendimento contínuo a ela, compartilhando seus métodos.*

NOC_3 : *O conjunto dos entes que existem coincide com o conjunto dos entes reconhecidos pela ciência **atual**.*

Nesse sentido, o termo “atual” funciona como partícula dêitica modificadora de “ciência”. Como se sabe, os dêiticos alteram a referência do termo a que eles se referem conforme o contexto do pronunciamento. Assim, se adotar o sentido de NMC_3 e NOC_3 , o naturalista está comprometido a aceitar em 2014 os métodos e ontologia da ciência em 2014, em 2020, os métodos e ontologia de 2020 e assim por diante. No contexto atual, considerando que estamos no ano de 2014, portanto, NMC_3 e NOC_3 equivalem a NMC_1 e NOC_1 , compartilhando com eles os mesmos defeitos. Uma forma de defender NMC_3 e NOC_3 seria afirmar que, a cada momento em que são pronunciados, eles expressam uma proposição verdadeira. Mas, isso seria equivalente a dizer que o conjunto de entidades varia conforme o cientista as vai descobrindo, o que consiste basicamente em afirmar que uma entidade não existe até que o cientista a descubra. Isso, porém, é algo que nenhum naturalista está disposto a afirmar.

O terceiro problema é menos grave do que os dois primeiros, acomete somente NOC e consiste no seguinte: o naturalista ontológico está comprometido com a tese do realismo científico. Como já visto, o Naturalismo ontológico no tema científico afirma que a ciência oferece ao filósofo um rol dos seres que existem, uma descrição completa do “mobiliário do mundo”¹³. Alguns filósofos da ciência, contudo, não concordam com a ideia de

¹³ No mesmo sentido, LINSKY e ZALTA (1995; p. 525): “Naturalismo é a ontologia *realista* que reconhece somente aqueles objetos requeridos pelas explicações das ciências naturais.” (grifo nosso)

que a ciência fornece tal rol. Pierre Duhem é considerado o maior expoente dessa objeção. Segundo ele, a ciência é metafisicamente neutra. Portanto, se a imagem científica proposta por Duhem for correta, NOC é uma sentença vazia.

Bas van Fraassen (2007; p. 27), herdeiro da posição duhemiana em filosofia da ciência, define o realismo científico da seguinte forma: “[Segundo o realismo científico] A ciência visa dar-nos, em suas teorias, um relato literalmente verdadeiro de como o mundo é, e a aceitação de uma teoria científica envolve a crença de que ela é verdadeira”. O antirrealismo científico, que abrange várias posições - incluindo o instrumentalismo, o convencionalismo, o positivismo lógico e o empirismo construtivo -, contesta exatamente a ideia de que a ciência carrega consigo as implicações metafísicas de NOC. O positivismo lógico, por exemplo, afirma que os seres materiais presentes nas teorias científicas são construções lógicas formadas com base nos dados dos sentidos¹⁴. O empirismo construtivo, por sua vez, afirma que a ciência fornece somente teorias empiricamente adequadas¹⁵. O instrumentalismo defende que as teorias científicas são somente bons instrumentos de previsão e sistematização dos relatos observacionais¹⁶. Por fim, o convencionalismo argumenta que teorias científicas são convenções construídas pela comunidade¹⁷.

O compromisso do naturalista que aceita NOC com o realismo científico é um problema para ele, na medida em que torna sua posição mais forte, mais complexa e, por isso, menos provável *a priori*. Um argumento bem-sucedido contra o realismo científico seria também um argumento bem-sucedido contra NOC¹⁸.

¹⁴ Cf. SOAMES (2003; p. 256-299)

¹⁵ Cf. VAN FRAASSEN (2007; p. 32-36)

¹⁶ Cf. DUHEM (1954)

¹⁷ Cf. YEMIMA (2006)

¹⁸ Robert Koons (2000), por exemplo, argumenta que naturalismo e realismo científico são incompatíveis. Contudo, Koons, estranhamente, define naturalismo como a crença no fechamento causal do mundo físico.

2.2. O Naturalismo como programa de pesquisa

Diante das dificuldades definicionais que assombram o Naturalismo, Michael Rea (2002) propôs que fossem deixadas de lado as tentativas de entendê-lo como uma tese ou um conjunto de teses substantivas. Segundo ele, o Naturalismo é mais bem caracterizado como um programa de pesquisa compartilhado.

Rea afirma que *pesquisa* é o processo pelo qual procuramos revisar nossas crenças sobre os mais variados tópicos, desde questões filosóficas até questões inteiramente mundanas, com base naquilo que aceitamos como evidência¹⁹. A revisão de crenças pode acontecer por adição de novas crenças, rejeição de crenças anteriores e modificação no conteúdo de crenças já tidas. Para começar uma pesquisa, no entanto, o pesquisador já precisa ter um conjunto de disposições em relação àquilo que ele vai aceitar como evidência: quais fontes de indícios ele tomará como básicas. Assim, por exemplo, um apostador em corridas de cavalos, no processo de formar crenças sobre qual cavalo tem mais chances de ganhar uma corrida, pode aceitar como fonte de evidência somente as probabilidades de vitória de cada um dos cavalos baseadas em seu desempenho anterior. Outro apostador, no entanto, pode tomar como fonte de indício para a formação de sua crença a respeito de qual cavalo ganhará a corrida com base num sonho revelador que ele teve na noite anterior, ou, ainda, com base no testemunho de um colega que trabalha dos bastidores do páreo de que certo cavalo, embora usualmente lento, está especialmente bem disposto para aquela corrida. Isso também vale para qualquer pessoa em sua vida cotidiana e também para o cientista em seu laboratório: todos escolhemos, reflexivamente ou não, quais fontes de indícios aceitaremos em nossa pesquisa. A essas disposições a respeito de que fontes de indícios são aceitas basicamente, Rea dá o nome de *disposições metodológicas*.

Segundo o autor de *World without Design*, um *programa de pesquisa* é o conjunto consistente máximo de disposições metodológicas aceitas por um pesquisador. Um *programa de pesquisa compartilhado*, por sua vez, seria o subconjunto de disposições metodológicas aceitas concomitantemente por um grupo de pessoas. Os programas de pesquisa seriam pré-teóricos no sentido de que se trata de algo que o pesquisador já traz

¹⁹ Traduzo *evidence* por evidência ou indício

consigo antes de formular uma teoria e de que se trata de algo sem o qual não se podem fazer teorias.

Além disso, argumenta Rea, programas de pesquisa não podem ser adotados intencionalmente com base em pesquisa, portanto não podem ser aceitos com base em evidência. Mas o que dizer, por exemplo, dos casos em que comprovamos que certas fontes de indícios não são confiáveis, como no caso da visão de objetos que estão parcialmente imersos em água e parecem estar tortos? Rea admite que possamos rejeitar programas de pesquisa com base em evidência, isso porque já possuímos a disposição de aceitar outras fontes de evidência que atestam a falta de confiabilidade daquela que deve ser recusada. Contudo, não é possível adotar um programa de pesquisa com base em evidência porque é dentro dos programas de pesquisa que a força das evidências é avaliada.

Mesmo quando um programa de pesquisa deve ser recusado pela falta de confiabilidade de uma das fontes de evidência aceitas como básica, não são as evidências que determinam qual revisão nas disposições metodológicas deve ser feita. Rea (2002; p. 5) considera o seguinte exemplo. Suponha que você adote um programa de pesquisa que inclui a disposição de deixar de confiar em todas as fontes de informação que você tome por não-confiáveis e a disposição de tratar todos os testemunhos como evidência. Mas suponha que, com o tempo, você descubra que o testemunho do seu escorregadio tio Bill é terrivelmente não-confiável. Nesse caso, você tem três opções: (a) você pode deixar de confiar no tio Bill, assim perdendo a disposição de tratar todos os testemunhos como evidência; (b) você pode desconsiderar a evidência que aponta para a não-confiabilidade do tio Bill e com isso perder a disposição de aceitar esse tipo de evidência; ou (c) pôr de lado a disposição de deixar de confiar em fontes de informação que se mostrem não-confiáveis. Todas as três alternativas resolvem o problema, mas a evidência não diz qual delas deve ser adotada²⁰.

Por isso, pode-se dizer que a adoção de um programa de pesquisa não pode ser feita em bases racionais, mas, meramente, em bases pragmáticas. Um programa de pesquisa pode ser adotado em razão de suas consequências serem mais atrativas do que as de outro ou, ainda, em razão de irritar mais os seus inimigos. Portanto, segundo Rea, argumentar

²⁰ O problema apontado por Rea é muito semelhante ao problema da revisão das teorias científicas diante da subdeterminação da teoria pela evidência discutido acima.

contra um programa de pesquisa é mostrar razões pragmáticas contra ele e mostrar que outros programas não compartilham do mesmo defeito.

Para Rea, o Naturalismo é o programa de pesquisa que trata os métodos da ciência como as únicas fontes básicas de evidência. O filósofo americano reconhece que é difícil dizer exaustivamente quais são os métodos da ciência, mas propõe que eles incluem os métodos tradicionalmente aceitos pelos departamentos de biologia, física e química ao redor do mundo, incluindo os cânones da boa argumentação, a confiança na memória e no testemunho e confiança nos juízos sobre aparentes verdades lógicas e matemáticas. Esses métodos seriam fortes o suficiente para excluir aquilo que os naturalistas normalmente rejeitam, como astrologia, iridologia, frenologia, entre outros, e fracos o suficiente para incluir a vasta gama de métodos adotados em ciência contemporaneamente e também possíveis mudanças futuras.

Essa forma de tratar o Naturalismo já estava prefigurada em um artigo de Bas van Fraassen (1998; 169-170), em que ele traça o seguinte diagnóstico:

Se a parte “fiscalista” ou “naturalista” dessa posição filosófica não é meramente o *desejo* ou o *compromisso* de ter a metafísica guiada pela física – isto é, algo que não pode ser capturado por qualquer tese ou crença fatural – então o que ela é? (...)

Portanto, eu proponho o seguinte diagnóstico do materialismo [naturalismo]: ele não é identificável com uma teoria sobre o que existe, mas somente com uma atitude ou um agregado de atitudes. Essas atitudes incluem forte deferência pela ciência em matéria de opinião sobre o que há e a inclinação de aceitar afirmações (aproximativas) de completude para a ciência como ela é de fato constituída em um determinado momento. Dado esse diagnóstico, o aparente conhecimento sobre o que é e o que não é material dentre entidades recém-hipotetizadas é mera aparência. A habilidade de ajustar o conteúdo da tese de que tudo é matéria repetidamente é então explicada por um saber como se reagrupar que deriva de atitudes invariantes. Isso não reflete mal sobre o materialismo; pelo contrário, isso é fazer justiça a ele.

Bas van Fraassen, que, muitas vezes durante esse texto usa as expressões “fiscalismo”, “materialismo” e “naturalismo” como sinônimos, nota que o Naturalismo possui uma plasticidade incomum à maioria das posições filosóficas, que se constitui na sua capacidade de alterar seu conteúdo à medida que a ciência progride em direção ao reconhecimento de novas metodologias e entidades. Enquanto o conteúdo das teses metodológicas e ontológicas do Naturalismo parece variar com o tempo, ele identifica uma atitude invariante que informa todas essas mudanças, que é a adesão à ciência onde quer que ela leve. Desse modo, ele conclui que o Naturalismo é mais bem caracterizado como essa

atitude ou esse conjunto de atitudes invariantes do que pelo mutante conteúdo das teses sustentadas pelos naturalistas ao longo do tempo.

Antes mesmo de Van Fraassen, O. K. Bouwsma (1948; p. 12-13), citado na epígrafe ao presente capítulo, pareceu chegar a uma conclusão semelhante à que Rea chegaria mais de meio século depois:

Agora estas três teses concordam em identificar naturalismo como uma certa atitude em relação ao método científico, variadamente descrita como “confiança em”, “integral aceitação de” e “respeito por”. Todo naturalista é alguém que possui uma atitude similar à atitude aqui descrita. Ele está empolgado em relação a algo. A empolgação pode variar em intensidade, mas em algum grau todos os naturalistas a compartilham.

Bouwsma identifica o Naturalismo como uma atitude em relação ao método científico que reúne confiança, aceitação integral e respeito, mas, além disso, envolve uma empolgação, uma excitação a respeito dos progressos que a ciência tem feito e aqueles que estão por vir, uma espécie de otimismo em relação às potencialidades da investigação científica. Aqui novamente o que está em primeiro plano na caracterização do Naturalismo não são teses filosóficas, mas disposições²¹.

A vantagem de tratar o Naturalismo como um conjunto de disposições, preferências ou atitudes é a de que isso o torna imune às críticas apontadas na seção anterior, por isso Michal Rea chama a essa interpretação “crível” ou “caridosa”. Porém, dizer que o Naturalismo é um programa de pesquisa leva à conclusão de que ele deve ser adotado em bases exclusivamente pragmáticas, uma vez que nenhum programa de pesquisa pode ser adotado com fundamento em evidência. Nesse sentido, argumenta Rea, a adesão ao Naturalismo e sua recomendação como uma ortodoxia não pode ser racional.

Austin Dacey (2004) e Andrew Melnyk (2004), todavia, apresentaram objeções à ideia de que um programa de pesquisa não pode ser adotado com base em evidências. Austin Dacey (2004; p. 139) reconstrói o argumento de Rea da seguinte forma:

1. Para qualquer programa P_I e qualquer agente A , A está (epistemicamente) justificado em adotar P_I somente se ele o faz com base na evidência que ele considera adequada.
2. Ou A adota P_I com base na evidência tomada por P_I como básica, ou A adota [P_I] com base na evidência que o seu programa de pesquisa anterior P_0 toma como básica

²¹ Recentemente os naturalistas Ladyman e Ross (2009, p. 303) expressaram sua concordância com a tese de que o Naturalismo não é uma tese substantiva, mas um conjunto de disposições.

3. Se A adota P_I com base na evidência que P_I toma como básica, então ele o faz sem evidência adequada, uma vez que antes de adotar P_I ele não reconhece tal evidência como adequada.
4. Se A adota P_I com base na evidência que P_0 toma como básica, então ele o faz sem evidência adequada, uma vez que ao adotar P_I ela não mais reconhece tal evidência como adequada.
5. Então, A nunca está (epistemicamente) justificado em adotar P_I .

Então, Dacey propõe o seguinte contraexemplo ao argumento. Suponha que o naturalista e o supranaturalista possuam em comum a disposição de confiar nos métodos da ciência como fontes básicas de evidência, só que o último, além dessa disposição, possui também a de confiar em experiências religiosas como fontes básicas de evidência. Suponha, outrossim, que o naturalista, ao analisar a origem e natureza das experiências religiosas pelos métodos da ciência, chegue à conclusão de que se trata, de fato, de experiências confiáveis provocadas pelo sobrenatural.

Nesse caso, o naturalista não teria evidência para passar a ser um supranaturalista? Aparentemente sim, afirma Dacey. O problema com o argumento de Rea seriam as premissas 3 e 4. Isso porque elas não levam em consideração o fato de que dois programas de pesquisa podem compartilhar um grande número de disposições metodológicas, como fazem os programas naturalista e supranaturalista do exemplo. Assim, a premissa 4 poderia ser falsa, já que a adoção de um novo programa de pesquisa não significaria a rejeição de todas evidências reconhecidas por um programa de pesquisa anteriormente adotado.

Andrew Melnyk, por sua vez, dá um exemplo oposto para a mesma finalidade. Suponha novamente que o naturalista e o supranaturalista compartilham as mesmas disposições metodológicas, exceto pelo fato de que o último aceita também como básicas as evidências da experiência religiosa. Mas, considere agora, que a ciência venha a desqualificar sistematicamente as experiências religiosas como não confiáveis. Não deveria o supranaturalista tornar-se um naturalista com base na evidência da incoerência da ciência com as experiências religiosas? Melnyk pensa que sim. Nesse caso, a adoção do Naturalismo estaria baseada em evidência, ao contrário do que afirma Rea.

Rea (2004) responde aos dois contra-argumentos da seguinte forma. Em relação à Dacey, primeiramente, ele afirma que a reconstrução apresentada por este não faz justiça o argumento originalmente apresentado em *World without Design*. Rea não nega que

dois programas de pesquisa possam conter disposições em comum ou evidências reconhecidas como básicas simultaneamente por dois programas de pesquisa. Em segundo lugar, o exemplo de Dacey não necessariamente mostra um naturalista se convertendo ao supranaturalismo, o que ocorre no caso é um naturalista reconhecendo a confiabilidade de experiências religiosas, inferencialmente, a partir das evidências básicas fornecidas pela ciência. Contudo, a condição para a “conversão” seria a aceitação das experiências religiosas como fontes *básicas* de evidência, o que não se segue da atestação daquelas pela ciência.

Em relação à objeção de Melnyk, Rea afirma que nunca negou a possibilidade de rejeição de um programa de pesquisa com base na evidência. Assim, um supranaturalista que verifica incoerência no seu programa estaria justificado em deixá-lo. Isso não significa, porém, a adesão automática ao Naturalismo. O supranaturalista poderia recusar a ciência como fonte de evidências e reter a experiência religiosa. O problema em relação à adoção racional de um programa de pesquisa é que existem várias maneiras de ajustar um programa de pesquisa diante de problemas que venham a surgir e nenhum deles é prescrito pela própria evidência. Assim, Dacey e Melnyk falham em captar o problema apontado por Rea, por isso suas críticas não são bem-sucedidas.

Paul Draper (2004), no entanto, oferece uma objeção que merece consideração. Segundo Rea, o Naturalismo é o programa de pesquisa que inclui a disposição de tratar os métodos da ciência e somente esses como fonte básica de evidências. Contudo, objeta Draper, nem todos os métodos da ciência são adotados de forma básica pelo naturalista. De fato, muitos, senão a maioria, dos métodos científicos são adotados com base inferencial a partir de crenças básicas. Logo, Rea (2004; p. 170) se vê compelido a alterar sua definição inicial do Naturalismo pela seguinte: “...o naturalista trata como fontes básicas de evidência todas e somente aquelas fontes de evidência tomadas como básicas nas ciências”. A alteração, porém, não leva a uma modificação substancial dos raciocínios que decorrem da caracterização inicial.

Considerando que a formulação do Naturalismo como teses filosóficas substantivas em NMC e NOC padece de defeitos aparentemente insuperáveis e que a mutabilidade do conteúdo das teses naturalistas é bem acomodada pela caracterização de Rea, adotaremos a última como a melhor forma de entender o Naturalismo no seu tema científico.

Entretanto, a proposta de Rea deixa de captar uma parte importante do Naturalismo, que é o seu tema antirreligioso, e esse é o maior defeito dessa caracterização.

NMA e NOA também sofrem de alguns defeitos, ambos repousam sobre uma distinção vaga: natural/sobrenatural. A vagueza da distinção, no entanto, não é razão para a rejeição da tese. Como já foi afirmado, existem casos paradigmáticos de natural e sobrenatural que permitem que a distinção seja inteligível tanto pelo filósofo quanto pelo leigo. Ademais, conforme já exposto, a rejeição do sobrenatural parece ser uma característica tão antiga e tão disseminada do Naturalismo quanto a sua simpatia pela ciência.

2.3. Naturalismo, fisicalismo, materialismo, cientificismo: algumas distinções

Ao investigar a respeito do Naturalismo, o pesquisador se depara constantemente com termos como “fisicalismo”, “materialismo” e “cientificismo”. Não raramente, esses termos são usados como sinônimos. Porém, como já visto, no que se refere ao materialismo e ao fisicalismo, essa identificação não está bem fundamentada. Parte dessa confusão terminológica deriva sua existência da própria vagueza do termo em torno do qual todos esses –ismos orbitam, o “Naturalismo”. Por outro lado, há um abuso desses termos por parte de seus usuários. Um exemplo claro desse abuso está presente na seguinte passagem de Jerry Fodor (2002; p. 30):

Eu sustento uma visão filosófica que, por falta de que termo melhor, eu chamarei por um termo que é usualmente tomado por pejorativo: cientificismo. Cientificismo afirma, por um lado, que os objetivos da pesquisa científica incluem a descoberta de verdades empíricas objetivas; e, por outro, que a ciência chegou bem perto de atingir esses objetivos de tempos em tempos.

Segundo Fodor, portanto, cientificismo envolve duas teses: o realismo científico e o sucesso ocasional da ciência. Trata-se, portanto, de uma posição muito mais modesta do que o Naturalismo até agora discutido. O problema surge quando o filósofo afirma usa essa definição de cientificismo para se opor ao Argumento Evolucionário contra o Naturalismo (AECN) de Alvin Plantinga. No texto, Fodor afirma que o cientificismo definido por ele é equivalente ao Naturalismo conforme definido por Plantinga. Vale a pena lembrar

que este define o Naturalismo como a crença de que não existe Deus ou qualquer coisa como Deus.

Abusos aparte, “cientificismo” é uma palavra que, conforme nota Fodor no trecho citado, ganhou uma conotação particularmente negativa, ao contrário de “Naturalismo”. Contudo, ao contrário da definição de Fodor, cientificismo geralmente carrega uma confiança na ciência muito maior do que simplesmente a crença no sucesso ocasional desta em descobrir proposições verdadeiras sobre o mundo. Alexander Rosenberg (2011; p. 6) procura definir cientificismo da seguinte maneira:

Cientificismo possui dois sentidos relacionados, ambos pejorativos. De acordo com um desses sentidos, cientificismo nomeia a aplicação imprópria ou equivocada dos métodos ou descobertas científicos fora dos seus domínios apropriados, especialmente a questões tratadas pelas humanidades. O segundo sentido é mais comum: cientificismo é a confiança exagerada nos métodos da ciência como as mais (ou as únicas) ferramentas confiáveis de pesquisa e a igualmente infundada crença de que ao menos as suas descobertas mais bem estabelecidas são as únicas verdades objetivas que existem.

Apesar do reconhecimento do caráter pejorativo do termo, Rosenberg (*Idem*; p. 6-7) se propõe a reabilitá-lo:

Mas, nós chamaremos a visão de mundo que todos nós ateístas (e mesmo alguns agnósticos) compartilhamos de “cientificismo”. Isto é a convicção de que os métodos da ciência são os únicos meios confiáveis para o conhecimento de qualquer coisa; de que a descrição científica do mundo é correta nos seus fundamentos; e de que, quando “completa”, o que a ciência nos dirá não será surpreendentemente diferente do que ela nos diz hoje. Nós frequentemente usaremos o adjetivo cientificista ao referir às abordagens, às teorias, aos métodos e às descrições que as ciências compartilham. A ciência provê todas as verdades significativas sobre a realidade e saber essas verdades é em que consiste todo o entendimento.

Rosenberg define o cientificismo de forma muito semelhante à forma como caracterizamos o Naturalismo no tema científico e associa o cientificismo ao ateísmo e ao agnosticismo, muito embora não seja tão claro - como ele parece supor - que todos os ateus sejam cientificistas. Ao que parece, Rosenberg reúne todas as credenciais de um naturalista: a confiança exclusiva na ciência, a rejeição categórica da religião e a crença na tese do conflito entre ciência e religião. Contudo, prefere chamar sua visão de mundo de cientificismo.

De fato, o uso comum de “cientificismo” carrega um sentido muito mais próximo do Naturalismo do que “fiscalismo” e “materialismo”. Não utilizaremos, todavia, os dois como sinônimos tanto pelo caráter pejorativo do primeiro quanto pelo fato de que o cientificismo parece relacionar-se somente com o tema científico do Naturalismo.

2.4. Conclusão do capítulo

Neste capítulo, foram expostos três problemas que envolvem as teses NMC (Naturalismo metodológico no tema científico) e NOC (Naturalismo ontológico no tema científico): auto-anulação da primeira, ambiguidade e compromisso com o realismo científico da última. Em seguida, foi apresentada uma caracterização alternativa do Naturalismo proposta por Michael Rea. Como visto, Rea o caracteriza como um conjunto compartilhado de disposições metodológicas.

As vantagens dessa caracterização são a de proteger o Naturalismo contra as objeções apresentadas contra NMC e NOC, providenciando uma interpretação caridosa; e acomodar o caráter mutável das teses filosóficas do naturalista, que está comprometido a seguir a ciência para onde ela levar. Ela, entretanto, acarreta a consequência de que o Naturalismo, pelo menos em um sentido, não pode ser adotado racionalmente: não pode ser adotado com base em evidência.

A grande falha da caracterização de Rea, contudo, é não levar em consideração o caráter antirreligioso do Naturalismo. Por isso, daqui por diante, utilizaremos a caracterização do Naturalismo como programa de pesquisa em substituição às teses NMC e NOC, mantendo, não obstante, as teses NMA (Naturalismo metodológico no tema antirreligioso) e NOA (Naturalismo ontológico no tema antirreligioso).

Parte II – Críticas ao Naturalismo

3. ARGUMENTOS DA AUTO-ANULAÇÃO: C. S. LEWIS E ALVIN PLANTINGA

*Recently, the philosophical tide has turned against naturalism*²²

(Sophie R. Allen. 2004a)

Na segunda e última parte desta dissertação, apresentaremos e avaliaremos alguns dos mais importantes argumentos antinaturalistas apresentados em filosofia. Preliminarmente, porém, é preciso delinear algumas considerações a respeito da escolha dos argumentos a serem tratados. Três critérios foram usados para a escolha: (i) relevância, (ii) recenticidade e (iii) direcionamento.

Em relação ao primeiro critério, procuramos escolher argumentos que suscitaram uma discussão produtiva e ajudaram a aprofundar o entendimento do tema. Em relação ao segundo critério, foram escolhidos argumentos publicados pela primeira vez nos últimos vinte ou trinta anos. Uma exceção a esse critério é o primeiro argumento a ser examinado, publicado por C. S. Lewis em 1947. Duas razões motivaram sua inclusão, em primeiro lugar, o fato de que, embora antigo, o argumento ganhou renovada atenção a partir do trabalho de Victor Reppert (2003) – dedicado a defendê-lo -, em segundo lugar, pelo argumento de C. S. Lewis ter inspirado explicitamente o segundo argumento a ser discutido, formulado por Alvin Plantinga. Em relação ao terceiro critério, preferimos selecionar argumentos que se referem diretamente ao Naturalismo. Qualquer argumento favorável a uma visão de mundo contraditória com Naturalismo pode ser considerado um argumento contra ele. Assim, apresentar argumentos pelo, digamos, teísmo é apresentar indiretamente argumentos antinaturalistas. Porém, como o tema desta dissertação é o Naturalismo e não o teísmo ou qualquer outra visão de mundo oposta, apresentaremos argumentos que pretendem enfrentar o Naturalismo diretamente, sem fazer referência a suas alternativas.

Neste capítulo, serão examinados o argumento da razão de C. S. Lewis e o argumento evolucionário contra o Naturalismo, de Alvin Plantinga.

²² Tradução: Recentemente, a maré filosófica se voltou contra o naturalismo.

3.1. O argumento da razão

C. S. Lewis é considerado por muitos o maior nome da apologética cristã do século XX. Contudo, seu reconhecimento no ambiente acadêmico teológico e filosófico é escasso. Algumas razões podem ser apontadas para esse fato. Primeiramente, Lewis não se dirigia em suas obras religiosas ao público acadêmico, preferia escrever livros para o público geral. O seu mais conhecido livro sobre religião, publicado com o título *Mere Christianity*, derivou de uma série de transmissões de rádio feitas pela BBC durante a Segunda Guerra Mundial. Em segundo lugar, Lewis, embora tenha trabalhado a maior parte de sua carreira como tutor de inglês e filosofia pela Universidade de Oxford, desenvolveu seu trabalho acadêmico com um foco muito maior em literatura inglesa do que em filosofia, o que o levou a ocupar, no fim da vida, a cátedra de literatura medieval e renascentista da Universidade de Cambridge e, conseqüentemente, deixar de lidar profissionalmente com a filosofia.

Recentemente, porém, o interesse acadêmico pela obra de Lewis em filosofia e religião tem aumentado muito. Para verificar esse fato, basta pesquisar a quantidade de trabalhos acadêmicos publicados na última década sobre o assunto, alguns dos quais compõem as referências desta dissertação. Em particular, um argumento apresentado pelo autor de *As Crônicas de Nárnia* tem chamado a atenção filosófica: o argumento antinaturalista da razão. Um dos méritos do mencionado argumento, que justifica seu retorno à pauta filosófica, é o fato de ser um nobre ascendente de uma longa linhagem de argumentos antinaturalistas que remonta ao menos até a obra de Arthur Balfour e tem como descendente o Argumento Evolucionário contra o Naturalismo de Alvin Plantinga.

Ao longo de seus escritos, especialmente aqueles produzidos na década de 1940, C. S. Lewis levantou algumas suspeitas a respeito da racionalidade da crença no Naturalismo. Em um artigo intitulado *De Futilitate*, Lewis (1995; p. 63-64) aponta para o fato de que a intencionalidade parece não se encaixar bem com o Naturalismo:

Nós somos compelidos a admitir entre os pensamentos de um astrônomo terrestre e o comportamento da matéria a milhões de quilômetros de distância uma relação a que chamamos verdade. Mas essa relação não faz sentido nenhum se nós tentamos fazê-la existir entre a matéria da estrela e o cérebro do astrônomo, considerado como um aglomerado de matéria. O cérebro pode estar em muitos tipos de relação com a estrela, sem dúvida: ele está numa relação espacial, numa relação temporal e numa

relação quantitativa. Mas falar de um bocado de matéria como sendo verdadeiro a respeito de um outro bocado de matéria me parece ser sem sentido.

Ainda nesse artigo, Lewis (*idem*; p. 66-67) expressa ceticismo em relação à capacidade do Naturalismo de acomodar a ética:

E esse é o obstáculo do que eu chamaria de Pessimismo Heróico – isto é, o tipo de pessimismo que há em Swinburne, Hardy e no Prometeu de Shelley e que é magnificamente resumido em uma fala de Housman: “Qualquer que tenha sido o selvagem canalha que criou o mundo”. Não imagine que eu não tenha simpatia por esse tipo de poesia: pelo contrário, em um momento de minha vida eu tentei duramente escrevê-la e, no que depender de quantidade, eu consegui. Eu produzi resmas dela. Mas aí é que está. Se um selvagem canalha fez o mundo, ele também fez nossas mentes. Se ele fez as nossas mentes, então ele também fez o próprio padrão nelas pelo qual nós o julgamos um selvagem canalha. E como nós confiamos num padrão que vem de uma fonte tão selvagem e canalha? Se nós o rejeitamos, temos também que rejeitar suas obras. Mas uma de suas obras é o mesmo padrão moral pelo qual o rejeitamos. Se aceitarmos esse padrão, então estamos realmente implicando que ele não é um selvagem canalha. Se nos o rejeitamos, então jogamos fora o único instrumento pelo qual podemos condená-lo.

Em outro artigo, intitulado *On living in an atomic age*, Lewis (1986; p. 77-78) nota que o Naturalismo leva a uma concepção antropológica altamente contraintuitiva:

Tudo a que o Naturalismo nos leva ao final é isso – uma final e irremediável discórdia entre o que as nossas mentes afirmam ser e o que elas realmente devem ser se o Naturalismo for verdadeiro. Elas afirmam ser espírito; ou seja, ser razão, princípios intelectuais de percepção e leis morais universais, possuindo livre-arbítrio. Mas se o Naturalismo é verdade elas devem ser, em realidade, meramente arranjos de átomos nos crânios, vindo a ser pela causalidade irracional. Nós nunca pensamos um pensamento porque ele é verdade, mas somente porque a natureza cega nos força a pensá-lo. Nós nunca realizamos um ato porque ele é certo, mas somente porque a natureza cega nos forçou a realizá-lo.

Contudo, somente uma das suspeitas lewisianas foi desenvolvida num argumento completo, que será apresentado na próxima seção.

3.1.1. Apresentação do argumento

Antes de refazermos os passos do argumento, é preciso entender o que Lewis tomava por naturalismo. Para o autor de *Miracles*, Naturalismo é uma visão completa de mundo segundo a qual tudo que existe é natureza. Segundo Lewis (2001; p. 17), o Naturalismo acarreta que “toda a coisa finita ou evento deve ser (em princípio) explicável em termos do Sistema Total”. Naturalismo excluiria a existência de qualquer coisa fora da natureza: seres sobrenaturais como Deus, espíritos, entre outros. A natureza seria o sistema de entes físicos regidos por leis naturais descritas pelas ciências. Assim, o Naturalismo descrito

por Lewis corresponde ao tema antirreligioso descrito no primeiro capítulo, incluindo NMA e NOA.

Além disso, Lewis inclui na tese naturalista a tese do determinismo. Se todas as coisas e eventos são explicados pelo naturalismo segundo leis determinísticas atuando sobre entes conectados entre si por relações de causa e efeito, então tudo que ocorre hoje pode ser explicado como uma regressão na série de causas e efeitos que remonta às origens do universo. Toda realidade poderia ser entendida como mero desdobramento desse momento originário.

O argumento de Lewis pode ser estruturado da seguinte forma:

(1)Nenhuma crença é racionalmente inferida se pode ser completamente explicada em termos de causas não racionais.²³

(2)Se o Naturalismo é verdadeiro, então todas as crenças podem ser completamente explicadas em termos de causas não racionais.

(3)Se o Naturalismo é verdadeiro, nenhuma crença é racionalmente inferida. – de (1) e (2)

(4)Existem crenças racionalmente inferidas

Logo,

(5)O Naturalismo é falso – de (3) e (4).²⁴

A premissa (2) parece ser uma decorrência do Naturalismo conforme definido por Lewis e (4) é aceita pelo próprio naturalista, que se fia na racionalidade científica e supõe que a sua crença no Naturalismo pode ser racionalmente inferida.

Já a premissa (1) é defendida a partir da distinção de dois sentidos diferentes para a expressão “porque”. Em uma das acepções da palavra, podemos dizer algo como:

²³ A versão original do argumento apresentava a expressão “causas irracionais” que foi substituída, na segunda edição por “causas não racionais” como resposta à crítica de Anscombe. Cf. Smilde (2011; p. 16)

²⁴ O próprio C. S. Lewis não apresentou uma estrutura como essa para o argumento. Essa é uma tentativa de reconstruir a estrutura do arrazoado do capítulo III de *Miracles*. Outras tentativas semelhantes foram feitas no sentido de dar maior clareza ao argumento. A principal tentativa nesse sentido foi da de Reppert (2003; p. 57-58), de quem tomamos emprestado a redação das duas primeiras premissas. Wielenberg (2008; p. 99) e Koslowski (2010) também apresentam diferentes estruturas para o argumento. Acreditamos, porém, que a estrutura aqui apresentada é a mais fiel ao argumento originalmente apresentado.

“Vovô está enjoado porque comeu lagosta ontem”. Na outra, se pode dizer: “Vovô deve estar enjoado hoje porque ainda não se levantou (e é sabido que ele sempre se levanta cedo quando está bem)”. No primeiro caso, a expressão “porque” indica a relação de causa e efeito entre dois eventos ou estados de coisas. O fato de alguém comer uma lagosta *causou* o enjôo dele na manhã seguinte. No segundo caso, a expressão “porque” indica uma relação de antecedente e consequente. *Inferese* que alguém está doente do fato de que ele ainda não se levantou, uma vez que sabemos que ele se levante sempre cedo, em outras palavras, o antecedente constitui o indício pelo qual se infere, por meio das leis que governam o raciocínio, o consequente.

Segundo a tese Naturalista, todas as coisas e eventos na Natureza vêm a ser por meio da relação de causa e efeito, inclusive a totalidade dos eventos mentais, como crenças, pensamentos, sentimentos e intuições. Assim, todos os pensamentos e crenças que temos, entre os quais se incluem os argumentos e suas conclusões, são explicados completa e exaustivamente pela sucessão de causas e efeitos interligados desde tempos imemoriais. De modo que a resposta verdadeira para a questão “por que acredito no que acredito?” é exaurida pela relação de causação.

Ocorre, porém, que uma das exigências da racionalidade parece ser a de que crenças racionais sejam causadas, ao menos conjuntamente com outras causas, por processos de inferência racional, que envolvem a relação de antecedente e consequente. Se aderirmos a um argumento com base no fato de que a conclusão nos beneficia, por exemplo, ao invés de crermos em sua conclusão baseado na validade da inferência e da verdade das premissas, nossa crença na sua conclusão não pode ser considerada racional (a não ser, talvez, num sentido muito restrito de racionalidade instrumental); ela é causada, mas não inferida. Igualmente, se viermos a aderir a um argumento baseado no seu apelo emocional e não na validade de sua inferência, nossa crença em sua conclusão não pode ser considerada racional. Mais uma vez temos uma crença causada, mas não inferida. Para que tenhamos crenças racionais é preciso, portanto, que a relação de inferência tenha eficácia causal em relação a nossas crenças.

Contudo, o naturalista não consegue explicar como a relação de inferência pode ter eficácia causal. Para o Naturalismo, a racionalidade é algo que veio a surgir muito

tempo depois da constituição do Universo, ela própria é um subproduto dos processos não racionais que determinaram sua existência. Se o Naturalismo é verdadeiro, os mecanismos de aquisição de crenças são explicados inteiramente pelos mesmos mecanismos que explicam a queda da folha de uma árvore e a formação de nuvens no céu. Assim como a queda de uma folha ou a formação de uma nuvem não podem ser consideradas como formadas a partir de causas racionais, tampouco nossas crenças poderiam ser formadas por causas racionais. Como a inferência racional poderia fazer qualquer diferença se a formação de crenças é inteiramente determinada por relações de causa e efeito que antedatam o próprio surgimento da racionalidade?

O naturalista, afirma Lewis, pode tentar resolver esse problema identificando antecedentes com um tipo especial de causa, consequentes com efeitos desse tipo de causa e as regras de inferência com leis psicológicas que regem esse tipo de relação de causa e efeito. Todavia, essa alternativa não é viável, uma vez que nem sempre que temos uma crença inferimos delas seus consequentes, como seria de se esperar no caso de uma causa natural que produz um consequente de acordo com uma lei. Por outro lado, não parece ser possível identificar as regras de inferência com leis psicológicas sem perder o caráter normativo e a objetividade da lógica.

Outra opção seria pensar que antecedentes só funcionam como causas se forem *vistos como* antecedentes pelo sujeito. Mas, nesse caso, o *ver como* também teria de ser caracterizado como um evento mental, uma crença provavelmente, ela mesma formada a partir de causas não racionais, e não como deliberação ativa e racional por parte do sujeito.

3.1.2. Críticas ao argumento: Peter van Inwagen e G. E. M. Anscombe

3.1.2.1. G. E. M. Anscombe

A filósofa inglesa G. E. M. Anscombe foi a primeira crítica do argumento lewisiano. Ela estava presente quando da primeira exposição pública no argumento no Clube Socrático de Oxford. O Clube presidido pelo próprio C. S. Lewis fora criado pela iniciativa de um grupo de estudantes liderado por Stella Aldwinckle com o propósito de discutir questões

acadêmicas relacionadas com a fé cristã. Desde sua fundação, o Clube contou com intensa participação feminina. À época, Oxford segregava homens e mulheres nos *colleges*, havendo cinco *colleges* exclusivamente femininos: Lady Margaret Hall, St. Hilda's, St. Anne's, Somerville e St. Hugh's. Conforme informa McGrath (2013; p. 252), em 1944, dos cento e sessenta e cinco membros do clube, cento e nove pertenciam a algum dos cinco *colleges* exclusivamente femininos.

A crítica de Anscombe ao argumento de Lewis teve importância biográfica para ambos. Para a primeira, o exercício de crítica foi o impulso final para sua dedicação acadêmica à filosofia. Conforme recorda Anscombe (1981; p. ix), essa interação com Lewis resultou no seu primeiro escrito puramente filosófico. Para o último, existe uma controvérsia a respeito dos efeitos dessa interação. O biógrafo e amigo íntimo de C. S. Lewis George Sayer (1994; p. 310) afirma que C. S. Lewis sentiu-se humilhado pela crítica de Anscombe e resolveu, daí em diante, não mais escrever obras de natureza apologética. A. N. Wilson (2002; p. 206-231), autor de uma controversa biografia de Lewis, vai além e afirma que Lewis, depois do embate intelectual com Anscombe, deixou de acreditar que a fé cristã é racional e se retraiu para o mundo da imaginação infantil, que o levou a conceber *As Crônicas de Narnia*, chegando ao ponto de afirmar que a Bruxa Branca de *O Leão, a Feiticeira e o Guarda-Roupa* foi criada com base na filósofa inglesa. Contudo, há pouquíssimos indícios que apontem para qualquer coisa nesse sentido. Pelo contrário, embora Lewis não tenha escrito mais livros apologéticos após *Milagres*, ele continuou a escrever artigos que defendiam a racionalidade da fé cristã²⁵. Do ponto de vista psicológico, também não há nada que indique que Lewis tenha ficado fortemente abalado. Conforme relata Anscombe (1981; p. x):

A reunião no Clube Socrático no qual li meu artigo foi descrito por muitos de seus amigos como uma experiência horrível e chocante que o chateou bastante. Nem o Dr. Harvard (que recebeu a mim e a Lewis para o jantar poucas semanas depois) nem o Professor Jack Bennett recorda de tais sentimentos da parte Lewis²⁶.

Três pontos foram o foco da crítica de Elizabeth Anscombe: o primeiro diz respeito ao uso das palavras “irracional” e “válido” por C. S. Lewis na primeira formulação do argumento. Segundo Lewis, as causas naturais que determinariam nossas crenças na

²⁵ Para uma lista desses artigos cf. MCGRATH (2013; p. 255).

²⁶ Para um relato mais detalhado sobre o intercâmbio Lewis-Anscombe, conferir Reppert (2003) e Smilde (2011). Para uma análise da mudança de foco nos escritos de Lewis sobre religião após o incidente, conferir Brazier (2011).

perspectiva naturalista seriam irracionais e, por isso, invalidariam a inferência racional. Anscombe apontou para o fato de que as causas naturais não são racionais nem irracionais, mas, simplesmente, não racionais. Ademais, ela esclareceu que validade é um conceito relacionado à correção na aplicação das regras de inferência em uma lógica: uma inferência lógica inválida diz respeito à violação dessas regras. Contudo, Lewis não está argumentando que o naturalista tem problemas na aplicação de regras de inferência, senão que a própria inferência racional é impossível dado o Naturalismo. Assim, o uso das palavras “irracional” e “válido” no argumento seria abusivo. Lewis reconheceu a importância desse primeiro ponto e rescreveu o argumento na segunda edição de *Milagres* sem a utilização dos termos apontados, substituindo “irracional” por “não racional”. Como o argumento foi apresentado acima em sua versão final, essas alterações já foram levadas em consideração.

O segundo ponto de crítica diz respeito ao conceito de *explicação completa*. Anscombe distingue quatro tipos diferentes de explicação: (i) científica causal, (ii) psicológica, (iii) lógica e (iv) histórica. Segundo a filósofa inglesa, cada um desses tipos de explicação pode ser capaz de explicar completamente um raciocínio sem que haja exclusão dos demais. Em outras palavras, é possível que haja mais de uma explicação completa para o mesmo fato. Uma ilustração simples da possibilidade de que um fato seja completamente explicado por dois tipos diferentes de explicação é a seguinte: suponha que uma chaleira contendo água fervendo esteja sobre um fogão. Como explicar esse fato? Uma possibilidade é dizer que ele é explicado pelo efeito da energia térmica transmitida pelo fogo para a água contida na chaleira. Outra possibilidade é dizer que ele é explicado pelo desejo do dono da casa de fazer chá. Ambas as explicações são satisfatórias, a depender das expectativas de quem demanda a explicação e nesse sentido ambas explicam completamente os fatos. A primeira explicação evoca a causalidade natural das explicações científicas e a segunda evoca eventos mentais de um sujeito. Da mesma forma, é possível responder à pergunta “por que você acredita nisso?” indicando uma causa natural para a crença ou uma relação de antecedente-consequente, podendo as duas explicações conviver uma com a outra sem problema. Anscombe, ademais, admite a possibilidade de que nossas crenças possam ser completamente explicadas por causas naturais que não contemplam a racionalidade e que possamos ser racionais ainda assim, na condição de que tenhamos consciência das razões que nos fazem crer naquilo que cremos. Em outras palavras, ela admite que possamos ser

racionais mesmo sem que as razões cumpram qualquer papel causal na aquisição e manutenção de nossas crenças²⁷. Se as razões fossem somente epifenômenos, ainda assim seríamos racionais²⁸.

O terceiro ponto de crítica de Anscombe envolve a interpretação do argumento da razão como um desafio cético, ou seja, como um argumento que aponta para a dificuldade que o Naturalismo tem de dar ao cético o fundamento das operações básicas da razão. Anscombe argumenta que é impossível dar um fundamento para a inferência racional, uma vez que seria necessária a própria inferência racional para obter um fundamento. Assim, não só o Naturalista, mas qualquer filósofo estaria em apuros se tivesse de responder ao cético qual é o fundamento da racionalidade.

3.1.2.2. Peter van Inwagen

Peter van Inwagen, em seu contra-argumento, aponta, preliminarmente, para o fato de que, embora Lewis inclua o determinismo como uma das teses naturalistas, nenhum ou quase nenhum naturalista, mesmo na época em que Lewis escreveu, aceitava que as leis naturais eram determinísticas. A física quântica, desenvolvida desde o princípio do XX, alterou o entendimento das leis naturais de leis determinísticas para leis probabilísticas. Contudo, para efeito de argumentação, van Inwagen concede a definição dada por Lewis e passa a analisar o argumento.

O principal problema com o raciocínio do capítulo de III de *Miracles*, conforme apontado por van Inwagen, seria o fato de que C. S. Lewis não mostrou nenhuma razão pela qual devemos considerar que todas explicações baseadas em causa e efeito para crenças precluem ou são incompatíveis com explicações baseadas em antecedente e consequente. Para ilustrar seu pensamento, Peter van Inwagen (2011, p. 36) propõe três explicações para a questão “por que você crê que a terra é redonda?”

²⁷ Anscombe (1981; p. 229): “Parece-me que se um homem tem razões, e elas são boas razões, e elas são genuinamente suas razões, para pensar algo - então seu pensamento é racional, não importa quais sejam as afirmações causais que possam ser feitas a seu respeito.

²⁸ Mais recentemente, Keith Parsons (2003; p. 66) apresentou uma objeção similar: “Se razões são, de fato, causas, então (*pace* Bloor) elas podem entrar em uma explicação causal científica. Mas não está claro que razões são ou podem ser causas”

Resposta A: Porque a extremidade da sombra da terra [etc.].

Resposta B: Porque eu fui ensinado dessa forma quando era uma criança. Meus pais e professores enculcaram isso em mim.

Resposta C: Porque o modo como o universo era no passado remoto e as leis da física tornaram inevitável que eu tivesse essa crença.

A resposta A corresponde ao uso da palavra “porque”, indicando antecedente e conseqüente. As respostas B e C, por sua vez, apresentam ocorrências de “porque”, indicando relação de causa e efeito. Se o naturalismo está certo, então todas as respostas do tipo B, que apresentam uma causa mais imediata de uma crença, se subsumem a respostas do tipo C, que apresentam as causas mais remotas daquela mesma crença. Além disso, todas as crenças que temos podem ser explicadas em termos de respostas do tipo C. No exemplo dado, a resposta B, de fato, preclui a resposta A. Mas, por que crer que todas as respostas do tipo C são incompatíveis com respostas do tipo A?

Segundo Peter van Inwagen, é possível apresentar um contra-exemplo para a tese de que todas as respostas de tipo C precluem respostas de tipo A. Lewis admite que o Naturalismo é consistente com a tese de que seres humanos possuem crenças. E não há nada que sugira que o fato de que alguém tenha uma crença ou várias crenças não pode ser a causa do fato de ele ter outra(s) crença(s). Nesse caso, é possível imaginar a seguinte situação:

- (a) Phoebe acredita que Lewis afirmou em *Surprised by Joy* que ele lutou na Primeira Guerra Mundial
- (b) Phoebe acredita que ninguém inclui falsidades facilmente detectáveis em uma autobiografia
- (c) Phoebe acredita que Lewis lutou na Primeira Guerra Mundial

(a), (b) e (c) são fatos que dizem respeito a crenças de um sujeito. É possível, portanto, que (a) e (b) tenham causado (c). Se, com efeito, isso ocorreu, poderíamos dizer que a resposta do tipo A para a pergunta dirigida a Phoebe “Por que você crê que Lewis lutou na Primeira Guerra Mundial?” é incompatível com a resposta do tipo B, que consiste no fato de que (a) e (b) causam (c)? Peter van Inwagen crê que não há razão pensar que sim. O que dizer então do fato de que (a), (b) e (c) são explicados, por sua vez, pelas condições físicas e pelas leis naturais do universo num tempo remoto? Peter van Inwagen também crê que não há dificuldade aí. Se (a) e (b) causaram o efeito (c), então as condições físicas e as

leis naturais do universo causam (c) *por meio de* (a) e (b), que, por sua vez, podem ter sido causadas pelo fato de o sujeito ter outras crenças.

Por fim, van Inwagen argumenta que o ônus da prova de que o Naturalismo é incompatível com explicações que envolvem a relação entre antecedente e consequente pertence a Lewis. O que o crítico tem em mente ao afirmar isso é a objeção cética que o defensor do argumento da razão pode formular da seguinte maneira: “Supondo que você esteja certo e Lewis não tenha provado a incompatibilidade entre Naturalismo e explicações do tipo ‘antecedente-consequente’, por que eu deveria acreditar que eles são compatíveis? Você não demonstrou a compatibilidade. Nesse caso, a alternativa mais prudente não seria o agnosticismo em relação a essa questão?”.

A objeção cética repousa no princípio de que, se não é possível produzir uma prova para algo, então devemos suspender o juízo sobre o assunto. Contudo, argumenta van Inwagen, o princípio de que todas as coisas precisam ser provadas possui sérios defeitos. O primeiro é que ele levaria ao ceticismo global. Não existe prova da existência do mundo exterior, da existência de outras mentes, da existência do livre-arbítrio. Todavia, é possível afirmar a racionalidade da crença na existência do mundo exterior, na existência de outras mentes e na existência do livre-arbítrio, de forma básica, ou seja, na ausência de prova. Ademais, um princípio como esse teria de ser ele mesmo provado e não há notícia de que alguém o tenha feito.

3.1.3. Respostas às críticas

3.1.3.1. Resposta a G. E. M. Anscombe

Conforme já adiantado, o primeiro ponto de crítica da filósofa inglesa foi inteiramente admitido por Lewis, que promoveu as correções necessárias na segunda versão do argumento apresentada na segunda edição de *Milagres*.

Em relação ao segundo ponto, Lewis admite que é possível uma multiplicidade de explicações para o mesmo fato, contudo não admite a hipótese de que haja

mais de uma explicação causal completa para o mesmo fato e, sobretudo, claramente rejeita a ideia de que é possível a racionalidade no cenário em que razões são meros epifenômenos sem eficácia causal. Na segunda edição de *Milagres*, C. S. Lewis (2001; p. 21) aponta para isso explicitamente:

Se o sentimento de certeza que expressamos por palavras como *deve ser e então e já que*, é uma percepção real de como as coisas fora de nossas mentes ‘devem’ ser, tudo está bem. Mas se essa certeza é meramente um sentimento *em* nossas próprias mentes e não um *insight* genuíno a respeito das realidades além delas - se ela meramente representa a forma com que nossas mentes fortuitamente funcionam - então não podemos ter conhecimento.

Victor Reppert (2002; p. 64) defende a perspectiva lewisiana da seguinte maneira:

Eu penso que, contrariamente a Anscombe e Parsons, Lewis está correto em supor que um sujeito não pode ser considerado racional a não ser que certas afirmações sobre como suas crenças são causadas sejam verdadeiras. Em primeiro lugar, parece claro o suficiente que afirmações de que uma pessoa é racional requerem que algumas afirmações contrafactuais sejam feitas sobre ela. Se alguém acredita em algo por uma razão e essa é a única razão pela qual acredita naquilo, então não pode ser o caso que ele acreditaria naquilo mesmo que o fundamento racional estivesse ausente. Por exemplo, se um promotor acreditasse que o réu é culpado com base em indícios de DNA, o que pensaríamos dele se fosse o caso de que ele odiava tanto o réu que ele acreditaria que ele é culpado mesmo sem os indícios de DNA?

Se você encontrasse uma pessoa, chamemo-lo Steve, que pudesse argumentar cogentemente a respeito de todas as posições que ele tivesse, você poderia com base nisso inclinar-se a considerá-lo uma pessoa muito racional. Mas suponha que em todas as questões debatidas Steve rolasse um dado para determinar sua posições permanentemente, então usasse todas as suas habilidades de raciocínio para gerar os melhores argumentos disponíveis para aquelas crenças selecionadas pelo método aleatório mencionado anteriormente. Eu acredito que essa descoberta o levaria a retirar dele o título de “racional”.

Ambos os exemplos apresentados por Reppert apontam para o fato de que é necessário, para que uma pessoa seja considerada racional, que a relação de antecedente-consequente faça diferença para a aquisição ou manutenção da crença. No primeiro exemplo, Reppert apela para uma situação contrafactual: é o caso de alguém que possui uma razão para crer em algo, mas que creria nesse algo mesmo sem aquela razão. No cenário epifenomenalista, como as razões são epifenômenos, elas são causalmente inertes, por isso não fazem diferença para a geração ou manutenção da crença. Então, é possível que tivéssemos todas as crenças que temos sem as respectivas razões pelas quais pensamos que as temos: o fato de termos razões para as crenças que temos é meramente subproduto do processo físico envolvido. No segundo exemplo, Reppert apresenta um caso em que um agente obtém suas crenças por um processo não racional e aleatório e então as racionaliza. Intuitivamente, não o consideramos racional, apesar do fato de que ele é capaz de expor as

razões para cada uma das suas crenças. Isso mostra que ter razões independentemente da história causal da crença sobre a qual tratam não é suficiente para a racionalidade.

Em relação ao terceiro ponto, Lewis afirma categoricamente que não pretende que seu argumento seja algum tipo de desafio cético ao naturalista. Pelo contrário, para Lewis (2001; p. 33), “Se, como dito acima, uma prova de que não existem provas é sem sentido, também o é a prova de que há provas. A razão é nosso ponto de partida. Não pode haver questão tanto de atacá-la quanto de defendê-la.” O argumento de Lewis não é um argumento cético, mas simplesmente um argumento pela impossibilidade da racionalidade dentro da visão de mundo naturalista.

3.1.3.2. Resposta a Peter van Inwagen

Em relação à inclusão do determinismo no “pacote” naturalista, Peter van Inwagen tem razão ao levantar o fato de que a ciência contemporânea não trabalha mais com leis naturais determinísticas e sim probabilísticas e que, por essa razão, boa parte dos naturalistas não mais abraça o determinismo causal. C. S. Lewis tinha conhecimento desse fato, mas acreditava que as descobertas da física quântica estavam em tensão com o Naturalismo. Como Lewis o entendia, o Naturalismo é uma visão de mundo monista, em que todas as coisas podem ser explicadas em função do todo. Porém, a física quântica admitiria o movimento indeterminado das partículas subatômicas, que não poderia ser explicado em termos do sistema total da natureza. Nas palavras de Lewis (2001, p. 19):

Agora é de se notar que, se essa teoria é verdadeira, realmente admitimos alguma coisa outra que a Natureza. Se os movimentos das unidades individuais são eventos “por conta própria”, eventos que não se interligam com todos os outros eventos, então esses movimentos não são parte da Natureza. Seria, com efeito, muito chocante aos nossos hábitos descrevê-los como sobrenaturais. Eu acho que deveríamos chamá-los subnaturais.

De qualquer forma, a inclusão do determinismo não é essencial para a construção do argumento de Lewis, conforme o fizemos acima. Mesmo que as leis que regem o mundo físico sejam probabilísticas, supondo que se mantenha a relação entre causa e efeito, a premissa (2) permanece de pé. Além disso, a natureza probabilística das leis é mais relevante para a explicação de eventos em nível atômico e subatômico. Os macroeventos,

dentre os quais se incluem as crenças, sofrem menos do indeterminismo das partículas elementares.

Em relação ao argumento, van Inwagen acredita que Lewis precisa apresentar uma razão para crer na seguinte proposição:

(6) Explicações do tipo C são sempre incompatíveis com explicações do tipo A.

Ou, em outras palavras:

(6') Explicações que envolvem o uso de “porque” no sentido de causa e efeito são sempre incompatíveis com explicações que envolvem o uso do “porque” no sentido de antecedente e consequente.

Contudo, C. S. Lewis não teria apresentado tal razão.

Em primeiro lugar, Lewis não apresentou uma razão para corroborar as proposições (6) e (6') porque ele não acreditava nelas. Segundo Lewis (2001, p. 24):

Com efeito, ser causado é tão diferente de ser provado que nos comportamos em discussões *como se eles fossem mutuamente exclusivos*. A mera existência de causas para uma crença é popularmente tratada como uma presunção de falta de fundamento, e a forma mais popular de desacreditar a opinião de uma pessoa é explicá-la de modo causal – “Você diz isso porque (*causa e efeito*) você é um capitalista, ou um hipocondríaco, ou um mero homem, ou só uma mulher”. (primeiro grifo nosso)

Conforme aponta Sarot (2011, p. 48), Lewis (1970, p. 273), em outra obra, apontou para a falácia que consiste na desconsideração total de um argumento por meio da afirmação de que o interlocutor acredita no que ele o propõe com base em uma explicação de causa e efeito:

Eu descobri que esse vício é tão comum que eu tive de inventar um nome para ele. Eu o chamo de Bulverismo. Algum dia eu escreverei a biografia de seu inventor imaginário, Ezekiel Bulver, cujo destino foi determinado aos cinco anos de idade, quando ele ouviu sua mãe dizer para seu pai – que estava sustentando que dois lados de um triângulo são juntamente maiores do que um terceiro – “Ah, você diz isso porque você é um homem”. “Naquele momento”, E. Bulver nos assegura, “brilhou através de minha mente a grande verdade de que refutação não é parte necessária da argumentação. Suponha que seu oponente está errado, e então explique seu erro, e o mundo estará aos seus pés.”.

Lewis acredita que é possível que uma crença seja produzida por causas não racionais e ao mesmo tempo por inferência, ou seja, por causas racionais. De modo que não é suficiente explicar o porquê (em sentido causal) de alguém ter vindo a acreditar em algo para concluir que a crença dele é irracional. Lewis apresenta como um exemplo de Bulverismo

uma espécie de falácia muito comum apresentada contra a religião. Ela consiste em afirmar que a crença em Deus surge para atender a necessidade de conforto emocional do homem para então concluir que a crença em Deus é irracional. É claro que podemos vir a crer em algo porque nos convém ou porque somos biológica ou socialmente predispostos a isso. Porém, é possível que, depois disso, ou concomitantemente a isso, venhamos a adquirir causas racionais para essas mesmas crenças. Nesse sentido, é possível ter crenças simultaneamente causadas e inferidas.

Em segundo lugar, ele não apresenta razões para (6) e (6') porque não é necessário para o funcionamento do argumento. O problema que Lewis aponta no Naturalismo é o fato de que todas as crenças são completamente explicadas em termos da relação de causa e efeito, prescindindo para tanto da relação de inferência. Nesse sentido, “completamente” implicaria o fato de que nossas crenças são *exclusivamente* produto de causas não racionais.

Finalmente, em relação ao contra-exemplo apresentado por van Inwagen, não fica claro se o que ele propõe é a possibilidade de que as relações causais entre crenças sejam sistematicamente coincidentes com as relações de inferência ou se é a possibilidade de que somente algumas relações causais entre crenças coincidam com relações de inferência. Se ele tiver em mente o primeiro caso, então sua objeção já foi contemplada por Lewis. Se a relação de inferência coincide com a causalidade natural entre as crenças, então se seguiria que sempre ou quase sempre que um sujeito tivesse uma crença, teria de extrair dela todas as suas consequências lógicas, o que de fato não ocorre. Além disso, duas pessoas com as mesmas crenças sobre um assunto teriam, factual e não normativamente falando, de extrair delas sempre as mesmas conclusões, o que também não ocorre. Por outro lado, se ele tem em mente que crenças que possuem relação de inferência entre si algumas vezes podem também possuir relação de causalidade entre si, então seria mera sorte que algumas crenças fossem compatíveis com a inferência racional.

3.1.4. Avaliação do argumento

O argumento da razão é logicamente válido. Nenhuma das objeções ao argumento de Lewis apontadas por Anscombe e van Inwagen conseguem derrubar o argumento conforme vimos acima. Isso não significa, contudo, que o argumento seja destituído de defeitos.

G. E. M. Anscombe (1981), ao analisar a segunda versão do argumento de Lewis, concordou que a questão central do debate é expressa pelo próprio C. S. Lewis (2001: p. 14): “Mas, se antecedentes de fato existem, o que exatamente eles têm a ver com a ocorrência da crença como evento psicológico?”. Como vimos, uma resposta possível a essa questão é considerar razões como causas e as leis lógicas como leis naturais, contudo essa hipótese não é viável, conforme exposto na seção anterior. Uma segunda resposta seria dizer que razões nada têm a ver com a ocorrência do evento crença, como os epifenomenalistas. Essa resposta também tem defeitos claros já apresentados anteriormente. Uma terceira resposta, a escolhida por Lewis, seria a de que razões fazem a diferença porque as pessoas deliberam ativamente a respeito delas e vêm a crer em suas conclusões com base nas leis que regulam a inferência. Nessa opção, a mente da pessoa efetivamente causa o evento mental crença em função do conteúdo das demais crenças que lhe servem de fundamento. Essa terceira opção, contudo, não estaria acessível ao naturalista, porque o naturalista afirma a completude da causalidade natural das ciências, o que implica a exclusão de outros tipos de explicação causal. Em outras palavras, se a obtenção de uma crença por um sujeito é completamente explicada em termos de uma determinada estrutura neurológica, que por sua vez é composta de um certa estrutura física e química, ela não poderia ser concomitantemente explicada em termos da deliberação racional do sujeito ou do conteúdo de outras crenças, a não ser que houvesse sobredeterminação pelas duas causas, mas, para haver sobredeterminação, é preciso que a causa mental seja suficiente para causar a crença sem a causa física, o que o naturalista nega.

O argumento da razão parece ser, portanto, um caso especial e especialmente destrutivo do problema da causação mental oposta ao naturalista. Por isso, o sucesso do argumento dependerá dos rumos da discussão em torno do problema da causação mental. Jaegwon Kim (1993, 1998, 2005, 2010), já há algum tempo e em diversas obras, vem apontando para o fato de que a única resposta possível para o naturalista no que diz respeito à causação mental é o redutivismo: a posição de que propriedades e eventos mentais são

reduzíveis a propriedades e eventos físicos. A razão apontada por Kim (2005) para que as respostas não reducionistas sejam insatisfatórias é justamente o problema da exclusão que está presente na pretensão de completude das explicações causais das ciências, conforme visto acima. Ocorre, porém, que o reducionismo também tem sua parcela de problemas, uma vez que não há uma boa solução disponível que aponte para a possibilidade de redução dos *qualia* a propriedades físicas. A própria solução de Kim é tentar escapar entre os chifres do dilema, as propriedades mentais intencionais seriam reduzíveis e, portanto, casualmente eficazes e outras propriedades mentais como os *qualia*, que caracterizam a consciência, não seriam reduzíveis e, portanto, epifenomenais. Todavia, ainda que fosse admitida a solução de Kim para o problema da causação mental, cairíamos novamente no problema de que não há, nesse caso, deliberação ativa por parte do sujeito a respeito dos seus raciocínios. O raciocínio seria algo que acontece no sujeito, mas não algo que o sujeito faz. Ademais, as propriedades mentais reduzíveis às propriedades físicas seriam elas mesmas causadas por propriedades físicas não mentais e, portanto, não racionais. Assim, todas as minhas crenças poderiam ser explicadas completamente, ainda que mediatemente, por causas não racionais.

Toda essa discussão, no entanto, não estava disponível quando Lewis elaborou o problema, lembrando que essa discussão se aprofundou especialmente nas últimas três décadas. O argumento de Lewis, portanto, sofre por não participar nas inovações conceituais que caracterizaram o debate recente. Por outro lado, esse fato indica o quão avançado o argumento era à época de sua formulação. Acreditamos que o argumento proposto por Lewis pode ser considerado um argumento bem sucedido na medida em que ele aponta claramente para as dificuldades que o naturalista tem em acomodar a racionalidade em sua visão de mundo, muitas delas que persistem até hoje

3.2. O Argumento evolucionário contra o Naturalismo

O argumento evolucionário contra o naturalismo (AECN) foi desenvolvido por Alvin Plantinga no início dos anos 1990 e foi publicado pela primeira vez em artigo de 1991 intitulado *An evolutionary argument against naturalism* e, em seguida, no segundo livro de sua trilogia a respeito do conceito de aval epistêmico (*warrant*), denominado *Warrant and*

Proper Function (1993). Desde então, o argumento ganhou bastante notoriedade e, com isso, bastantes respostas. Em 2002, foi publicada pela *Cornell University Press* uma coletânea organizada por James Beilby intitulada *Naturalism Defeated?*, contendo diversas respostas ao argumento. Desde sua publicação original, o AECN recebeu algumas modificações, tendo sido publicado em pelo menos quatro versões²⁹: a primeira está presente, como já citado, em *Warrant and Proper Function* (1993); a segunda se encontra na introdução da já citada coletânea *Naturalism defeated?* (2002); a terceira apareceu no livro *Knowledge of God* (2008) de Michael Tooley e Alvin Plantinga; e a quarta no livro *Where the conflict really lies: naturalism, science and religion* (2011) de Alvin Plantinga.

No que se segue, apresentaremos a segunda e a quarta versão do argumento. A segunda versão do argumento é certamente a mais conhecida e é a versão à qual a maioria das críticas do argumento foi dirigida. A quarta versão, por sua vez, é a versão mais recente do argumento e, embora não seja substancialmente diferente da segunda versão, traz algumas modificações importantes na estratégia argumentativa.

Plantinga (2011b; p. 310) afirma que o AECN é um descendente do argumento da razão de Lewis, apresentado na seção anterior, e como veremos, também se trata de um argumento em favor da incapacidade do Naturalismo de comportar em sua visão de mundo a capacidade humana de alcançar crenças racionalmente.

3.2.1. Apresentação do argumento

O AECN é direcionado contra o Naturalismo expresso em NOA e em NMA e possui a seguinte estrutura, que permanece igual nas duas versões a serem apresentadas:

“C” corresponde à confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, ou seja, a capacidade de nossas faculdades cognitivas de produzir crenças verdadeiras. “N” corresponde ao Naturalismo. “E” corresponde à Teoria da Evolução Biológica em suas apresentações padrão. “&” é o conector de conjunção conforme definido na lógica clássica. “P(C/N&E)”, portanto, deve ser lido da seguinte forma: a probabilidade da confiabilidade de nossas

²⁹ Uma quinta versão do argumento apareceu em um artigo não publicado de nome *Naturalism Defeated*.

faculdades dado o Naturalismo e a Teoria da Evolução Biológica. Por fim, uma crença é anuladora de outra crença quando o sujeito que adquire aquela não pode mais acreditar nesta sob pena de irracionalidade.

- (1) $P(C/N\&E)$ é baixa³⁰
- (2) Qualquer pessoa que aceita (acredita em) N&E e vê que $P(C/N\&E)$ é baixa tem um anulador para C.
- (3) Qualquer pessoa que tenha um anulador para C tem um anulador para qualquer outra crença que ela pensa que tem, inclusive N&E
- (4) Se alguém que aceita N&E adquire um anulador para N&E, N&E é auto-anulador e não pode ser racionalmente aceito.
- (5) N&E não pode ser racionalmente aceito

Numa primeira análise, uma característica interessante em relação ao argumento de Plantinga é que ele não conclui que o Naturalismo é irracional, mas que a conjunção do Naturalismo com a Teoria da Evolução é irracional. Apesar disso, Plantinga não tem a intenção de apresentar um argumento contra a Teoria da Evolução Biológica. Segundo ele, embora o Naturalismo não se encaixe bem com a Teoria da Evolução, o Teísmo em conjunção com a Teoria da Evolução não sofre do mesmo problema de auto-anulação. Por outro lado, a associação entre o Naturalismo e Teoria da Evolução é bastante, com o perdão da palavra, natural. Conforme apresentado nos capítulos anteriores, o Naturalismo se caracteriza por uma forte simpatia pelas ciências e pela tendência de aceitar o panorama metodológico e ontológico proposto por elas. A Teoria da Evolução é uma teoria científica muitíssimo bem aceita para explicar a origem das espécies e da complexidade da vida biológica. Então, o naturalista coerente deve aceitar a Teoria da Evolução.

Segundo o evolucionismo, em linhas bastante gerais, a complexidade da vida biológica em suas diversas manifestações é explicada pela lenta e gradual ação da seleção natural sobre mutações genéticas aleatórias. Em outras palavras, a seleção natural peneira as variações genéticas geradas aleatoriamente, descartando aquelas que não contribuem para a adaptação direcionada à sobrevivência e reprodução - que são a grande

³⁰ Na primeira e segunda versões do argumento, a primeira premissa aparece como: “ $P(C/N\&E)$ é baixa ou inescrutável

maioria das mutações - e preservando aquelas que são conducentes a essas características. Isso explica como uma multiplicidade de espécies é gerada através de ancestrais comuns. Segundo a Teoria da Evolução, nossas faculdades cognitivas também são resultado desse processo que se estendeu por centenas de milhões de anos e que continua a atuar agora. Além disso, o naturalista acrescenta à Teoria da Evolução a ideia de que ela não foi posta em ação propositadamente e nem é guiada por uma entidade sobrenatural. Considerando isso, a questão posta por Plantinga é a seguinte: qual é a probabilidade da confiabilidade de minhas faculdades cognitivas dada a Teoria da Evolução e o Naturalismo?

Segundo Plantinga, vários naturalistas já apresentaram dúvidas a respeito dessa probabilidade. O próprio Darwin já teria identificado a tensão entre sua teoria e a probabilidade da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas. Em uma carta a um amigo, Darwin escreveu o seguinte:

Para mim, a dúvida horrível sempre surge sobre se as convicções na mente do homem, que se desenvolveu da mente dos animais inferiores, são de algum valor ou de alguma forma dignas de confiança. Acreditaria alguém nas convicções da mente de um macaco, se é que há convicções em tal mente? (DARWIN *apud* PLANTINGA, 2002, p. 3)

A dúvida de Darwin aparece também nos escritos de Patrícia Churchland (1987; p. 548):

Resumindo ao essencial, um sistema nervoso permite a um organismo a ser bem sucedido nos quatro FF: *feeding, fleeing, fighting and reproducing*³¹ [alimentar-se, fugir, lutar e se reproduzir-se]. A principal tarefa dos sistemas nervosos é colocar as partes do corpo onde elas devem estar para que o organismo sobreviva... Melhoramentos no controle sensorio-motor conferem uma vantagem evolucionária: um estilo mais sofisticado de representar é vantajoso *na medida que é engendrado ao modo de vida do organismo e aumenta as suas chances de sobrevivência*. Verdade, o que quer que ela seja, definitivamente vem em último lugar.

Jerry Fodor (2002; p. 42) também reconhece que:

...pelo que sabemos a evolução pode ter selecionado crenças com falsas crenças...o fato de que a evolução nos selecionou não é nela mesma uma razão para pensar que acreditamos em crenças verdadeiras. Não existe, até onde sabemos, razão advinda do darwinismo para pensar que nós temos crenças verdadeiras.

A razão para essa dúvida é o fato de que a evolução seleciona comportamento adaptativo e não crença verdadeira. Em outras palavras, a evolução não se importa com crenças, contanto que o comportamento do organismo, nas diversas situações de sua vida, seja conducente à maior adaptação para a sobrevivência e reprodução. Assim, a

³¹ Mantivemos o trecho na língua original de modo a preservar o jogo de palavras intencionado pela autora, que não pode ser reproduzindo em português.

probabilidade de que sujeitos com faculdades cognitivas confiáveis tenham sido selecionados pela evolução depende da relação entre crença e comportamento. Se a crença for irrelevante para o comportamento, então a crença será invisível, por assim dizer, ao processo evolucionário. Contudo, se crença está ligada ao comportamento de modo que muito provavelmente somente sujeitos com crenças majoritariamente verdadeiras possam ter comportamentos adaptativos, então a evolução tenderia a selecionar sujeitos com faculdades cognitivas confiáveis. Portanto, para estimar $P(C/N\&E)$, é preciso avaliar como a crença se relaciona com o comportamento. É nesse ponto em que as duas versões do argumento a serem analisadas diferem. Na versão de 2002, Plantinga afirma que há quatro formas mutuamente exclusivas e exaustivas de se entender a relação entre crença e comportamento.

A primeira forma, daqui em diante P_1 , é o epifenomenalismo. Segundo o epifenomenalismo, não há relação entre crença e comportamento. As crenças, assim como os demais eventos mentais, são casualmente inertes em relação aos eventos físicos no sistema nervoso, que determinam, por exemplo, os movimentos corporais. O epifenomenalismo é bastante popular entre biólogos e neurocientistas, muito embora não seja tão popular entre filósofos da mente. Se essa P_1 for o caso, então possuir crenças verdadeiras não representa nenhuma vantagem adaptativa, portanto, a probabilidade de que a evolução tenha selecionado seres com faculdade cognitivas confiáveis, dado o epifenomenalismo, é baixa, ou seja, $P(C/N\&E\&P_1)$ é baixa.

A segunda forma, daqui em diante P_2 , é o epifenomenalismo semântico. Segundo essa posição, as crenças são causalmente eficazes em relação ao comportamento, mas somente em virtude de sua sintaxe e não de sua semântica. Em outras palavras, as crenças são eficazes em gerar comportamento, mas não em virtude de seu conteúdo. Como verdade e falsidade são propriedades semânticas das crenças, novamente a confiabilidade das faculdades cognitivas passaria ao largo da seleção natural. Plantinga (2002, p. 7) afirma que essa posição é imensamente popular em filosofia da mente, especialmente entre os filósofos naturalistas. Para corroborar essa afirmação, ele cita Robert Cummins segundo o qual o epifenomenalismo semântico seria a “visão recebida”. Portanto, pelas mesmas razões expostas para P_1 , $P(C/N\&E\&P_2)$ é baixa.

A terceira forma de relacionar crença e comportamento, daqui em diante P_3 , seria admitir que as crenças são semanticamente eficazes para causar comportamentos, mas não conducentes à adaptação. Como a evolução seleciona comportamento adaptativo, a probabilidade dessa hipótese dada simplesmente a teoria da evolução é baixa. Além disso, $P(C/N\&E\&P_3)$ também parece ser baixa, já que, nesse caso, obter crenças em sua maior parte verdadeiras parece conduzir a comportamento adaptativo.

A quarta forma, daqui em diante P_4 , é admitir que crenças são semanticamente eficazes para causar comportamentos e conduzem à adaptação. Essa é a visão do senso comum a respeito de como as crenças se relacionam com o comportamento. Supondo que essa opção esteja aberta ao Naturalista, qual seria a probabilidade de C dado $N\&E$ e ela? Aparentemente, as perspectivas parecem melhores para essa opção do que para as demais e talvez elas de fato sejam. Contudo, argumenta Plantinga, a probabilidade de $P(C/N\&E\&P_4)$ não é tão alta quanto se possa imaginar à primeira vista. A crença causa comportamento por intermédio do desejo. Contudo, para cada comportamento adaptativo, há uma conjunção entre uma crença falsa e um certo desejo que pode gerá-la. O exemplo de Plantinga (1993; p. 225) em *Warrant and Proper Function* é o seguinte:

Paul é um hominídeo pré-histórico; as exigências de sobrevivência demandam que ele demonstre o comportamento de evitar tigres. Haverá vários comportamentos que são apropriados: fugir, por exemplo, ou subir num escarpa de montanha, ou rastejar para um buraco pequeno demais para o tigre, ou pular em um lago conveniente para tal propósito. Escolha qualquer comportamento apropriado B . Paul realiza B , nós pensamos, porque...ele tem uma aversão por ser comido e acredita que B é um bom meio de atrapalhar as intenções do tigre.

Mas, seu comportamento de evitar o tigre poderia ser resultado de uma miríade de outras combinações entre crença e desejo: uma quantidade indefinidamente grande de outros sistemas crença-desejo que se adequam a B igualmente bem... Talvez Paul goste bastante da ideia de ser comido, mas sempre que ele vê um tigre, sempre corre dele, procurando melhores perspectivas, porque ele pensa que é improvável que um tigre que ele vê o comerá. Isso levará as partes de seu corpo para os lugares certos, no que diz respeito à sobrevivência, sem envolver crença verdadeira... Ou talvez ele pense que o tigre é um gato grande, amigável e adorável e quer acariciá-lo, mas ele também acredita que a melhor forma de acariciá-lo é correndo dele. Ou talvez ele confunda correr em direção a ele com correr dele. Ou talvez ele pense que o tigre é uma ilusão que ocorre com frequência e, com a esperança de manter-se com os pés no chão, tomou a decisão de correr uma milha o mais rápido possível sempre que exposto a tal ilusão. Ou talvez ele pense que está prestes a competir numa corrida de 1,6 quilômetros, quer ganhar, e acredita que o aparecimento do tigre é o sinal de largada. Ou talvez...

É fácil imaginar diferentes combinações de desejos e crenças falsas individualmente que levem a comportamento adaptativo, mas será possível que nossas crenças sejam sistematicamente falsas e nosso comportamento adaptativo? Plantinga

argumenta que sim. Ele propõe seguinte exemplo: suponha que Paul seja uma espécie de leibniziano que acredita que todas as coisas, inclusive as inanimadas, possuem consciência. Além disso, todas as suas crenças são da forma “*que um ser qualquer, que é consciente, é tal e tal*”. Supondo que o pampsiquismo de Paul seja falso, ele estaria sistematicamente errado em suas crenças, mas poderia ter comportamento adaptativo. Há, por exemplo, uma tendência, presente nas obras de Dennett (2007), Dawkins (2008), de explicar as crenças religiosas, que estão presentes historicamente em praticamente todas as sociedades humanas e informam boa parte da vida e prática dessas sociedades, como crenças falsas com a faculdade de gerar comportamento adaptativo. De maneira similar, Ruse e Wilson (1993) argumentam que nossas crenças sobre ética são sistematicamente falsas têm a finalidade de gerar comportamento adaptativo. Logo, a ideia de que a evolução possa favorecer crenças falsas que geram, sistematicamente, comportamento adaptativo não é tão estranha aos próprios teóricos naturalistas. Sendo assim, Plantinga defende que podemos dizer que $P(C/N\&E\&P_4)$, embora mais alta do que as demais, é somente moderadamente alta.

A probabilidade de $P(C/N\&E)$ seria dada, então, pela média ponderada entre as quatro possibilidades expostas anteriormente, considerando a probabilidade de cada uma dessas possibilidades dado $N\&E$, da seguinte forma, em que “*” deve ser lido como o sinal de multiplicação:

$$(6) P(C/N\&E) = P(C/N\&E\&P_1)*P(P_1/N\&E) + P(C/N\&E\&P_2)*P(P_2/N\&E) + P(C/N\&E\&P_3)*P(P_3/N\&E) + P(C/N\&E\&P_4)*P(P_4/N\&E)$$

Conforme visto, $P(P_3/N\&E)$ é muito baixa, portanto seu peso na estimação de $P(C/N\&E)$ será também muito baixa. Por isso, argumenta Plantinga, para o efeito de simplificação do cálculo, é melhor excluí-lo da equação. Também como vimos, P_1 e P_2 compartilham a característica de que o conteúdo da crença é causalmente inerte na geração do comportamento, por isso $P(C/N\&E)$ é igualmente baixa nas duas hipóteses pelo mesmo motivo. Já em P_4 , o conteúdo da crença é causalmente relevante para a ocorrência do comportamento. Portanto, é possível agregar P_1 e P_2 de um lado e P_4 de outro da seguinte forma: $P(C/N\&E\&\sim Q)$ corresponderia à probabilidade da confiabilidade de C dado $N\&E$ e a hipótese de que o conteúdo das crenças é causalmente ineficaz na produção de comportamento; e $P(C/N\&E\&Q)$ corresponderia à probabilidade da confiabilidade de C dado

N&E e a hipótese de que o conteúdo das crenças é causalmente eficaz na geração de comportamento conducente à adaptação, ou seja P₄. Deste modo simplificado, temos:

$$(7) P(C/N\&E) = P(C/N\&E\&\sim Q)*P(\sim Q/N\&E) + P(C/N\&E\&Q)*P(Q/N\&E)$$

Plantinga evita atribuir números precisos para as probabilidades indicadas, pois, segundo ele é impossível fazer um cálculo preciso de quais ela serão, mas é possível fazer uma estimativa razoável. $P(\sim Q/N\&E)$ seria muito mais alto que $P(Q/N\&E)$, considerando em primeiro lugar o fato de que o epifenomenalismo e sua variante semântica correspondem ao pensamento da maioria dos naturalistas, lembrando a noção de que a segunda opção é a “visão recebida” entre os filósofos da mente e, em segundo lugar, a dificuldade que os naturalistas têm em afirmar a possibilidade de o conteúdo das crenças causar comportamento. Plantinga, com base nisso, estima $P(\sim Q/N\&E)=0,7$ e $P(Q/N\&E)=0,3$. Considerando que $P(C/N\&E\&\sim Q)$, é baixa, digamos 0,2, então, $P(C/N\&E)$ seria 0,45, ou seja, muito baixa. Todavia, mesmo que cheguemos a conclusão de não é possível estimar a probabilidade da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas dado o Naturalismo e a Evolução, ou seja, mesmo que essa probabilidade seja inescrutável, afirma Plantinga, o naturalista ainda teria um anulador para sua crença em N&E, conforme exploraremos abaixo discutindo a segunda premissa do argumento. Além disso, como veremos abaixo, Plantinga deixou de lado na quarta versão do AECN a argumentação pela inescrutabilidade de $P(C/N\&E)$.

Na quarta versão do argumento, presente em *Where the conflict really lies*, Plantinga altera a argumentação a favor de que $P(C/N\&E)$ é baixa. Nela ele afirma que a imensa maioria dos naturalistas é materialista ou fisicalista em relação à mente. Em outras palavras, a imensa maioria dos naturalistas é monista em relação à substância. Há várias razões para essa identificação dos naturalistas com o monismo de substância. A primeira delas seria o conjunto de dificuldades filosóficas relacionadas ao dualismo. A segunda seria a ideia de que aceitar a existência de uma substância não material, a mente ou a alma, seria algo muito próximo de aceitar a existência de entidades sobrenaturais, afinal Deus seria uma substância incorpórea. A terceira ideia tem a ver com a dificuldade que os naturalistas têm em enxergar como uma substância incorpórea poderia ter surgido no processo evolutivo. Independentemente da força das razões apresentadas pelos naturalistas em favor do

materialismo em relação à mente, o fato é que essa posição é a dominante entre os naturalistas (PLANTINGA, 2011b, p. xx).

O materialismo em relação à mente, contudo, apresenta duas variedades básicas: o materialismo reduutivo e o materialismo não reduutivo³². De acordo com o materialismo reduutivo, os eventos mentais, como as crenças, são redutíveis a (ou são) eventos neurofisiológicos e propriedades mentais são redutíveis a (ou são) propriedades neurofisiológicas. Por sua vez, de acordo com o materialismo não reduutivo, propriedades e eventos mentais não são redutíveis a propriedades e eventos neurofisiológicos, mas sobrevivem em relação a eles.

Portanto, nessa segunda versão do argumento, em que “MR” corresponde ao materialismo reduutivo e “MNR” ao materialismo não reduutivo, temos:

$$(8) \quad P(C/N \& E) = P(C/N \& E \& MR) * P(MR/N \& E) + P(C/N \& E \& MNR) * P(MNR/N \& E)$$

Vejamos, portanto, qual seria a probabilidade de C em cada um dos casos.

Segundo o materialismo não reduutivo, a crença seria uma estrutura neurofisiológica sobre a qual sobrevivem propriedades mentais, dentre as quais as mais importantes são as que determinam o conteúdo da crença. Nesse caso, a estrutura neurofisiológica seria responsável tanto pela realização do comportamento quanto pelo conteúdo da crença à qual ela está ligada. O que temos aqui é uma situação muito semelhante ao epifenomenalismo semântico visto acima, pois o que efetivamente causa o comportamento são as propriedades físicas da estrutura neurofisiológica e não o conteúdo da crença, que, por sua vez, também é causado pela estrutura. Assim, considerando que a seleção natural peneira seus candidatos diretamente com base no comportamento e não no conteúdo da crença, este seria, novamente, invisível aos processos evolutivos. Seria uma simples coincidência, nesse caso, que as estruturas neurofisiológicas que geram comportamento adaptativo fossem ligadas a conteúdos veritativos, pois elas poderiam estar ligadas a conteúdos falsos de modo que os

³² Plantinga não inclui entre as variedades do materialismo em relação à mente o materialismo eliminativista, segundo o qual as propriedades e eventos mentais simplesmente não existem. Isso, porém, não conta contra o argumento, pois se o materialismo eliminativista estiver correto, crenças sequer existem.

mesmos comportamentos adaptativos fossem gerados. Plantinga, portanto, usando o Princípio da Indiferença³³, estima $P(C/N\&E\&MNR)=0,5$.

Já segundo o materialismo reduutivo, o conteúdo das crenças é redutível às estruturas neurofisiológicas, ou seja, não existe um dualismo de propriedades, só o que há são propriedades físicas. Para o materialista reduutivo, o conteúdo seria, talvez, uma parte da totalidade da estrutura neurológica da crença. Se considerarmos que, para efeito de ilustração, uma crença é o disparar de um longo conjunto de neurônios, o seu conteúdo é o disparar de um subconjunto desses neurônios. Imaginar que uma proposição é redutível ao disparar de um conjunto de neurônios já é tarefa árdua, mas concedendo isso ao naturalista, qual seria a probabilidade de C dado MR? Plantinga argumenta que a resposta nesse caso é exatamente a mesma da anterior. A estrutura neurofisiológica que causa o comportamento adaptativo é a mesma que determina o conteúdo da crença. Novamente, o conteúdo da crença não precisa ser verdadeiro para que o comportamento seja adaptativo. Nesse caso, os conteúdos de crença que estão nas estruturas neurofisiológicas que causam comportamentos adaptativos serão selecionados, mas isso nada garante a respeito da veracidade daqueles. Para afirmar que $P(C/N\&E\&MR)$ é alta, o naturalista teria de argumentar que a probabilidade de crenças que possuam propriedades neurofisiológicas (propriedades NF) que geram comportamento adaptativo coincidirem com crenças que possuem propriedades NF correspondentes a proposições falsas é muito baixa. O naturalista, contudo, não tem um bom argumento em favor dessa proposição. Até onde sabemos, é perfeitamente possível que conteúdos de crença falsos estejam associados com estruturas neurofisiológicas que geram comportamento adaptativo. Isso porque, no caso no materialismo reduutivo, as crenças causam comportamento não em virtude do seu conteúdo, mas em virtude das propriedades NF. Em outras palavras, se uma crença B tivesse diferente conteúdo, mas as mesmas propriedades NF, ela teria o mesmo resultado comportamental. Dessa forma, o fato de crenças com conteúdos verdadeiros terem as propriedades NF responsáveis por comportamentos adaptativos, no panorama do

³³ O princípio da indiferença pode ser enunciado da seguinte forma segundo Howson e Urbach (2005; p. 266): “...*partes iguais do espaço de possibilidades devem receber probabilidades iguais relativas a um estado nulo de informação de fundo.*” (grifo dos autores). Esse princípio tem sido desafiado contemporaneamente, para um exemplo desse desafio *vide* Howson e Urbach (2005; p. 266-288). O argumento de Plantinga, contudo, não depende desse princípio, apenas a estimação do valor em 0,5. Como veremos abaixo, a inescrutabilidade de $P(C/N\&E)$ é suficiente para gerar o anulador.

materialismo redutivista, seria mera coincidência. Usando novamente o princípio de indiferença, $P(C/N\&E\&MR)=0,5$.

Como $P(C/N\&E\&MNR)=P(C/N\&E\&MR)$, podemos ignorar os pesos das duas opções, ficando com o resultado $P(C/N\&E)=0,5$. Considerando um sistema noético simples que possua mil crenças formadas independentemente pelas faculdades cognitivas com a probabilidade de confiabilidade estimada em 0,5, a probabilidade de que o conjunto de crenças desse sistema seja simultaneamente verdadeiro é de 10^{-58} . Logo, $P(C/N\&E)$ é baixa.

Essa foi a argumentação a favor de (1). Em (2) e (3), Plantinga afirma que (1) serve, para o naturalista, como um anulador para C e em (3) que (2) serve como um anulador para toda e qualquer crença que o naturalista tenha. Anuladores, como vimos anteriormente, são crenças que, se adquiridas pelo sujeito, tornam sua crença anulada irracional. Um exemplo de anulador frequentemente utilizado por Plantinga é o seguinte:

(9) Feike sabe nadar

(10) Feike é frísio

(11) Somente 5% dos frísios sabem nadar

Suponha que eu creia em (9) e (10) e posteriormente venha a crer em (11). Supondo que eu não saiba mais nada sobre Feike além dessas proposições, no momento em que eu adquiro a crença em (11), eu não posso mais afirmar racionalmente (9), portanto (11) é um anulador de (9). Ocorre, porém, que os próprios anuladores podem ser anulados ou afastados à luz de outras crenças. Suponha que depois de crer em (11), eu venha a crer em (12) e (13):

(12) Feike é um salva-vidas

(13) 95% dos salva-vidas frísios sabem nadar

As duas últimas proposições afastam (11) que, por sua vez era anulador de (9), de modo que eu posso voltar a crer racionalmente em (9).

A anulação epistêmica da crença em C, contudo, tem consequências muito mais drásticas. Em primeiro lugar, uma vez que C é anulada, todas as crenças que são produzidas com base nas faculdades cognitivas são anuladas também. Ocorre, porém, que todas as crenças de um sujeito são formadas por suas faculdades cognitivas, inclusive suas

crenças filosóficas e científicas nas quais se incluem N&E. Assim, alguém que adquire um anulador para C, adquire um anulador para todas as crenças que ele forma, inclusive N&E. Sendo assim, a anulação de C não pode, por sua vez, ser anulada, uma vez que os anuladores do anulador de C, também seriam anulados. A anulação de C, portanto, é um caminho sem volta. Plantinga dá a esse tipo de anulador a denominação de “humeano” em homenagem a David Hume e, em especial, à sua descrição do estado de alguém na posição de dúvida de todas as suas faculdades cognitivas, presente na conclusão do Livro I do *Tratado sobre a Natureza Humana*:

...Onde estou, o que sou? De que causas derivo minha existência, e a que condição retornarei? De quem o favor deverei cortejar, a ira de quem devo temer? Que seres me cercam? Sobre quem exerço influência, e quem exerce influência sobre mim? Todas essas questões me confundem, e começo a me imaginar na condição mais deplorável, envolvido pela mais profunda escuridão, e inteiramente privado do uso de meus membros e faculdades.

Felizmente ocorre que, sendo a razão incapaz de dissipar essas nuvens, a própria natureza o faz, e me cura dessa melancolia e delírio filosóficos, tornando mais branda essa inclinação da mente, ou então fornecendo-me alguma distração e alguma impressão sensível mais vívida, que apagam todas essas quimeras. Janto, jogo uma partida de gamão, converso e me alegro com meus amigos; após três ou quatro horas de diversão, quando quero retornar a essas especulações, elas me parecem tão frias, forçadas e ridículas, que não mais me sinto disposto a levá-las adiante. (HUME, 2009, p. 301)

O AECN, conforme reconhecido pelo próprio Plantinga, tem uma estrutura muito semelhante a um argumento formulado por Descartes. O clássico argumento de Descartes (2004 [1641]; p. 270-271) é o seguinte³⁴: se tivéssemos razão para acreditar que nossas faculdades cognitivas foram criadas por um gênio mal, que tem o propósito de nos enganar, ao invés de um Deus bondoso, não poderíamos mais ter segurança dos resultados de

³⁴ Descartes (2004 [1641]; p. 270-271): “Mas quando considerava alguma coisa bem simples e fácil acerca da aritmética e da geometria, por exemplo, que dois e três juntos produzem o número cinco, e outras coisas análogas, eu não as concebia com suficiente clareza para garantir que eram verdadeiras? Com certeza, se julguei depois que se podia duvidar destas coisas, não foi por outro motivo a não ser porque me veio ao espírito que talvez algum Deus tivesse me dado uma tal natureza que eu me enganasse mesmo no que dissesse respeito às coisas que me parecem as mais patentes. Mas todas as vezes que esta opinião acima concebida do supremo poder de um Deus surge em minha mente, sou obrigado a confessar que lhe é fácil, se Ele o quiser, proceder de tal modo que eu me equivoque até mesmo nas coisas que creio conhecer com uma certeza muito grande. E, ao contrário, todas as vezes que me volto para as coisas que julgo conceber com muita clareza, sou de tal forma convencido delas que sou levado, por mim mesmo, a estas palavras: engane-me quem puder; mesmo assim, nunca poderá fazer que eu nada seja enquanto pensar que sou algo; ou que algum dia seja verdade que eu nunca tenha existido, sendo verdade agora que eu existo; ou, então, que dois e três juntos façam mais ou menos do que cinco, ou coisas parecidas; que vejo com clareza não poderem ser de outra forma a não ser como as concebo.

Visto que não tenho razão alguma para crer que exista algum Deus que seja embusteiro, e mesmo que ainda não tenha considerado aquelas que provam que existe um Deus, a razão de duvidar que depende somente desta opinião é bastante frágil e, por assim dizer, metafísica. Porém, para poder afastá-la totalmente, devo analisar se existe um Deus, tão logo surja a oportunidade; e, se concluir que existe um, devo também analisar se Ele pode ser embusteiro: já que, sem o conhecimento dessas verdades, não vejo como possa jamais ter certeza de coisa alguma.

nossas faculdades cognitivas. Note-se que tanto no AECN quanto no argumento do gênio mal o que está em questão é a origem de nossas faculdades cognitivas. Em ambos os casos, se eu venho a acreditar que minhas faculdade cognitivas provavelmente não são direcionadas à produção de crenças verdadeiras, eu adquire um anulador para todas as minhas outras crenças.

3.2.2. *Objecções ao argumento e respostas às objeções*

O AECN recebeu e provavelmente continuará a incitar diversas respostas. Dado o número de respostas a serem analisadas, não agruparemos as críticas por autor, mas pelo tema da crítica. As críticas ao AECN podem ser agrupadas nas seguintes categorias: (i) argumentos contra a primeira premissa do argumento, segundo a qual a probabilidade da confiabilidade das faculdades cognitivas dados o Naturalismo e a Evolução é baixa ($P(C/N\&E)$ é baixa); (ii) argumentos contra a segunda premissa do argumento, segundo a qual o naturalista que vê que $P(C/N\&E)$ é baixa tem um anulador para C; (iii) argumentos contra a terceira premissa do argumento, segundo a qual alguém que tem um anulador para C tem um anulador para qualquer outra crença que ele tenha; (iv) o problema da condicionalização, ou seja, argumentos que sustentam a existência de outras proposições que em conjunto com N&E tornariam a probabilidade de C alta; e (v) argumentos *tu quoque*, ou seja, argumentos que defendem a possibilidade de que o AECN possa ser utilizado contra o próprio teísta.

Uma vez que não estamos tratando do teísmo e que críticas *tu quoque* não tentam refutar diretamente o argumento, elas não serão tratadas aqui. Ramsey (2002), Fales (2002), Van Cleve (2002) e Childers (2011) apresentam esse tipo de crítica cuja a leitura fica recomendada. Passemos, portanto, à análise de algumas das outras objeções, bem como de possíveis respostas aos problemas apontados.

3.2.2.1. Objeções contra “ $P(C/N\&E)$ é baixa”

Alguns dos críticos do argumento contestam a sua primeira premissa, qual seja, a de que $P(C/N\&E)$ é baixa, dentre eles, Fitelson e Sober (1998), Ramsey (2002), Fales (2002) e Swinburne (2004)

Fitelson e Sober (1998), contra a primeira premissa do AECN, argumentam que o cálculo de probabilidade proposto por Plantinga, que leva em consideração quatro possibilidades mutuamente exclusivas e exaustivas de como crença e comportamento se relacionariam, pressupõe que a evolução trabalha com todas as variações concebíveis. Contudo, a seleção natural somente trabalha com variações genéticas disponíveis. Por exemplo, segundo Fitelson e Sober (1998; p. 121), seria, em tese, bastante adaptativo que zebras desenvolvessem metralhadoras para se defenderem de seus inimigos, então deveria ser provável que elas as tivessem desenvolvido ao longo da história evolutiva. Mas, é claro, essa possibilidade não esteve disponível durante o desenvolvimento da espécie, por isso, apenas considerar essa hipótese já é ridículo. Logo, Plantinga não deveria argumentar com base nas hipóteses concebíveis, mas com base nas hipóteses evolucionariamente disponíveis.

Em relação a essa objeção, Plantinga (2003; p. 293) afirma que o AECN não parte de todas as opções concebíveis para formular o argumento, mas somente das opções plausíveis e consideradas prováveis, inclusive pelos naturalistas, como é o caso do epifenomenalismo semântico. Os casos que Fitelson e Sober provavelmente têm em mente, ao fazer essa crítica, são aqueles em que o comportamento adaptativo é produzido por crenças falsas, como os do hominídeo Paul, propostos por Plantinga. A resposta de Plantinga, nessa situação, é a de afirmar que é plausível pensar que essas situações estariam disponíveis para a seleção natural numa probabilidade não tão inferior à das situações em que a crença verdadeira causa comportamento adaptativo. Para a objeção de Fitelson e Sober funcionar, seria preciso que eles argumentassem que essas situações não tem uma grande probabilidade de estar disponíveis para a seleção natural, o que eles não fazem.

Fales (2002) nota preliminarmente que as opções P_1 e P_2 estão em tensão com o funcionamento do mecanismo de seleção natural e, portanto, sua probabilidade dado $N\&E$ deveria ser avaliada como baixa, ao contrário do que afirma Plantinga. A razão para isso é a seguinte: o aparato do sistema nervoso dedicado a gerar um sistema complexo de crenças e representações como a que nós, seres humanos, temos é altamente dispendioso em termos

de engenharia biológica. Essa dispendiosidade considerada em si mesma é uma característica desfavorável para o organismo. Contudo, se ele serve a um propósito adaptativo ulterior que compensa essa desvantagem, esse sistema dispendioso tem chances maiores de ser selecionado. De acordo com P_1 e P_2 , o complexo sistema de formação de crenças possuído pelos seres humanos é meramente epifenomenal e, portanto, inútil do ponto de vista da seleção natural. Por isso, P_1 e P_2 não seriam prováveis dado E . Assim, o maior peso na estimação de $P(C/N\&E)$ recairia sobre P_4 . Ademais, Fales argumenta que é possível imaginar que a eficácia sintática prevista por P_2 resulte também numa eficácia semântica indireta. Conforme Fales (2002; p. 50):

Em virtude de que é o caso que uma dada representação mental denota ou especifica alta temperatura (digamos) em oposição a temperatura moderada? Aqui muito irá depender de sua visão de intencionalidade. Mas uma visão inteiramente razoável, de uma perspectiva naturalista, é a de que a representação mental adquire seu conteúdo em virtude de ter sido causada da maneira certa pelos itens do ambiente; e que isso é uma verdade conceitual. Então, se uma representação mental é causada da maneira certa pelo calor, então ela é uma representação de calor; se ela não é causada pelo calor, então não é uma representação de calor.

Em relação a P_4 , Fales argumenta que Plantinga não consegue mostrar que é possível que um sujeito tenha crenças sistematicamente falsas conducentes a comportamentos adaptativos. Segundo ele, podemos entender a relação entre crenças e comportamento, nesse caso, como um algoritmo. No algoritmo, se temos premissas verdadeiras, o *output* será o esperado, mas, se temos premissas falsas, o *output* será aleatório. Por exemplo, se tivermos Paul, conforme afirma Plantinga, crendo que correr do tigre é a melhor forma de chegar perto dele e ele quer chegar perto dele, ele terá um comportamento conducente à adaptação. Mas considere que Paul tenha como crença generalizada que o melhor jeito de chegar a algum lugar é correr deste lugar, então ele terá claras dificuldades se ele quiser, por exemplo, chegar a um lago que seja o único reservatório de água potável nas suas redondezas.

Em relação ao fato apontando por Fales de que os epifenomenalismos parecem estar em tensão com a teoria da evolução, o máximo que se pode concluir é que $P(\sim Q/E)$ é baixa. Contudo, conforme foi defendido por Plantinga, o epifenomenalismo semântico parecer a opção natural (talvez a única) para o naturalista, uma vez que ele tem sérias dificuldades em afirmar a eficácia causal do conteúdo das crenças. Logo, o que Fales parece ter descoberto é uma tensão entre Evolução e Naturalismo e não um erro na atribuição dos pesos. Ademais, Fales ignora a possibilidade de que o sistema de formação de crenças, bem como a consciência, seja um *spandrel*, ou seja, um efeito colateral do desenvolvimento

do sistema sensório-motor dos seres biológicos e que não tem em si função nenhuma senão a que ela venha adquirir posteriormente na história evolutiva.

Além disso, Fales argumenta a favor de que a eficácia sintática das crenças resulta indiretamente em sua eficácia semântica. Ele argumenta que o que faz uma representação mental ser, digamos, de calor é o fato de ela ter sido causada adequadamente pelo calor. Plantinga (2002; p. 263) afirma que Fales tem em mente, nesse caso, representações indicadoras. Para entender no que consiste um indicador nesse sentido, basta imaginar um termômetro de mercúrio. Quanto a temperatura ambiente aumenta, o mercúrio se expande e sobe no tubo em que ele está contido. A subida do mercúrio no tubo e sua estabilização numa certa altura indicam que a temperatura aumentou e estabilizou-se. Nesse sentido, podemos dizer que altura do mercúrio no tubo é uma representação da temperatura ambiente. No nosso corpo, há vários mecanismos indicadores como o termômetro de mercúrio. Há indicadores da quantidade de glicose e de oxigênio no sangue. Certos animais têm indicadores bastante acurados de velocidade e distância de objetos que estão ao seu redor. Ocorre, porém, que a precisão dos indicadores nada diz a respeito da veracidade da crença daquele que os possui. Alguém pode agir com base nos indicadores sem sequer formar crenças a respeito. Um indicador de excesso de sódio no sangue é a sede. Se eu estiver com sódio demais no meu sangue e beber água por causa da sede que foi gerada pelo mecanismo indicador, eu posso nunca sequer ter formado qualquer crença sobre a quantidade de sódio no meu sangue. Aliás, é possível que eu tenha crenças inteiramente falsas e indicadores confiáveis. Assim, a presença de indicadores confiáveis nada garante a respeito da confiabilidade do sistema noético do sujeito que os possui.

Por fim, Fales tem razão ao afirmar que alguns dos exemplos de Plantinga não podem ser generalizados para gerar o sistema de crenças falsas e adaptativas desejado por ele. Contudo, isso foi reconhecido pelo próprio Plantinga, que, por sua vez, apresentou o exemplo de Paul, o hominídeo pampsiquista. Nada foi dito contra esse exemplo que parece, por si só, estabelecer a possibilidade desse sistema.

Ramsey (2002) e Swinburne (2004) também elaboram críticas semelhantes do que diz respeito a P4. Ambos argumentam que um sistema que relacionasse crenças falsas e desejos de modo a gerar comportamento adaptativo seria muito complexo ou de alguma

forma miraculoso para ser considerado como uma possibilidade capaz de reduzir P(C/N&E&P₄). Segundo Ramsey (2002; p. 23):

O problema óbvio dessa proposta é que tal mecanismo não tem absolutamente nenhuma plausibilidade do ponto de vista do naturalismo. De fato, de qualquer ponto de vista, a operação de tal mecanismo seria absolutamente misteriosa - inexplicavelmente gerando pares não relacionados de crenças falsas e desejos que fortuitamente sempre mantêm o sujeito fora de problemas.

Quanto ao exemplo de Paul, o pampsiquista, Ramsey argumenta que, com a derrocada da teoria descritivista da referência, o exemplo do sujeito cujas crenças sempre acarretam uma descrição falsa como *um sujeito x, que é consciente, é tal e tal*, não é mais possível de ser levantado contra o naturalista, uma vez que Kripke (1980) mostrou com sucesso que a forma lógica da referência dos nomes não é descritiva como pensava Russell, uma vez que, entre outras razões, os falantes de um língua conseguem utilizar nomes competentemente mesmo com um conhecimento muito exíguo de seus referentes.

Richard Swinburne (2004; p. 352) argumenta o seguinte a respeito da plausibilidade de um sistema de crenças falsas gerar comportamento adaptativo:

Tudo isso é logicamente possível. Mas iria requerer um mecanismo muito complicado de produção de crença e desejos pelos nossos cérebros. De longe, o mecanismo mais simples (...) de produção de crenças e desejos são dois mecanismos separados, um que produz desejos e outro que produz crenças. Então, para dadas crenças, diferentes desejos levariam a diferentes comportamentos; e, vice-versa, para dados desejos, diferentes crenças levariam a diferentes comportamentos. Cenários tipo-Plantinga não seriam compatíveis com isso. Porque, se Paul deixasse de desejar acariciar o animal na frente dele e tivesse as crenças que Plantinga postula, ele seria eliminado. Suas crenças teriam de mudar ao mesmo tempo (...) se fosse para ele sobreviver.

Swinburne, portanto, pensa que seria necessário uma improvável interdependência entre os mecanismos formadores de crenças e os mecanismos formadores de desejo para que o cenário proposto por Plantinga fosse admissível. Em relação ao exemplo do hominídeo pampsiquista, Swinburne argumenta que não existe uma diferença significativa entre os princípios indutivos que levam ao comportamento cotidiano adaptativo e os que levam às crenças metafísicas. Sendo assim, se Paul tem os mecanismos indutivos necessários à adaptação, ele tem as ferramentas racionais necessárias para eliminar erros metafísicos como os do pampsiquista, supondo que ele esteja errado em acreditar que todas as coisas têm consciência.

Contra Swinburne e Ramsey, Plantinga contra-argumenta o seguinte: ambos assumiram que um sistema de crenças falsas que combinados com certos desejos geram

comportamento adaptativo seria de alguma forma misterioso ou demasiado complexo, mas por que pensar isso? Ramsey não apresentou nenhuma razão para isso. Já Swinburne argumentou que um tal sistema necessitaria de uma interdependência entre o mecanismo gerador de crenças e o de desejos para que os desejos se alterassem em conformidade com a alteração de crenças e vice-versa. Todavia, é possível pensar num sistema tal em que a interdependência não seja necessária. Para gerar comportamento adaptativo, Swinburne supõe que um sujeito precisa querer seu próprio benefício e ter crenças verdadeiras, em outras palavras, querer o bem e crer no verdadeiro. Agora, é possível pensar num sujeito que queira o mal e creia no falso, de modo que seu comportamento seria o mesmo resultante do mecanismo vislumbrado por Swinburne³⁵ Nesse caso, teríamos novamente mecanismos independentes de geração de crença e desejo e comportamento adaptativo gerado por crenças falsas.

Ramsey (2002) e Swinburne (2004) também argumentam contra o exemplo do hominídeo pampsiquista. Ramsey afirma que, como Kripke demonstrou que nosso uso referencial dos nomes não acarreta uma descrição definida, o exemplo de Plantinga não é mais válido. Ocorre, porém, que Kripke mostrou que *nosso* uso referencial da linguagem não é descritivista, isso não significa que seja impossível o uso descritivista. É plenamente possível imaginar um ser que usa a linguagem conforme Russell imaginava no que diz respeito à referência dos nomes. Swinburne afirma, por sua vez, que não existe distinção bem definida entre crenças cotidianas e crenças metafísicas e que os meios pelos quais chegamos a umas e a outras são os mesmos, por isso o hominídeo pampsiquista teria à sua disposição os instrumentos necessários para a correção de suas crenças. Porém, contra Swinburne, é perfeitamente possível conceber agentes que são plenamente adaptados do ponto de vista evolucionário, mas que erram em certas áreas. Um sujeito, por exemplo, pode ser competente em matemática básica (aritmética envolvendo números naturais e geometria plana, talvez), mas incapaz de entender matemática avançada (cálculo infinitesimal e análise, por exemplo). Na verdade, esse tipo de caso pode ser observado no cotidiano. Do mesmo modo, é concebível que um sujeito seja competente em realizar induções simples que o ajudem a

³⁵ Por exemplo, suponha que um agente *A* creia verdadeiramente que existe um lago com água potável a duzentos metros e queira se hidratar e, por isso, vai beber da água do lago; seu comportamento é adaptativo. Agora suponha que um agente *B* creia falsamente que existe um lago com água venenosa a duzentos metros e queira se envenenar e, por isso, vai beber da água do lago. Suponha ainda se tratar do mesmo lago. Nesse caso o agente *B* também terá comportamento adaptativo.

sobreviver sem, contudo, ser capaz de realizar os raciocínios abstratos requeridos para a correção de suas crenças metafísicas. Talvez não haja uma diferença qualitativa entre os raciocínios que comportam utilidade para o dia-a-dia e os relevantes para crenças metafísicas mais abstratas, mas certamente há uma diferença de grau. Por fim, é preciso ressaltar que todas as objeções direcionadas à estimação da $P(C/N\&E\&Q)$ perdem importância diante da segunda versão do argumento, na qual Plantinga argumenta que o naturalista parece estar preso ao epifenomenalismo semântico em virtude de seu materialismo em relação às mentes.

3.2.2.2. Objeções contra a segunda premissa

Ainda mais atacada do que a primeira premissa do argumento, é a segunda que, para lembrarmos, pode ser enunciada da seguinte forma:

(2) Qualquer pessoa que aceita (acredita em) $N\&E$ e vê que $P(C/N\&E)$ é baixa tem um anulador para C .

Bergmann (2002), Sosa (2002), Van Cleve (2002), Talbott (2002), Merricks (2002) e Alston (2002) argumentam contra (2).

Um contra-argumento muito comum contra (2) foi denominado por Plantinga de “o argumento da transpiração”³⁶ e consiste no seguinte: a probabilidade de a função biológica da transpiração ser resfriar o corpo dados somente $N\&E$ é baixa, portanto, alguém que creia em $N\&E$ tem um anulador para a crença de que a função biológica da transpiração é resfriar o corpo, certo? É claro que, nesse caso, o naturalista não tem um anulador para sua crença. Mas então, por que ele o teria no caso proposto por Plantinga já que ambos possuem a mesma forma lógica? Os defensores dessa objeção afirmam que há uma premissa implícita no argumento por meio da qual (2) seria obtida, qual seja:

(1,5) Qualquer pessoa que aceite uma crença qualquer D , e vê que $P(F/D)$ é baixa, tem um anulador para uma crença qualquer F .

³⁶ Merricks (2002), Van Cleve (2002), Talbott (2002) Sosa (2002) , entre outros, apresentam variações desse argumento.

(2), portanto, seria uma instância da regra geral prevista em (1,5), Entretanto, (1,5) não funciona no caso da transpiração e é muito fácil ver como essa é, de um modo geral, falsa. Como ilustração, considere os seguinte exemplos: um sujeito crê que a Terra tem a forma geóide e que a probabilidade de que Brasília seja a capital do Brasil, dado que a Terra tem a forma geóide, é baixa, portanto ele teria um anulador para a crença de que Brasília é a capital do Brasil; um sujeito crê que a água ferve a aproximadamente cem graus celsius ao nível do mar, a probabilidade de que o Brasil tenha participado na Segunda Guerra Mundial, dado que a água ferve a aproximadamente cem graus ao nível do mar, é baixa, portanto ele teria anulador para crença de que o Brasil participou na Segunda Guerra Mundial. O que justifica Plantinga afirmar (2)?

Plantinga (2002b; p. 239) nega endossar qualquer regra geral como (1,5) ou outras similares que foram propostas, por exemplo, por Van Cleve (2002; p.118). No entanto, afirma que é possível defender (2) analogicamente. Suponha que exista uma droga chamada XX, tal que, uma vez ingerida, destrua a confiabilidade das faculdades cognitivas após uma hora, e que a eficácia da droga é de 90%. Se eu passo a acreditar que Sam ingeriu XX há uma hora, considerando que eu creio que $P(C/XX)$ é baixa, então eu não estou justificado em acreditar, na ausência de mais evidências, em C em relação a Sam. Do mesmo modo que, se eu acredito que uma espécie alienígena foi criada por um gênio maligno que na ampla maioria da vezes cria faculdades cognitivas enganadoras, tal que $P(C/\text{gênio maligno})$ é baixa. Então, eu não estou justificado, na ausência de mais evidências, em crer que C para essa espécie alienígena. A situação de (2) é análoga às situações dos exemplos, logo, o mesmo raciocínio se aplica a ela.

Bergmann (2002)³⁷se propõe a usar uma estratégia de argumentação utilizada pelo próprio Plantinga contra os propositores do argumento indutivo do mal para contrapor-se ao AECN. Segundo Bergmann, Plantinga usa a seguinte estratégia contra o problema indutivo do mal. Suponha que a probabilidade do teísmo dada a existência de males horrendos, como sofrimento aparentemente gratuito de animais e crianças pequenas ($P(T/MH)$), seja baixa, o teísta teria um anulador para o teísmo. Plantinga argumenta que não. Entre outras razões, pelo fato de que o teísta tem bastante aval epistêmico derivado de sua crença básica em Deus, gerada, no modelo de Plantinga, pelo *sensus divinitatis* ou outra

³⁷ Fitelson e Sober (1998) apresentam uma objeção semelhante.

faculdade que o valha, suficiente para contrabalançar a baixa probabilidade do teísmo dados os males horrendos. Em outras palavras, o teísta teria bastante evidência não proposicional e básica para contrabalançar P(T/MH). Não poderia o naturalista argumentar o mesmo contra Plantinga? A confiabilidade de nossas faculdades cognitivas é exatamente o tipo de crença que nós temos de forma básica. É muito difícil, senão impossível, imaginar como nós podemos argumentar a favor de C, uma vez que teríamos de assumir a confiabilidade do nosso raciocínio para fazê-lo. Portanto, C é uma crença formada basicamente. Não teria o naturalista suficiente evidência não proposicional e básica para contrabalançar P(C/N&E)?

Plantinga (2002b; p. 231) responde que concorda com Bergmann a respeito da basicidade da crença em C, mas discorda a respeito da aplicabilidade da estratégia de refutação proposta por ele. A questão central aqui é saber se o naturalista pode considerar sua crença básica na confiabilidade de suas faculdades cognitivas como uma forma de contrabalançar a primeira premissa do argumento. Plantinga afirma que, uma vez que um sujeito noético passa a duvidar da confiabilidade de suas faculdades cognitivas, ele não pode mais se valer das crenças básicas geradas por essas faculdades para atestar a confiabilidade daquelas. Fazer isso seria como se fiar no testemunho de um homem cuja a honestidade está em questão para estabelecer se ele é honesto ou não.

3.2.2.3. Objeções contra a terceira premissa

A terceira premissa do argumento é a seguinte:

- (3) Qualquer pessoa que tenha um anulador para C tem um anulador para qualquer outra crença que ela pensa que tem, inclusive N&E.

Contra essa premissa, Sosa (2002) argumenta que a crença em C não parece ser um requisito para a obtenção de conhecimento. Crianças, por exemplo, que nunca pensaram a respeito da confiabilidade de suas faculdades cognitivas, parecem ter conhecimento, a despeito de não crerem em C. Até homens crescidos que não sejam filósofos que talvez nunca tenham pensado sobre o assunto e não creiam em C parecem ter conhecimento. O que seria diferente no caso do naturalista?

Plantinga argumenta que as situações do naturalista e da criança são bastante diferentes. É verdade que alguém possa ter conhecimento e estar racionalmente avalizado em acreditar em algo a despeito de nunca ter formado a crença C. Diferente, no entanto, é o caso do naturalista que tem um anulador para C. Nesse caso, o naturalista pensou sobre C e chegou à conclusão de que sua probabilidade é baixa. Como todas crenças que formamos são formadas com base em nossas faculdades cognitivas, então o naturalista terá um anulador para quaisquer crenças que ele venha a obter.

Segundo Fitelson e Sober (1998; p. 125), ainda que o naturalista reconheça que tem um anulador para C, isso não significaria que ele tem um anulador para todas as suas crenças. Segundo eles, embora um anulador para C seja um anulador para a crença em “90% de minhas crenças são verdadeiras” ele não é um anulador para a crença mais modesta em “50% das minhas crenças são verdadeiras”. Para que um anulador para C fosse simultaneamente um anulador para todas as minhas crenças, ele teria que anular a crença em “ao menos uma minoria não desprezível de nossas crenças são verdadeiras”.

Fitelson e Sober cometem, segundo Plantinga (2003 p. 295), uma confusão nesse argumento. Suponha que um escritor de um livro de Biologia afirme que na página quarenta e cinco de seu livro metade das frases são verdadeiras e metade são falsas e suponha ainda que eu nada saiba sobre Biologia. Como eu não sei quais frases são verdadeiras e quais são falsas, eu não posso crer racionalmente em nenhuma das frases da página quarenta e cinco, a despeito de existir uma quantidade não desprezível de frases verdadeiras naquela página.

Uma outra objeção interessante à (3) é a que Plantinga denomina “a objeção do *loop* temido”. Ela recusa a existência de anuladores globais como o proposto pelo AECN e consiste no seguinte: uma vez que o naturalista reconhece que tem um anulador para todas as suas crenças, ele pode voltar às premissas anteriores e ver que elas também são anuladas. Desse modo, o naturalista pode dar os seguintes passos argumentativos:

(14) Se alguém tem um anulador para todas as suas crenças e crê em (1), (2) e (3), ele tem um anulador para (1), (2) e (3)

(15) O naturalista tem um anulador para (1), (2) e (3) - de (3) e (14)

(16) Qualquer um que tenha um anulador para uma crença, não pode mais crer nela racionalmente.

(17) O naturalista não pode crer racionalmente que tem um anulador para todas as suas crenças - de (15) e (16)

Ao realizar esses passos, o naturalista voltaria ao seu estado original, anterior ao argumento. Não obstante, sempre que ele voltasse a realizar o raciocínio, ele voltaria a ter um anulador para todas as suas crenças e, novamente, voltaria para o estado anterior, refazendo esse ciclo *ad infinitum*. Nesse caso, ao invés de ter um anulador definitivamente não anulado para a crença em N&E, o naturalista teria um anulador infinitamente anulado.

Diacronicamente, o resultado do argumento parece realmente ser o “*loop temido*”. A resposta de Plantinga (2002) a essa objeção é a de que o argumento pode ser visto sincronicamente. Dessa maneira, argumento pode ser apresentado de acordo com a seguinte estrutura em níveis:

Nível 0 : H (que é um anulador humeano para C e, portanto, para tudo que o sujeito acredita)

Nível 1: H e H(H), que é um anulador potencial de H

Nível 2: H e H(1), que é um anulador potencial do nível 1

.

.

Nível n: H e H(n-1), que é um anulador potencial do nível n-1

.

.

.

Nesse caso, cada nível é um anulador do nível anterior e de si mesmo. Isso significa que em qualquer nível em que o naturalista pense, ele tem um anulador para o anulador de H, de modo que o anulador de H nunca fica sem anulação.

3.2.2.4. O Problema da Condicionalização

Um dos problemas envolvidos em qualquer cálculo de probabilidade condicional é determinar o que deve ser levado em consideração como condicionante. Uma resposta genérica para esse problema, no caso epistêmico, é afirmar que a probabilidade de uma proposição deve ser estimada tendo como pano de fundo toda evidência relevante que um sujeito possui. Ao estimar a probabilidade de C, Plantinga leva em consideração somente N&E. Mas será que o naturalista não possui outra proposição ou proposições, digamos L, que, em conjunção com N&E, seja(m) relevante(s) para a estimação de C, tal que $P(C/N\&E\&L)$ seja alta? Segundo Otte (2002; 135), se houver uma proposição tal, o AECN “sequer levanta voo”.

Alguns críticos do AECN levantaram a possibilidade de haver uma tal proposição. Ginet (1995) e Van Cleve (2002) sugerem que o naturalista adicione C a N&E, afinal, a crença em C é básica e amplamente compartilhada pelos naturalistas. O'Connor (2002) propõe que o naturalista inclua a proposição de que “existe uma proposição verdadeira Y tal que C é provável dado N&E&Y”. Já Fitelson e Sober (1998) e Talbott (2002) afirmam que o naturalista pode incluir proposições sobre suas experiências de vida em que suas faculdades cognitivas provaram ser confiáveis. Churchland (2009), por sua vez, afirma que os mecanismos artificiais de criação e avaliação de teorias combinados com os instrumentos e técnicas laboratoriais aumentam as perspectivas de C para o naturalista.

O que dizer sobre essas possibilidades? Em relação à primeira, proposta por Ginet (1995) e Van Cleve (2002), certamente a inclusão de C como conjunto de N&E melhoraria as perspectivas de C para o naturalista. De fato, $P(C/N\&E\&C)=1$. Há, entretanto, algo bastante suspeito em relação a essa manobra. Suponha que, para qualquer proposição K, ao avaliarmos sua probabilidade, pudéssemos adicionar K entre os condicionantes. Sabe-se que $P(K/K)=1$, bem como que $P(K/K\&qualquer\ outra\ proposição)=1$. Desse modo, seria possível afirmar que a probabilidade de qualquer proposição é, trivialmente, 1. Contudo esse não pode ser o caso, se quisermos ter um cálculo de probabilidade relevante. Por isso, o naturalista não pode incluir C entre os condicionantes. A segunda possibilidade, proposta por

O'Connor (2002), também tem o mesmo defeito, se fosse possível adicionar uma proposição da forma proposta por ele no cálculo de probabilidade de qualquer proposição, para todas as proposições, a probabilidade de uma proposição seria trivialmente alta. A terceira possibilidade, proposta por Fitelson e Sober (2002) e Talbott (2002), também não pode ser aceita sob pena de recair sobre a situação de se fiar no testemunho de um homem cuja honestidade está em questão para estabelecer se ele é honesto ou não. Se uma faculdade cognitiva está em questão, não podemos nos fiar nos seus resultados para atestar sua confiabilidade. Por fim, a quarta possibilidade, proposta por Churchland (2009), não se dá melhor do que as outras. Mesmo que os instrumentos laboratoriais e os procedimentos institucionais da ciência sejam realmente mais confiáveis do que o aparato cognitivo dos seres humanos, ainda assim nós dependeríamos dos nossos aparatos cognitivos para ler os seus resultados e recairíamos novamente no problema da terceira alternativa.

Plantinga admite que seja, em tese, possível fornecer uma proposição adicional a N&E que torne C mais provável, embora nenhum dos candidatos indicados tenha sido bem sucedido. Como decorre do exposto acima, essa proposição não pode ser, em primeiro lugar, C ou qualquer proposição logicamente equivalente a C; não pode ser, em segundo lugar, a conjunção de C com outra proposição; não pode ser, em terceiro lugar, uma proposição que acarrete logicamente C; não pode ser, por fim, uma proposição epistemicamente dependente de C. Portanto, trata-se de uma proposição realmente difícil de se obter³⁸ e para reverter os efeitos do AECN, o naturalista teria de mostrar a existência de uma proposição assim.

3.2.3. Avaliação do argumento

O AECN é um forte argumento contra o Naturalismo. Conforme esperamos ter mostrado, nenhum dos contra-argumentos mais relevantes já apresentados na bibliografia especializada é capaz de refutá-lo. Além disso, se Plantinga estiver certo e o naturalista não tiver como acomodar em sua visão de mundo a ideia de que as crenças podem ser eficazes em

³⁸ Em um artigo recente intitulado *Content and Natural Selection* Plantinga (2011a) argumenta que nenhum dos favoritos ao cargo de afastar a anulação proporcionada pelo AECN, dentre os quais estão a teleosemântica e o funcionalismo, funciona.

função de seu conteúdo, fica reforçada a defesa do argumento da razão proposto por Lewis, uma vez que razões não poderiam ser causas dado o Naturalismo.

Porém, é preciso ressaltar que o problema da condicionalização tem como consequência o fato que a vitória do antinaturalista com o AECN é somente *prima facie*, uma vez que não se provou impossível que haja uma proposição que, em conjunção com N&E, torne C mais provável. Cabe, porém, ao naturalista o ônus de produzi-la.

Uma das consequências mais inesperadas e importantes do AECN é o fato de ele revelar um conflito entre o Naturalismo no tema antirreligioso e o Naturalismo no tema científico. Isso porque o naturalista no tema científico se compromete com os métodos e resultados das ciências, em especial das ciências naturais, dentre os quais está a teoria da evolução. Quando ele vem a enxergar, por meio do AECN, que a conjunção do Naturalismo no tema antirreligioso com a teoria da evolução geram auto-anulação, ele deverá deixar de crer no Naturalismo no tema antirreligioso, caso queira permanecer um naturalista no tema científico. Há, nas palavras de Plantinga (2011b), um “conflito profundo” entre Naturalismo no tema antirreligioso e a ciência.

4. MENTE E COSMOS: OS ARGUMENTOS DE THOMAS NAGEL CONTRA O NATURALISMO

Thomas Nagel (1974), desde seu clássico artigo *What is like to be a bat?*, vem demonstrando sua insatisfação com as tentativas reducionistas de solução do problema mente-corpo. Mais tarde, em *The view from nowhere*, Nagel (1986) demonstrou sua insatisfação com as explicações evolucionárias da capacidade humana de conhecer verdades e de autotranscedência. Somadas a mais algumas outras, essas insatisfações culminaram no seu mais recente livro *Mind and Cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false*. Nessa obra, Nagel (2012) opõe o Naturalismo científico ao antirreducionismo e conclui que o Naturalismo é quase certamente falso. Segundo ele, três fenômenos centrais em filosofia não são adequadamente explicados pelo naturalismo: consciência, cognição e valor. Por isso, ele deveria ser rejeitado.

O livro suscitou um grande número de respostas na forma de resenhas publicadas em revistas acadêmicas e em períodos de ampla circulação. Não só filósofos se engajaram na discussão, mas também cientistas. Este capítulo, assim como o anterior, procederá com a apresentação do argumento antinaturalista, algumas objeções e uma avaliação final.

4.1. Apresentação dos argumentos

Antes de apresentar os argumentos propriamente ditos, é preciso entender o que o seu autor entende por Naturalismo. Nagel usa os termos “naturalismo científico”, “naturalismo materialista”, “naturalismo redutivo” e “materialismo neodarwinista” de forma intercambiável, referindo-se a todos eles genericamente como Naturalismo. O que Thomas Nagel tem em mente quando usa esses termos é a visão de mundo segundo a qual toda a realidade pode ser explicada por meio dos métodos e resultados da física, química e biologia, incluindo o neodarwinismo e a psicologia evolucionária. Além disso, o Naturalismo incluiria

a ideia de que essas três ciências são redutíveis entre si: a biologia é redutível à química que, por sua vez, é redutível à física. Desse modo, toda a realidade seria explicável, em última análise, por causas, relações e propriedades físicas.

Preliminarmente, Nagel (2012; p. 11) enfatiza que sua crítica não parte de uma perspectiva sobrenaturalista. Pelo contrário, ele pretende se limitar a uma abordagem completamente naturalista no tema antirreligioso. Esse fato o distingue dos demais antinaturalistas cujos argumentos estão sendo analisados na segunda parte desta dissertação.

Nagel, então, começa por afirmar que o relato neodarwinista da origem da vida é problemático do ponto de vista probabilístico e, à medida em que a ciência descobre mais sobre as complexidades envolvidas até nas mais simples unidades que compõem os organismos, como o DNA e o RNA, esse problema piora. Segundo Nagel (2012; p. 9), os naturalistas subestimam as críticas de cientistas com motivações religiosas como Michael Behe e Stephen Mayer:

Ainda que escritores como Michael Behe e Stephen Mayer sejam motivados, ao menos em parte, por suas crenças religiosas, os argumentos empíricos que eles oferecem contra a probabilidade de que a origem da vida e sua história evolucionária possam ser explicadas completamente pela física e pela química são de grande interesse neles mesmos. (...) Eles não merecem o escárnio com o qual eles são usualmente tratados. Isso é manifestamente injusto.

A fim de explicar a origem da vida na Terra e especialmente a origem dos seres humanos, os naturalistas se fiariam, segundo Nagel, numa grande série de acidentes físicos altamente improváveis que seriam selecionados pelo mecanismo de seleção natural. Além disso, a própria probabilidade do surgimento da vida a partir da matéria inorgânica através somente da atuação das leis físico-químicas, seria absolutamente pequena. Para o autor de *Mind and Cosmos*, a afirmação de que, apesar da improbabilidade, isso foi simplesmente o que aconteceu mostra que a explicação naturalista da origem e desenvolvimento da vida ainda carece dos elementos necessários para ser satisfatória.

O principal ponto de crítica de Nagel, todavia, não recai sobre o problema da improbabilidade do surgimento da vida, mas sim sobre a velha questão do relacionamento entre mente e corpo. O filósofo afirma que o desenvolvimento da ciência moderna levou a uma separação entre o mental e o físico, com a retirada do mental da explicação da natureza. Com isso, a física desenvolveu teorias altamente bem sucedidas a respeito de vários aspectos da natureza prescindindo das, assim chamadas, “propriedades secundárias dos objetos”. A

Termologia deixou de fazer referência ao calor para referir-se ao estado energético de partículas. A Óptica deixou de fazer referência às cores para referir-se aos espectros de frequência de onda decomponíveis da luz, assim por diante. Com a progressão dessa tendência de afastamento do mental na explicação do mundo, ganhou força a ideia de que talvez tudo que exista seja o físico, sendo que o mental seria de alguma forma redutível ao físico. Uma das primeiras tentativas de fazer essa redução ocorreu por parte do behaviorismo, segundo o qual as sentenças sobre o mental podem ser traduzidas em sentenças sobre o comportamento dos sujeitos. Contudo, o behaviorismo, defende Nagel, sofre de uma grande desvantagem na sua tentativa de redução, que é deixar de lado o caráter subjetivo, de primeira pessoa, que está envolvido na consciência. Ao reduzir o mental ao comportamento, o behaviorista só pode fazê-lo em terceira pessoa e com isso perde o elemento de *como é...*, *como é* sentir uma dor, *como é* a sensação de azul, *como é* o gosto de uma laranja. Várias outras tentativas sucederam o behaviorismo. A mais popular delas foi proposta, segundo Nagel, por J. J. C. Smart e U. T. Place, segundo a qual eventos mentais são idênticos a eventos físicos que ocorrem no sistema nervoso.

Uma diferença importante entre as duas tentativas de redução é que a primeira pretendia afirmar, no espírito da filosofia da primeira metade o século XX, que a linguagem mentalista era redutível à linguagem do comportamento, que, por sua vez, é verificável empiricamente. Esta revelaria a forma lógica daquela. Já a segunda não é uma tese de análise conceitual, mas uma tese metafísica de identidade.

Porém, a última tentativa também sofre da mesma falha da primeira, ela deixa de fora as aparências subjetivas. Por mais que se saiba sobre as complexidades do funcionamento do sistema nervoso e sobre a relação das estruturas neurológicas com o comportamento, o elemento do *como é...* não pode ser incluído. Ainda que se possa dar uma descrição completa de todos os estados físicos cerebrais de alguém que vê a cor azul, a sensação de ver a cor azul ficaria de fora. Nenhuma das tentativas de redução psicofísica conseguiu captar a perspectiva de primeira pessoa³⁹. Ademais, Nagel defende que Kripke apresentou um outro problema não superado para os reducionistas. Segundo Kripke (1980), identidades empiricamente estabelecidas são necessárias a despeito de serem *a posteriori*.

³⁹ Lynne-Rudder Baker (2013) formulou recentemente um argumento a favor da incapacidade do Naturalismo de incorporar em sua visão de mundo a perspectiva de primeira pessoa.

Assim, para uma identidade como “água=H₂O”, todas as propriedades da água são propriedades de H₂O e todas as propriedades de H₂O são propriedades da água. Não há nada a mais a respeito da água do que a respeito de H₂O, e vice-versa. Essa mesma relação, contudo, não parece ser verdadeira com relação às identidades “mente=cérebro (sistema nervoso)” e “evento mental=evento físico”, já que é claramente possível conceber uma mente sem corpo ou mesmo uma mente em outro corpo⁴⁰. Do mesmo modo, é possível conceber a ocorrência de um evento psicofísico do, digamos, gosto de laranja, sem a experiência do gosto. Isso significaria, portanto, não pode haver aí uma relação de identidade, como querem os reducionistas. Alguns naturalistas, inclusive, reconhecem essas dificuldades. Por isso, surgiu o materialismo eliminativista, segundo o qual o caracteristicamente mental, como os *qualia* e os estados intencionais (crenças, por exemplo) são, na verdade, irreais, ilusórios.

Além da falha das tentativas redutivistas em comportar o mental, Nagel aponta ainda mais um problema para o naturalista no que diz respeito à consciência: a explicação do surgimento desta. Segundo Nagel (2012; p. 45), “Num entendimento puramente materialista da Biologia, a consciência teria de ser considerada um tremendo e inexplicável fato bruto”. De maneira semelhante ao argumento formulado por Swinburne (2004), Nagel aponta para o fato de que não há nenhuma razão somente nas leis físico-químicas conhecidas e na seleção natural para considerarmos o surgimento de seres conscientes mais provável do que qualquer outra possibilidade. Com isso, o autor de *Mind and Cosmos* não pretende desafiar o fato de que a consciência tenha surgido por meio dos mecanismos da evolução, mas simplesmente afirma isso não é suficiente para explicação, dizer como não é o mesmo que dizer porquê. Para Nagel (2012; p. 50), uma explicação satisfatória da consciência teria de incluir respostas a duas questões: “(1) por que organismos específicos têm a vida consciente que eles têm, e (2) por que organismos conscientes surgiram na história da vida na Terra” e a perspectivas para os naturalistas não são animadoras.

A cognição também apresentaria um problema para o naturalista. Esta, segundo Nagel, é dependente da consciência, pois não é possível ter conhecimento sem consciência. Como o naturalista tem problemas em relação à consciência, ele os teria também

⁴⁰ Curiosamente, Nagel somente aceita o argumento kripkeano em relação aos eventos e propriedades mentais, mas não em relação às substâncias. A justificativa de Nagel (2012; p. 41) tem um nota caracteristicamente naturalista: “Eu suspeito que a aparência de contingência na relação entre mente e cérebro é provavelmente uma ilusão, e que é, com efeito, uma conexão necessária e não conceitual, oculta a nós pela inadequação nos nossos conceitos atuais.”

em relação à cognição. Porém, a intenção do autor é mostrar que esta apresenta ao naturalista desafios ainda maiores do que aquela. Para Nagel (2012; p. 74), o problema da cognição para o naturalista se apresenta em dois aspectos:

O primeiro diz respeito à probabilidade de que o processo de seleção natural tenha gerado criaturas com a capacidade de descobrir pela razão a verdade a respeito da realidade que se estende muito além das aparências iniciais (...). O segundo problema é a dificuldade de entender naturalisticamente a faculdade da razão, que é a essência dessas atividades.

O primeiro aspecto é um pouco menos ameaçador do que o segundo e consiste no seguinte: os seres humanos têm uma capacidade teórica muito superior às necessidades de cognição que seriam necessárias para a adaptação ao ambiente. Qual é a probabilidade de que essas capacidades, como fazer física quântica ou filosofia da lógica, que não trazem nenhuma vantagem adaptativa aparente, tenham surgido pelo processo de evolução num panorama naturalista? Uma possibilidade de resposta a esse problema seria considerar que essas habilidades foram geradas indiretamente através de outras capacidades cognitivas que têm utilidade adaptativa direta. Características como capacidade de situação espacial e comunicação básica têm utilidade adaptativa direta na formulação de estratégias de fuga de predadores e na interação de grupo para sobrevivência. Isso teria gerado, ao longo de gerações de organismos, a capacidade linguística que abriu as portas para o pensamento normativo que é essencial na formação de teorias e na lógica. Essas explicações, lembra Nagel, são muito especulativas e estamos longe de uma teoria desenvolvida a esse respeito, mas a ele parece que esse problema não seja insolúvel.

Já o segundo aspecto é mais complicado. Mesmo se admitirmos uma origem físico-químico-biológica para a capacidade de raciocinar e conhecer, não é possível admitir um *fundamento* físico, químico ou biológico para os raciocínios. Não é possível argumentar a favor de um fundamento biológico para o raciocínio, uma vez que já teríamos que confiar na fundamentação do raciocínio para fazê-lo. Como vimos, esse é exatamente um dos pontos defendidos por Anscombe no debate com Lewis com o qual este se manifesta de acordo. Assim, a razão parece extrair sua autoridade de si mesma e, ao nos reconhecermos como seres racionais, é necessário reconhecer uma espécie de ligação direta entre nossa cognição e a verdade. Quando aplicamos uma regra de dedução, nós podemos “ver” a verdade da conclusão. Nas palavras de Descartes, os princípios mais básicos da razão nos aparecem clara e distintamente. Para o exercício da racionalidade, afirma Nagel, é preciso postular uma certa

liberdade do indivíduo, um certo controle de suas crenças, pela qual ele rejeita as que lhe parecem falsas ou as corrige conforme entender necessário, e aceita as verdadeiras. A verdade influencia a ocorrência de eventos na ordem natural. Mas, como pode a verdade de uma proposição entrar na cadeia causal física? O raciocínio é algo ativo. O naturalista, contudo, não pode admitir esse caráter ativo da consciência racional. Nesse ponto, o argumento de Nagel se assemelha ao de Lewis, o naturalista tem grandes dificuldades de fazer uma análise da causação mental ativa por parte do sujeito, embora ele possa, talvez, explicar a causalidade mental passiva, como resposta a estímulos. Por outro lado, para a cognição ser possível, é preciso que o universo seja inteligível. Então, qualquer tentativa de explicação total da realidade terá de providenciar uma explicação para esse aspecto central. Mas, é difícil conceber, segundo Nagel, sequer como o naturalista começaria a fornecer tal explicação.

Por fim, segundo Nagel (2012; p.104), há um terceiro aspecto da realidade completamente estranho e irreconciliável com as explicações naturalistas: a objetividade do valor. O naturalista não teria como explicar a existência de valores objetivos e a capacidade de alguns seres de apreendê-los tanto constitutivamente quanto historicamente.

Do ponto de vista constitutivo, os obstáculos para o naturalista seriam muito semelhantes aos apontados no que diz respeito à cognição. Para o objetivista moral, os valores são razões para a ação em si mesmos. Eles não derivam sua validade do fato de que nós temos certas inclinações ou de quaisquer aspectos da realidade física. Isso não significa que a realidade física e nossas inclinações sejam irrelevantes para a moralidade. Se, por exemplo, esfaquear alguém, ao invés de machucar e prejudicar a integridade física, causasse prazer e fizesse bem para saúde, certamente não seria moralmente errado fazê-lo. Porém, não é o simples fato de que um ato causa certas consequências físicas ou é querido ou repelido por alguém que o faz bom ou mal, mas o fato de vermos tal ato à luz dos valores. Não é possível argumentar a favor de valores partindo de fatos. Os valores, assim como a razão, segundo Nagel, validam a si mesmos e não podem ser explicados redutivamente por meio das características físicas do universo. Além disso, o seres humanos não só têm uma espécie de ligação direta, intuitiva, com o valores, mas também são capazes de agir com base em valores, controlando e moldando seus comportamentos com bases neles. O agir moral demandaria,

portanto, a deliberação ativa e não epifenomenal que o naturalista, segundo Nagel, não pode defender⁴¹.

Do ponto de vista histórico, o argumento de Nagel é novamente, como no caso da consciência, bastante similar ao argumento da consciência moral apresentado por Swinburne (2004). A explicação naturalista do surgimento da moralidade geralmente envolve o fato de que ao menos alguns comportamentos morais são adaptativos não só no sentido de favorecer a sobrevivência do indivíduo, mas o cuidado da prole, o benefício do grupo tanto contra competidores externos quanto na evitação de conflitos internos. Então, indivíduos e grupos que apresentaram esses padrões de comportamento tenderam a ser selecionados em detrimento de outros que não exibiam essas características. Mas, o que a seleção natural requer é a realização desses comportamentos através de impulsos como desejo e aversão. A elaboração de julgamentos morais é uma característica que vai muito além do que é requerido para a seleção. Nagel, novamente, aponta para o fato de que muitos naturalistas parecem enxergar isso e, com base nisso, rejeitar o objetivismo a respeito de valores e propor alguma forma de subjetivismo, dentre os quais ele aponta Sharon Street, sua colega na Universidade de Nova Iorque. Para Nagel (2012; p. 109): “...de uma perspectiva darwinista, a hipótese do realismo sobre valores é supérflua - uma roda que gira sem estar presa a coisa alguma”.

Como alternativa ao Naturalismo, já que ele rejeita o teísmo, Nagel propõe, principalmente duas teses. A primeira é de que o mental e o físico são duas facetas do que há de mais fundamental na realidade. Nagel rejeita as opções reducionistas materialistas, que querem reduzir o mental ao físico, mas também as idealistas, que querem reduzir o físico ao mental. A realidade seria, no seu nível mais básico e comum a todas as coisas, tanto física como mental. A segunda tese é a que ele chama de teleologia natural. Nagel sugere que a ciência deve voltar a considerar seriamente a ideia de que o universo seja orientado a fins aos quais ele naturalmente tende. As tentativas do autor de formular essas teses e como estas ajudariam a resolver os problemas postos pelo Naturalismo tomam uma parte considerável do livro, embora ele reconheça que elas são ainda bastante incipientes. Como nosso propósito nessa dissertação é analisar somente a *pars destruens*, não nos delongaremos nessa parte da obra, passando, portanto às objeções apresentadas contra Nagel.

⁴¹ Michael Rea (2006), cujo argumento em *World without design* será analisado em seguida, também apresentou um argumento antinaturalista a partir do realismo moral. Plantinga (2010a) também apresenta um argumento em favor dessa conclusão.

4.2. Objeções aos argumentos e respostas às objeções

A publicação de *Mind and Cosmos* gerou uma grande quantidade de respostas de filósofos e cientistas, a maioria das quais apareceu sob a forma de resenhas publicadas em periódicos de ampla circulação, o que tornou a obra provavelmente um dos livros de filosofia mais comentados dos últimos anos. Discutiremos adiante algumas das respostas mais relevantes e desafiadoras aos argumentos apresentados.

Leiter e Weisberg (2012) apresentam cinco objeções contra os argumentos antinaturalistas de Nagel. A primeira tem a ver com o reducionismo da biologia à química e da química à física, que segundo este, é parte do Naturalismo. Segundo os críticos, essa posição não é tão popular contemporaneamente em ciência como Nagel faz parecer, pelo contrário, o que a ciência tem visto recentemente é a proliferação de campos, interdependentes, mas não redutíveis uns aos outros, de pesquisa científica.

A segunda objeção é a de que Nagel teria oposto o senso comum a respeito de como nós concebemos a consciência, a cognição e os valores aos resultados nas ciências e concluído que estas possuem defeitos por não serem compatíveis com aquele. Segundo Leiter e Weisberg, contudo, a história da ciência contém, justamente, vários relatos de como o senso comum foi destronado por explicações científicas que pareciam, à primeira vista, contraintuitivas. Por exemplo, eles citam a descoberta do heliocentrismo. Se a ciência se mostrou capaz de explicar contraintuitivamente fenômenos com imenso sucesso no passado, seria de se esperar que ela pudesse fazer o mesmo em relação à consciência, à cognição e ao valor no futuro.

A terceira objeção diz respeito ao objetivismo moral. Para Leiter e Weisberg, o Naturalismo não tem problemas em relação ao valor, porque é plenamente legítimo para o naturalista adotar uma posição subjetivista.

A quarta objeção está relacionada com a defesa de Nagel de que a capacidade de raciocínio não pode ser explicada naturalisticamente, derivando sua validade de si mesmo. Segundo os críticos, a autoridade da razão pode ser explicada pela eficácia que ela

tem de gerar teorias bem sucedidas. Acreditamos nas verdades lógicas e matemáticas porque elas resultam em teorias que funcionam adequadamente para explicar a realidade. Embora Quine não seja citado, a posição dos críticos parece se assemelhar muito à do grande filósofo naturalista, segundo o qual todas as proposições que compõem a ciência são direta ou indiretamente testadas pela evidência empírica, sem exceção para as proposições lógicas e matemáticas.

A quinta e última objeção diz respeito ao conceito de explicação utilizado por Nagel. Para este, explicação não somente envolve providenciar um relato causal acerca de como um evento veio a ocorrer, mas também envolve um elemento probabilístico; ou seja, uma explicação deve dizer por que esse evento é mais provável do que qualquer outro evento possível dadas as suas circunstâncias. Para Leiter e Weisberg, Nagel confunde explicação e previsão. Segundo eles, nem sempre a explicação deve conter o elemento probabilístico reclamado por Nagel, que consiste na previsão. Segundo eles, por exemplo, afirmar que 1% dos filhos nascidos de mães com 40 anos tem Síndrome de Down é uma explicação plenamente razoável do porquê uma criança em particular nasceu com Síndrome de Down. Assim, os chamados problemas históricos do surgimento da consciência, da cognição e dos valores, apontados por Nagel, seriam falsos problemas.

O autor de *Mind and Cosmos* até o momento não apresentou respostas às críticas elaboradas contra seu livro, por isso tentaremos apresentar respostas à altura. Em relação à primeira objeção, Leiter e Weisberg têm razão. Como já dito no primeiro capítulo dessa dissertação, o projeto de redução interteórica de todas as ciências em relação à física já não é uma ideia tão popular quanto foi na primeira metade do século XX. Como já indicamos, Dawkins (1986) e Dennett (1995) o rejeitam expressamente e, como indicaram os críticos, esse também parece ser o caminho da ciência contemporânea.

Em relação à segunda objeção, Leiter e Weisberg não fazem justiça aos argumentos de Nagel. Ao contrário do que eles afirmam, Nagel não opõe simplesmente o senso comum aos resultados da ciência. Por um lado, o autor de *Mind and Cosmos* levanta sérios problemas filosóficos e argumentativos contra a possibilidade de redução do mental ao físico, problemas esses que têm sido discutidos seriamente em filosofia da mente pelos mais destacados filósofos trabalhando nesse área há pelo menos quatro décadas sem uma resolução

satisfatória. É verdade que, por exemplo, no argumento de Kripke defendido por Nagel, há o uso de nossas intuições modais a respeito de necessidade e possibilidade para o julgamento a respeito da identidade entre eventos mentais e eventos físicos. Contudo, considerando que essas mesmas intuições foram usadas com sucesso para a resolução de inúmeros outros problemas filosóficos, não basta afirmar que a ciência no passado derogou outras intuições nossas a respeito do mundo para afastar o argumento. É importante notar que o argumento de Nagel não é simplesmente de que o Naturalismo ainda não foi capaz de explicar os fenômenos problematizados, mas de que ele é incapaz de fazê-lo nos estritos limites que ele impõe a si mesmo. Ademais, o argumento proposto por Leiter e Weisberg, assim como por outros naturalistas, de que a ciência nos limites naturalistas foi bem sucedida no passado na explicação de fenômenos físicos, químicos e biológicos mesmo contra o senso comum, então é de se esperar que ela faça o mesmo no futuro para todos os fenômenos possíveis, inclusive os mentais, é falacioso. Ele assume que os eventos mentais são do mesmo tipo que os físicos, químicos e biológicos. Se os eventos mentais fossem redutíveis aos físicos, químicos ou biológicos, então seria, de fato, de se esperar que a ciência naturalista fosse capaz que explicá-los no futuro, dado seu sucesso na explicação desse tipo de eventos. Porém, Nagel argumenta justamente a favor da irreducibilidade. Por outro lado, Leiter e Weisberg erroneamente afirmam que Nagel contrapõe-se à ciência, quando na verdade ele pretende criticar uma posição metafísica que parece estar associada ao trabalho de alguns cientistas, mas que de forma alguma é parte integrante do que significa fazer ciência. Nagel inclusive pretende propor novos caminhos para o desenvolvimento da ciência. Portanto, fica claro que o libelo de Nagel não é contra a ciência, mas contra o Naturalismo.

Em relação à terceira objeção, é preciso conceder que é legítimo ao naturalista aderir ao subjetivismo moral. Porém, ele terá de conviver com as consequências de fazê-lo. Certas ideias fundamentais para o desenvolvimento das sociedades contemporâneas, como os direitos humanos, parecem depender do realismo moral.

Em relação à quarta objeção, Leiter e Weisberg parecem negar a existência de conhecimento *a priori*, apesar de não apresentarem argumentos a esse respeito. Quine (2011) notoriamente apresentou um argumento contra a distinção analítico-sintético. O argumento parte da ideia de que há uma circularidade viciosa na definição de analiticidade que dependeria da noção de sinonímia, que dependeria, por sua vez da noção de necessidade,

que seria definida em termos de analiticidade. Como o analítico e o *a priori* eram relacionados bicondicionalmente, o argumento de Quine era também um argumento contra o *a priori*. Contudo, com o desenvolvimento da semântica dos mundo possíveis, a relação bicondicional entre analítico, necessário e *a priori* deixou de ser dominante em filosofia e enfraqueceu o argumento de Quine⁴². Ademais, ao levar esse argumento às últimas consequências em *Word and Object*, Quine foi forçado a reconhecer sérios problemas com o conceito de significado.

Em relação à quinta objeção, Leiter e Weisberg afirmam que a capacidade de tornar condicionalmente provável o evento a ser explicado não é elemento essencial da explicação. Ao contrário do que afirmam Leiter e Weisberg, um dos elementos essenciais da explicação parece ser exatamente a de que o *explanans* deve tornar o *explanandum* esperado. Hempel (1965, p. 337), ao falar sobre o modelo dedutivo-nomológico (DN) de explicação, afirma:

...uma explicação *DN* responde à questão “Por que o *explanandum*-fenômeno ocorre? ao mostrar que o fenômeno resultou de certas circunstâncias particulares, especificadas em C_1, C_2, \dots, C_k , de acordo com as leis L_1, L_2, \dots, L_r . Ao apontar para isso, o argumento mostra que, dadas certas circunstâncias particulares e as leis em questão, a ocorrência do fenômeno *era esperada*; e é nesse sentido que a explicação nos permite *entender por que* o fenômeno ocorreu. (itálicos no original)

Hempel afirma isso para o caso de explicações determinísticas com base em leis. Mas a situação não é tão diferente no caso da explicação indutiva probabilística. No modelo de explicação bayesiano, a principal forma de decidir entre teorias rivais é exatamente por meio da probabilidade da ocorrência do fato a ser explicado dada a teoria explicativa. Então, é difícil não enxergar o fato de a seleção natural materialista não ser capaz de tornar esperado os resultados consciência, cognição e valor como um defeito explicativo. Finalmente, em relação ao exemplo de explicação proposto por Leiter e Weisberg, é importante notar que mera correlação estatística não é o mesmo que explicação.

Elliot Sober (2012) e John Dupré (2012), por sua vez, argumentam que o fato de que consciência, cognição e valor são bastante improváveis em termos da teoria da evolução combinada com a física e a química atuais não é uma razão substantiva para deixar a perspectiva naturalista. Segundo Sober e Dupré, eventos altamente improváveis acontecem

⁴² O argumento de Quine, é claro, inspira uma discussão muito mais detalhada, mas, como os autores não utilizaram Quine explicitamente em sua contra-argumentação, não nos alongaremos nesse ponto, deixando somente indicada a discussão.

diariamente e os consideramos não problemáticos. A probabilidade de o sangue dos mamíferos ser da cor vermelha é altamente pequena e não há nada na teoria da evolução combinada com o Naturalismo que a torne mais provável. Por que a cor do sangue não é um grave desafio ao Naturalismo? Se o caso da consciência, da cognição e do valor é semelhante ao da cor do sangue, por que não admitir esses fenômenos simplesmente como fatos brutos?

Em resposta a Sober e Dupré, a explicação, de fato, tem de parar em algum lugar e qualquer tentativa de explicar a totalidade dos fenômenos inevitavelmente terá fim num fato bruto. Ademais, a cor do sangue e o trio consciência, cognição e valor possuem uma diferença considerável, enquanto os últimos são fatos centrais para a existência humana, o primeiro nem passa perto disso. Mas o que Nagel parece afirmar é que é possível explicar esses fenômenos se saímos da perspectiva naturalista. Se há outras possibilidades explicativas, por que se limitar ao Naturalismo e não considerá-las?

4.3. Avaliação dos argumentos

Os argumentos propostos por Nagel em *Mind and Cosmos* possuem duas grandes fragilidades, a primeira é incluir o reducionismo como elemento essencial na caracterização do Naturalismo. Como vimos, o reducionismo não é mais a versão mais popular do Naturalismo, o que implica que é possível ser um naturalista sem ser reducionista. Nesse sentido, o ataque de Nagel seria meramente parcial, ou seja, somente contra uma das variedades do Naturalismo. Felizmente, para Nagel, muitas das críticas apresentadas podem ser direcionadas também contra o não reducionista. Especialmente os problemas históricos a respeito do surgimento de consciência, cognição e valor. Se combinados com a argumentação apresentada por Plantinga a respeito da impossibilidade da eficácia semântica das crenças no panorama naturalista, os problemas constitutivos da cognição e do valor também podem ser opostos com sucesso contra o não reducionista. Já os argumentos sobre a irreduzibilidade da consciência podem ser admitidos pelo naturalista não-reducionista.

A segunda fragilidade dos argumentos antinaturalistas propostos por Nagel é a sua forma pouco desenvolvida e menos rigorosa de apresentação em comparação com o argumento de Plantinga ou mesmo com os argumentos apresentados por Swinburne em *The*

existence of God a respeito da inexplicabilidade da consciência e da consciência moral pelo Naturalismo.

A despeito dessas fragilidades, Nagel consegue apontar sérios problemas para o Naturalismo. Como defendemos acima, nenhuma das críticas mais substantivas aos argumentos propostos por Nagel implica sua refutação. A incapacidade de explicar características centrais da vida humana é uma grande falha do Naturalismo, que se pretende uma visão de mundo completa. Sobretudo, o livro de Nagel ousa fazer algo que o naturalista frequentemente nega que o filósofo deva fazer, que é dar direcionamentos sobre como a ciência deve proceder.

5. ARGUMENTO DA DISSONÂNCIA: MICHAEL REA E AS CONSEQUÊNCIAS INDESEJADAS DO NATURALISMO

Michael Rea (2005, p. 344) resume o seu argumento em *World without Design* da seguinte maneira:

- (1) O Naturalismo não é uma tese filosófica, mas um programa de pesquisa. O programa consiste numa disposição (ou conjunto de disposições) de tratar os métodos das ciências e somente eles como fontes básicas de evidência.
- (2) Programas de pesquisa não podem ser adotados com base em evidência; e o que conta como evidência do ponto de vista de um programa de pesquisa pode não contar como evidência do ponto de vista de outro.
- (C1) Portanto: Não há base racional para declarar categoricamente que um programa de pesquisa em particular é racionalmente preferível a outro – isto é, o *status* do naturalismo como ortodoxia é sem fundação racional
- (3) Além disso, os métodos da ciência por si mesmos não oferecem justificação para aceitar o *realismo a respeito de objetos materiais (ROM)* – a tese de que existem objetos materiais com propriedades modais intrínsecas.
- (4) Se as premissas (1) e (3) são verdadeiras, então naturalistas não podem aceitar racionalmente ROM
- (5) Se os naturalistas não podem aceitar racionalmente ROM, então eles estão comprometidos com o dualismo mente-corpo e terão dificuldades em evitar o solipsismo.
- (C2) Portanto: Os naturalistas não podem aceitar racionalmente ROM, estão comprometidos com o dualismo-mente corpo e terão dificuldades em evitar o solipsismo.

As premissas (1) e (2) e a conclusão (C1) foram vistas no capítulo 2. O presente capítulo analisará o segundo conjunto de premissas que, em conjunto com o primeiro, resultam na conclusão (C2). Rea propõe um argumento pragmático contra o Naturalismo, baseando-se na ideia de que ele leva a consequências ontológicas indesejadas, ou seja, consequências que o naturalista não estaria disposto a aceitar.

Este capítulo, a exemplos dos demais que compõem a segunda parte desta dissertação, exporá primeiramente o argumento a partir da formulação de seu próprio autor e, em seguida, examinará algumas objeções, dentre as quais as propostas por, Cross (2003) e Melnyk (2004). Ao final, o argumento será avaliado à luz das objeções.

5.1. Apresentação do argumento

Para introduzir o argumento, Rea (2002; p. 78) propõe a seguinte história adaptada de uma cena de uma peça datada do quinto século antes de Cristo, de autoria do

poeta Epicarmo, em que um homem cobra de um amigo uma dívida e, em vez do dinheiro, recebe a seguinte resposta:

Como todos sabemos, um ser humano é somente uma coleção de partículas. Mas, como também sabemos, se você adicionar ou subtrair partículas de uma coleção de partículas, você obtém uma nova coleção. Ora, essa dívida foi adquirida várias semanas atrás e muitas das partículas que compuseram a pessoa que contraiu a dívida há muito passaram ao meio ambiente. Então, eu sou uma coleção diferente de partículas daquela que contraiu a dívida. Logo, eu sou um ser humano diferente daquele que contraiu a dívida. Portanto, eu não te devo dinheiro algum.

Apesar da comicidade da história, ela levanta problemas filosóficos sérios, que foram discutidos ao longo de séculos pelos mais notáveis filósofos e o são até hoje. O enigma apresentado pela história ficou conhecido como problema da constituição material e ocorre sempre que há um objeto *a* e um objeto *b* que compartilham as mesmas partes materiais ao mesmo tempo. A dificuldade do enigma consiste em saber qual a relação entre esses dois objetos. O devedor na história argumenta que há uma relação de identidade entre os dois objetos, no caso, a coleção de partículas e o ser humano, de modo que, se a coleção de partículas não é a mesma dos dois momentos (da contração da dívida e da cobrança), então não se trata do mesmo ser humano. Por outro lado, pode-se também dizer que os dois objetos não são idênticos, mas aí teríamos dois objetos distintos ocupando o mesmo lugar ao mesmo tempo, o que também não parece intuitivo. Um outro aspecto desse enigma diz respeito às condições de persistência de um objeto material. Condições de persistência são aquelas que determinam por que tipo de mudanças um objeto material pode passar e continuar a ser o mesmo objeto. O devedor supõe que as condições de persistência de uma coleção de partículas são as mesmas de um ser humano. Uma das condições de persistência de uma coleção de partículas específica é a de que ela deve manter as mesmas partículas colecionadas, uma vez que ela perde uma das partículas ou adquire outras, ela deixa de ser *aquela* coleção e passa a ser outra diferente. Por outro lado, não consideramos usualmente que manter as mesmas partículas é uma condição de persistência de seres humanos. A resolução do enigma do devedor, portanto, parte de crenças a respeito das condições de persistência de um objeto. Condições de persistência são, por sua vez, proposições modais a respeito dos objetos. Portanto, a resolução do enigma do devedor parte de crenças modais a respeito de objetos.

Podemos atribuir a objetos materiais propriedades modais triviais. É trivial que para qualquer proposição *p*, qualquer objeto que tem a proposição *p* é tal que ele

possivelmente tem p ; e que para quaisquer proposições p e $\sim p$, nenhum objeto é tal que possivelmente ele tem p e $\sim p$. Assim, qualquer objeto material possui a propriedade modal de necessariamente não ter p e $\sim p$ e qualquer objeto material que tenha a propriedade p tem a propriedade modal de possivelmente ter p . Além disso, também atribuímos propriedades modais não triviais (PMs) a objetos, como ter necessariamente p ou ter possivelmente $\sim p$. Condições de persistência pertencem a essa última classe de propriedades modais. Dessa forma, para resolver o enigma do devedor, temos de ter crenças justificadas a respeito de propriedades modais não triviais de objetos materiais. Nesse momento, surge mais um problema filosófico a respeito do enigma do devedor: como podemos ter crenças justificadas a respeito de propriedades modais não triviais?

Uma resposta a essa pergunta é a cética, de que talvez não possamos ter crenças justificadas a respeito de PMs. Não obstante, condições de persistência são PMs e parecem ser parte do próprio conceito de objetos materiais. Para qualquer objeto material que pensemos, ele é tal que possui condições de persistência. Afinal, se para um objeto putativo qualquer você não puder responder a perguntas como “Ele poderia sobreviver a ser reduzido a uma pilha de cinzas?” ou “Ele poderia sobreviver a ter todos o seu átomos espalhados por todos os cantos do universo?”, como você pode saber se você tem de fato um objeto único e não vários objetos ou como pode saber que você têm um objeto ao invés de objeto nenhum? Assim, qualquer pessoa que creia justificadamente que há pelo menos um objeto material deve acreditar justificadamente em pelo menos uma PM de um objeto. O que acarreta que, para ser cético em relação às PMs, é preciso ser cético em relação à existência de objetos materiais.

Muito alegam que o nosso conhecimento de propriedades modais como as condições de persistência é derivado do conhecimento das convenções linguísticas que utilizamos, ou seja, que aquelas são determinadas por meio do modo como utilizamos a linguagem. Nessa perspectiva, as PMs não são tidas de modo intrínseco pelo objeto, mas concedidas ao objeto pelos usuários da linguagem. O que significa dizer que, caso não houvesse linguagem e usuários da linguagem, não haveria PMs de objetos materiais e, por consequência, não haveria condições de persistência. Mas, como vimos no parágrafo anterior, estas parecem ser parte do conceito de objeto material, de modo que sem condições de persistência não há objetos materiais. Logo, aquele que defende que só existem PMs

extrínsecas de objetos materiais está comprometido com a tese do antirrealismo acerca objetos materiais, ou seja, com a visão de que objetos materiais não têm existência independente de mentes.

Uma outra forma de fornecer justificação para a crença em PMs seria afirmar que nós temos intuições modais sobre os objetos materiais. A grande maioria dos defensores dessa opção, segundo Rea (2002; p. 96), contudo, defendem que essas intuições devem ser diferentes das intuições lógicas, matemáticas e conceituais das quais o cientista lança mão para elaborar suas teorias. Afinal, a exemplificação de uma propriedade modal por um objeto material não parecer ser uma verdade analítica derivada obviamente do conceito do objeto. O próprio fato de, em alguns casos, não sabermos com precisão as condições de persistência, apesar de termos o conceito do objeto, indica que não se trata de verdades analíticas. Por outro lado, há alguns que defendem que se trata de uma intuição conceitual baseada nos significados convencionais dos termos da linguagem, tomando em consideração um conceito convencional de analiticidade. Nesse caso, porém, a situação é a mesma da descrita no parágrafo anterior.

A última possibilidade para dar justificação às crenças em PMs é por meio das ciências. Essa é a única forma avalizada para o naturalista. Pelas ciências, o naturalista poderia, por exemplo, se valer da opção convencionalista, ao examinar os fatos a respeito das convenções linguísticas. Mas, essa opção tem o defeito de dar justificação somente para PMs extrínsecas, o que leva ao antirrealismo a respeito de objetos materiais. O naturalista não poderá se valer das intuições não lógicas, não matemáticas e não conceituais postuladas pelos defensores da justificação intuitiva. Como poderia, então, o naturalista extrair justificação para acreditar em PMs intrínsecas? Aparentemente o naturalista não tem como fazê-lo e, se ele de fato não pode fazê-lo, deve aceitar o ceticismo quanto a objetos materiais ou o antirrealismo quanto a objetos materiais, renunciando, em ambos os casos, ao realismo. Esse é, segundo Rea, o *problema da descoberta*.

Rea argumenta, além disso, que, caso o naturalista, com efeito, assuma, como consequência do problema da descoberta, o ceticismo ou o antirrealismo a respeito de objetos materiais, ele também deverá rejeitar o materialismo e terá graves dificuldades em afastar o solipsismo. Se o naturalista aceitar o ceticismo quanto a objetos materiais, não

poderá ser um materialista, pois o materialismo consiste em afirmar que a toda a realidade se resume a objetos materiais e a propriedades de objetos materiais exemplificadas no espaço-tempo e a eventos envolvendo objetos materiais. Já se o naturalista aceitar o antirrealismo quanto a objetos materiais, ele deverá assumir ou o construtivismo ou o idealismo, ambos incompatíveis com o materialismo.

Construtivismo é a tese de que nenhuma das propriedades típicas (*sortal*) de objetos não abstratos e não mentais são intrínsecas. Propriedades típicas na definição de Rea (2002; p. 11) são propriedades que correspondem a tipos de objetos “como ser um elétron, ser um cavalo, ser um amontoado de células, ser uma estátua...”. O construtivismo implica ainda que todas as propriedades típicas de objetos materiais são extrínsecas e dependentes de uma mente ou de um grupo de mentes. Uma das opções para o Naturalismo, como visto, é aceitar que as PMs são extrínsecas. Ocorre que, se alguém crê que todas as PMs são extrínsecas, então ele deve crer que todas as propriedades típicas dos objetos materiais também são extrínsecas, uma vez que propriedades típicas sempre são acarretadas por PMs. Então, o construtivismo é compatível com o Naturalismo.

Outra opção compatível com o Naturalismo é o idealismo. Este pode ser entendido como a visão de que toda a realidade é dependente de mentes. Portanto, materialismo e idealismo são claramente incompatíveis.

Mas o que dizer do construtivismo e do materialismo? Rea (2002) argumenta que esses últimos também são incompatíveis. Suponha, para redução ao absurdo, que construtivismo e materialismo são ambos verdadeiros. Assuma-se também que existem mentes (o que é requerido para o construtivismo) e que atividade mental não pode ocorrer senão em mentes. Para o materialista, se há mentes, então elas são objetos materiais ou eventos que ocorrem a esses objetos. Então, para ele, não é possível haver mentes sem que haja objetos materiais. Já o construtivismo afirma que não existem objetos materiais a não ser que eles estejam em uma relação com mentes, qual seja, a de ser pensado como recaindo sob uma ou mais propriedades típicas. Porém, o raciocínio que atribui propriedades típicas é relativamente avançado e pressupõe a existência de atividade mental anterior. Isso significa que, para objetos materiais virem a existir, é preciso que haja atividade mental anterior, e para que haja atividade mental, é preciso que haja mentes antes de existir qualquer objeto material.

Entretanto, isso é claramente impossível, dado que o materialismo afirma que mentes são objetos materiais ou eventos envolvendo objetos materiais. O naturalista, portanto, não terá outra opção senão rejeitar o materialismo.

Outra consequência interessante desse raciocínio é a de que o naturalista deverá aceitar o dualismo de substância, que é consequência necessária tanto do idealismo quanto do construtivismo. Contudo, sendo um dualista, Rea argumenta, o naturalista terá grandes dificuldades em afastar o solipsismo. O argumento naturalista tradicional contra o dualismo envolve o fato de que almas imateriais ou não físicas não são entidades observáveis e de que supostamente a sua postulação não contribui em nada para a explicação dos eventos e propriedades mentais. Desse modo, almas não têm nenhum papel em uma explicação científica. É claro que, se Rea estiver certo, o naturalista terá de revisar seu monismo em relação a mentes. Todavia, se o naturalista estiver certo em afirmar que almas não possuem lugar em teorias científicas, ele também não estaria justificado em crer em outras mentes que não a dele, considerando que a crença justificada de alguém em sua própria mente pode ser obtida por mera introspecção. Isso porque o argumento tradicional contra o solipsismo se fia numa inferência à melhor explicação. Nós cremos em outras mentes porque essa crença nos ajuda a entender melhor o comportamento de uma classe de objetos. Mas, se o naturalista está obrigado a ser dualista e crê que almas imateriais não são explicativamente úteis, ele não poderá se valer da inferência à melhor explicação.

Rea argumenta que o problema da descoberta é aparentemente insolúvel para o Naturalismo. Mas o que seria necessário para que o naturalista se esquivasse desse problema? Rea (2002; p. 104) considera algumas possibilidades de solução:

Como, então, poderíamos resolver o problema? A fim de responder a essa questão, considere o que é necessário para adquirir justificação científica para crer em qualquer coisa. De um modo geral, ao menos uma de três coisas deve ocorrer: (a) nós a observamos, (b) nós postulamos sua existência para explicar nossas observações, ou (c) nós descobrimos que nossa teorização é simplificada ou de alguma outra forma significativamente melhorada pragmaticamente por supor que ela existe.

Não é possível observar PMs intrínsecas, portanto, o naturalista teria de afirmar que elas ou têm potencial explicativo científico, ou que elas melhoram de um ponto de vista pragmático as nossas teorias científicas. Em relação à segunda hipótese, Rea argumenta que justificação pragmática não se traduz em justificação epistêmica. Para isso, ele propõe três situações exemplares.

Suponha que exista um casal, Ed e Edna, que são casados há algum tempo e que também sejam sócios num negócio. Esse negócio é a única fonte de sustento dos dois. Suponha também que Ed fortuitamente descubra indícios fortes de que Edna não só o está traindo, mas que ela também está realizando transações comerciais que violam as regras determinadas pelos dois para a condução dos negócios. Mas, considerando as coisas em perspectiva, Ed chega à conclusão que a dissolução do casamento e a quebra da sociedade comercial resultará em sua ruína psicológica e financeira. Ele, então, se convence de que é melhor, de um ponto de vista pragmático, não acreditar na traição de sua esposa e com as práticas doxásticas adequadas passa de fato a acreditar que ela não o está traindo.

O segundo caso é o seguinte: um alpinista ao subir uma montanha fica isolado por uma avalanche pendurado por uma corda sobre um abismo que ele não tem condições de saber quão profundo é. Ele não consegue voltar a se apoiar na montanha e se ficar na posição em que está por mais algum tempo certamente morrerá de frio. Sua única opção é saltar para o abismo e esperar que ele seja raso o suficiente. Por outro lado, o alpinista sabe que, enquanto não ele conseguir acreditar que a queda não é fatal, ele não terá coragem de fazer o salto. Ele, então, se convence de que a queda não será fatal.

O terceiro caso é semelhante aos outros dois. Helen passa a ter indícios suficientes para concluir que seu pai é Jack, o estripador. Mas, diante do incrível dano psicológico que ela teria caso seu pai fosse o estripador, ela decide ignorar os indícios e crer que seu pai não é Jack.

Os três casos mostram claramente que justificação pragmática não se traduz em justificação epistêmica. Porém, além disso, Rea argumenta que, de um modo geral, justificação pragmática não pode atuar contra a justificação epistêmica, a não ser pela introdução de um defeito cognitivo no sujeito, porque ela iria forçá-lo a ignorar os indícios que ele reconhece como válidos.

Mas, se ainda assim, aceitássemos a justificação pragmática como fonte de justificação epistêmica, como poderíamos explicar a confiabilidade das razões pragmáticas? Uma forma de justificá-las seria admitindo um projetista que estabeleceu uma correlação entre nossos critérios de justificação pragmática e a realidade. Os naturalistas não estarão dispostos a aceitar essa opção. Outra forma seria justificar a confiabilidade de maneira

construtivista. Nessa opção, os nossos critérios pragmáticos seriam um bom guia para a realidade porque a existência dos objetos que a compõem é construída por nós. Contudo, a opção construtivista comprometeria o naturalista exatamente com o antirrealismo que ele quer evitar. Por isso, Rea não enxerga boas perspectivas para a justificação das PMs intrínsecas por (c).

A melhor opção para o naturalista que deseja reverter os efeitos do problema da descoberta seria, portanto, fornecer uma teoria em que a postulação de PMs intrínsecas forneça um ganho explicativo. Como aparentemente não há nenhuma teoria assim⁴³, o Naturalismo estaria *prima facie* obrigado a aceitar as consequências descritas anteriormente. Todas essas consequências, todavia, estão em clara tensão com a visão que os próprios naturalistas têm e acham inescapáveis. Essa tensão é o que Rea (2007; p.106) chamou mais tarde de dissonância.

5.2. Objeções ao argumento

Como no AECN, foram apresentadas contra Rea objeções *tu quoque*. Rea defende que programas de pesquisa como o intuicionismo⁴⁴ e o subnaturalismo não sofrem dos mesmos problemas em relação à descoberta de PMs intrínsecas. Carter (2004) e Fales (2005) argumentam que nem o sobrenaturalismo fugiria das conclusões céticas propostas por Rea em relação ao Naturalismo. Contudo, novamente deixaremos de apresentar essas objeções pelos mesmos motivos alegados anteriormente.

Cross (2003) apresenta dois contra-argumentos. O primeiro é que a percepção serve de base para a crença no realismo em relação a objetos materiais. Quando percebemos o mundo ao redor, não percebemos simplesmente dados dos sentidos ou objetos mente-dependentes, mas objetos materiais reais. Se objetos materiais possuem essencialmente PMs intrínsecas, então a percepção nos oferece justificação para PMs intrínsecas. Como a percepção está entre os métodos das ciências, então o naturalista poderia crer justificadamente

⁴³ Rea (2002) levanta como possíveis candidatas as teorias naturalistas da função apropriada como a teoria da normalidade estatística e as propostas por Milikan (1984) e Neander (1991), mas as rejeita.

⁴⁴ O intuicionismo, no entanto, seria vítima de uma forma adaptada do AECN

em PMs intrínsecas. Talvez, sugere Cross, a investigação empírica possa fornecer ao naturalista conhecimento sobre as condições de persistência de objetos materiais. O segundo é que o convencionalista poderia apelar para uma estratégia chamada rigidificação para se esquivar ao antirrealismo. Rigidificação consistiria em analisar as propriedades modais extraídas do conhecimento a respeito das convenções linguísticas não somente com referência ao mundo atual, mas com relação a todos os mundos possíveis. Existe algo que possui a propriedade de ser a minha cor preferida e se eu não existisse não haveria esse objeto. Mas isso só acontece se a nossa referência se limita ao mundo atual. Se pensarmos em uma propriedade como ser minha cor preferida e a indexarmos em relação ao mundo atual, o mesmo não acontece. Pense na propriedade ser a minha cor preferida em W , em que W é o mundo atual. Nesse caso, é possível que haja algo que instancie ser minha cor preferida em W , mesmo em um mundo em que eu não exista. Cross sugere, então, que o convencionalista possa fazer o mesmo em relação às propriedades modais inferidas por meio das convenções linguísticas.

Em relação aos contra-argumentos postos por Cross, o primeiro diz respeito à possibilidade de percebermos diretamente objetos materiais e condições de persistência. Rea argumenta que o conhecimento de condições de persistência é essencial para a justificação da crença na existência de objetos materiais. Então, uma teoria da percepção que tem como consequência a ideia de que percebemos diretamente objetos materiais deve sustentar que podemos também extrair as condições de persistência da percepção. Entendendo percepção, como percepção sensorial (o naturalista não poderá aceitar outros tipos de percepção, como percepção mística), é bastante difícil compreender como podemos diretamente ver, cheirar, degustar, tatear ou escutar condições de persistência. O segundo propõe uma estratégia para o convencionalista poder justificar PMs intrínsecas. Dois problemas podem ser apontados em relação a essa estratégia. O primeiro é que, em vez de fazer as PMs dependentes da existência de mentes, ela torna as PMs dependentes da possibilidade de existência de mentes. Isso, porém, não é suficiente para afirmar que o convencionalista pode descobrir PMs intrínsecas, pois elas ainda dependeriam de uma relação com um conjunto de mentes. A segunda é que a rigidificação não parece funcionar temporalmente, pois isso implicaria que algo (objetos materiais) pode derivar existência objetiva de um acontecimento futuro (o surgimento de

mentes), uma vez que o realista com respeito a objetos materiais tem de afirmar que existiam objetos materiais antes mesmo da existência de mentes.

Melnyk (2004) sugere que é possível expressar condições de persistência sem o intermédio de propriedades modais e da linguagem essencialista. Ele propõe o seguinte:

(CP) Algum cão persiste de t_1 a t_2 se e somente se algum estágio-de-cão (ou instanciação de caninidade) em t_2 é relacionada por R a algum estágio-de-cão (ou instanciação de caninidade) em t_1

A generalização de CP para outros casos livraria o naturalista das PMs não detectáveis. O naturalista teria de especificar R para cada caso, mas contanto que R não seja uma PM ou uma propriedade essencial, estaria tudo bem.

Em resposta à sugestão de Melnik, Rea (2004) afirma que R terá de ser a relação de identidade, uma vez que, se em um momento existe um cão (Rex) e num posterior existir um outro cão (Totó), Totó não será a persistência de Rex ao não ser que Rex seja idêntico a Totó, mesmo que haja todo tipo de relações entre eles. Mas se R tem de ser identidade, então (CP) não é muito informativa.

5.3. Avaliação do argumento

Rea direciona seu argumento contra o conceito de Naturalismo como programa de pesquisa, proposto por ele mesmo e descrito no segundo capítulo desta dissertação. Este pode ser enunciado da seguinte forma: Naturalismo é o programa de pesquisa que toma como fontes básicas de evidência os métodos das ciências e somente eles. Um programa de pesquisa, por sua vez, seria um conjunto consistente máximo de disposições metodológicas. Como nesse conceito o Naturalismo é um conjunto de disposições em vez de teses, as únicas formas de argumentar contra ele seriam mostrar sua auto-anulação e apresentar razões que o tornariam pragmaticamente indesejável. Isso porque não seria possível adotar um programa de pesquisa com base em evidência, já que para que haja evidência considerada como válida é preciso já haver um programa de pesquisa vigente. Rea adota a segunda estratégia.

A conclusão do argumento é a de que, ao aceitar o programa de pesquisa naturalista, o pesquisador está comprometido com as seguintes teses: antirrealismo a respeito de objetos materiais e dualismo de substâncias. Além disso, ele terá de rejeitar o materialismo e não poderá se valer do argumento mais efetivo na justificação da crença na existência de outras mentes, em outras palavras, terá grandes dificuldades em rejeitar o solipsismo. Esse é um pacote de consequências especialmente repelente para o naturalista, uma vez que a maioria deles defende veementemente o monismo de substância e o materialismo, bem como o realismo a respeito de objetos materiais e a existência de outras mentes.

Assim como nos demais argumentos, as objeções apresentadas não forneceram razões cogentes para sua rejeição e o argumento, por sua vez, é sólido. Mas, como no AECN, é preciso fazer a ressalva de que seu efeito é somente *prima facie*, ou seja, o caminho ainda está aberto para que o naturalista mostre uma forma de justificar a crença em PMs intrínsecas pelos métodos da ciência, muito embora, como no caso do AECN, seja muito difícil imaginar como ela seria.

CONCLUSÃO

Principiamos notando que o Naturalismo na tradição analítica é marcado por duas características interessantes: a popularidade e a vagueza. É amplamente reconhecido que o Naturalismo é a posição filosófica mais adotada por filósofos analíticos. De Caro e Macarthur (2004) afirmam que vasta maioria dos trabalhos nessa tradição são feitos em nome do Naturalismo. Bourget e Chalmers (2013) confirmaram esse domínio empiricamente. Não é incomum afirmar-se que o Naturalismo é a ortodoxia contemporânea. Por outro lado, o conceito de Naturalismo está longe de ser bem definido. Existe um grande número de teses bastante diversas entre si que são propostas por autores como definições do Naturalismo e uma grande quantidade de filósofos ao longo de toda a história, cujas ideias divergem grandemente, foram identificados como naturalistas sem que haja aparentemente uma característica distintiva comum que os ligue. Quando limitamos a análise à história da filosofia analítica do século XX e do início do XXI, muitas dificuldades ainda persistem.

Stroud (2004) conecta essas duas características, popularidade e vagueza, comparando o Naturalismo à paz mundial. Todos juram fidelidade à causa, mas se fôssemos enumerar exatamente o que ela significa e o que é preciso para alcançá-la, veríamos o número de seus acólitos diminuir drasticamente. Stroud pensa que um dos motivos da popularidade do Naturalismo é justamente sua vagueza. Smith (2001), por sua vez, pensa que o fato de o Naturalismo ser uma posição hegemônica contribuiu, antiteticamente, para a falta de uma pesquisa mais profunda sobre a sua metafilosofia. A falta de oposição séria contribuiu para um certo relaxamento na definição das posições das quais o naturalistas parte. Portanto, Smith acredita que um dos motivos para a vagueza é justamente a popularidade. É possível que ambos estejam certos.

Os objetivos desta dissertação são mostrar que, apesar da vagueza, é possível caracterizar o Naturalismo e entender como se relacionam os dois principais temas que o compõem e que, a despeito da popularidade, o Naturalismo tem sido desafiado cada vez mais e com argumentos que representam sérios problemas para seus adeptos.

No primeiro capítulo, argumentamos que o Naturalismo está ligado a dois temas que dizem respeito à relação entre a filosofia e outros campos ou áreas do

conhecimento. O mais antigo desses temas é o antirreligioso, que opõe filosofia e religião. De acordo com ele, o filósofo deve adotar uma atitude negativa diante da religião, que se traduz na rejeição dos seres sobrenaturais. A natureza é caracterizada em contraste com a sobrenatureza das crenças religiosas. O tema mais recente é o científico, que busca aproximar filosofia e ciência. Segundo ele, a filosofia deve compartilhar os métodos e os resultados da ciência, em especial, das ciências naturais. Uma das figuras centrais no desenvolvimento e popularização do segundo tema foi Willard Van Orman Quine com a defesa do holismo confirmacional e da impossibilidade de uma distinção clara entre analítico e sintético. Ambos os temas podem ser expressos em teses metodológicas e ontológicas que enunciaremos da seguinte maneira:

NMC (Naturalismo metodológico segundo o tema científico): *A ciência é o único caminho para o conhecimento e a filosofia deve se reconhecer como empreendimento contínuo a ela, compartilhando seus métodos.*

NOC (Naturalismo ontológico segundo o tema científico): *O conjunto dos entes que existem coincide com o conjunto dos entes reconhecidos pela ciência.*

NMA (Naturalismo metodológico segundo o tema antirreligioso): *Filósofos, assim como cientistas, não devem apelar a entidades sobrenaturais ao explicar fenômenos naturais.*

NOA (Naturalismo ontológico segundo o tema antirreligioso): *Não existem entes sobrenaturais.*

Defendemos, ainda, que o Naturalismo ontológico segundo o tema científico não pode ser identificado com o materialismo ou com o fisicalismo, apesar da ligação histórica e do fato de que a vasta maioria dos naturalistas até hoje defende alguma forma de materialismo reduutivo ou não.

Argumentamos, por fim, que a conexão entre os dois temas, que de outra maneira pareceriam completamente independentes, é realizada pela adesão que muitos naturalistas fazem à tese do conflito entre ciência e religião. O naturalista no tema científico que enxerga que ciência e religião são empreendimentos conflitantes passa a aceitar também o tema antirreligioso. Por sua vez, o naturalista no tema antirreligioso que vem a crer que

ciência e religião são conflitantes tende a ver no tema científico um complemento natural. Apesar disso, para ser um naturalista, não é preciso aceitar todas as teses enunciadas, bastando, para tanto, a crença na disjunção entre elas. O Naturalismo foi caracterizado também como visão de mundo. Isso porque as teses naturalistas comportam consequências relevantes para todos os campos do conhecimento da ação.

No segundo capítulo, discutimos algumas dificuldades envolvidas nas teses enunciadas. Defendemos que NMC é auto-anulada, que NOC carrega um compromisso com o realismo científico e que ambas sofrem do problema de que os métodos e ontologia das ciências estão sempre se modificando, o que dificulta sua formulação como teses. Diante desses problemas, apresentamos como alternativa à caracterização presente em NMC e NOC o conceito de Naturalismo como programa de pesquisa, formulado por Michael Rea. Conforme Rea, o Naturalismo é mais bem caracterizado não como um conjunto de teses, mas como um conjunto de disposições ou atitudes que consistem em tomar como fontes básicas de evidência somente os métodos das ciências. Uma das consequências dessa caracterização, no entanto, é que, nesse caso, não é possível argumentar a favor do Naturalismo com base em evidência, uma vez que nenhum programa de pesquisa pode ser adotado nessa base. Isso porque, para considerar como válida alguma evidência, é preciso já estar vigente algum programa de pesquisa que a reconheça. Outra consequência é a de que as únicas formas de argumentar contra o Naturalismo são demonstrando a sua auto-anulação ou fornecendo razões pragmáticas contra a sua adoção.

NMA e NOA também possuem problemas, dentre os quais o principal é a de que a distinção entre natural e sobrenatural é vaga. Todavia, a existência de casos paradigmáticos de natural e sobrenatural não tornam a vagueza um obstáculo intransponível. De modo que consideramos a caracterização do tema antirreligioso em NMA e NOA adequados.

Nos capítulos seguintes, que constituem a segunda parte da dissertação, apresentamos quatro argumentos que pretendem mostrar que a popularidade do Naturalismo é infundada, dados os problemas que ele carrega consigo. O primeiro a ser apresentado foi formulado por C. S. Lewis nos anos 1940 e ficou conhecido como argumento da razão; o segundo foi proposto por Alvin Plantinga nos anos 1990 e reelaborado nos anos subsequentes

e é chamado de argumento evolucionário contra o Naturalismo; o terceiro é um argumento composto pois seis argumentos menores proposto por Thomas Nagel em livro publicado em 2012, segundo o qual o Naturalismo falha em explicar tanto a constituição quanto o surgimento de três fenômenos centrais aos seres humanos: a consciência, a cognição e o valor; por fim, o quarto foi formulado por Michael Rea, em livro publicado em 2002, e tem por fim mostrar que o Naturalismo tem por consequência a rejeição do realismo quanto a objetos materiais e do materialismo, aceitação do dualismo de substância e grande dificuldade em fundamentar a crença na existência de outras mentes.

Desses argumentos, o segundo e o quarto são claramente direcionados a variedades do Naturalismo conforme elas foram caracterizadas na primeira parte. O argumento evolucionário contra o Naturalismo é um argumento contra NMA e NOA, uma vez que conclui que uma das consequências de NOA é auto-anulação e que alguma forma de sobrenaturalismo é a melhor forma de explicar a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, contra NMA. Já o argumento da dissonância de Rea é claramente um argumento contra o Naturalismo científico como programa de pesquisa.

O primeiro e o terceiro argumentos são dirigidos a conceitos de Naturalismo caracterizados de maneira um pouco diferente de como o caracterizamos na primeira parte. O conceito lewisiano de Naturalismo contém elementos tanto do tema antirreligioso quanto do tema científico. Segundo Lewis, o Naturalismo é a ideia de que só a natureza existe e de que só a ciência é plenamente capaz de explicá-la. Então, não haveria nada de fora da natureza, nada sobrenatural, que nela interfira ou que serviria de causa para sua existência ou de explicação de qualquer de suas características. Contudo, as ciências só apresentam explicações em termos de causas não racionais e isso, segundo Lewis, impossibilita a realização de inferências racionais dado o Naturalismo. Consideramos o argumento da razão, como dirigido especialmente contra NMA e NOA, pois a postulação de uma causa racional sobrenatural para o universo é o meio eficaz indicado por Lewis para a resolução do problema.

Já o conceito nageliano de Naturalismo incorpora o materialismo reduutivo que, embora tenha sido popular, não pode ser considerado parte essencial daquele. Apesar disso, acreditamos que muitos dos argumentos apresentados por Nagel podem ser opostos ao

Naturalismo no tema científico, porque afirmam a insuficiência da ciência atual em explicar fatos centrais a respeito da existência humana, o que desafia a noção de que a ciência pode dar um relato completo a respeito da realidade e de que seus métodos são autossuficientes, dispensando a ideia de uma filosofia primeira.

Conforme expusemos com detalhes nos respectivos capítulos, cada um dos argumentos é sólido e apresenta sérias dificuldades para a retenção da crença no Naturalismo nas suas diversas formulações. Nenhuma das objeções apresentadas aos argumentos representou a refutação destes. Como enfatizamos, todavia, os argumentos propostos por Plantinga e Rea têm eficácia somente *prima facie*.

O final do século XX e o início do século XXI têm visto uma tendência cada vez maior de identificação das dificuldades do Naturalismo. Uma grande quantidade de argumentos antinaturalistas tem sido produzida, da qual os argumentos apresentados aqui são somente uma pequena amostra. Já fizemos indicação de alguns deles ao longo do texto, mas cabe aqui indicá-los novamente: Rudder-Baker (2013) formulou um elaborado argumento antinaturalista baseado da perspectiva de primeira pessoa; Hare (2000), Rea (2006) e Plantinga (2010a) argumentaram contra o Naturalismo com base na moralidade; Goetz e Taliaferro (2008) argumentaram contra o Naturalismo a partir da filosofia da mente; Koons (2000) argumenta que o Naturalismo é incompatível com o realismo científico; Haught (2006) argumenta contra o Naturalismo a partir dos conceitos de sentido e de verdade; e a lista segue.

É ainda incerto qual será o resultado desses argumentos na prática da filosofia no futuro. É possível que o Naturalismo diminua a força de seus compromissos metodológicos e ontológicos para uma forma mais tênue, como De Caro e Macarthur (2008) sugerem ou que haja um recrudescimento ainda maior na tentativa de defender-se. Ainda é muito cedo para pensar que o Naturalismo está a caminho das ortodoxias filosóficas falidas, como ocorreu com o positivismo lógico antes dele, especialmente se considerarmos a longevidade das suas formas mais antigas.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ALLEN, Sophie R. Disorder at the border: realism, science and the defense of naturalism. **Philo.** Vol. 7, n. 2, 2004a , pp. 176-202.

_____. Review: World without design. **Philosophy.** v. 79, n. 308, abr. 2004b , pp. 342-348.

ANSCOMBE. G. E. M. **Metaphysics and the philosophy of mind.** Col.: The collected papers of G. E. M. Anscombe, v.2, Minneapolis: Minnesota University Press, 1981.

BAKER, Lynne-Rudder. **Naturalism and First-Person Perspective.** Nova Iorque: Oxford University Press, 2013.

BARBOUR, Ian G. **Religion and Science: Historical e contemporary issues.** Nova Iorque: Harper Collins, 1997.

BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism.** Ithaca: Cornell University Press, 2002.

BERGMANN, Michael. Commonsense Naturalism. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism.** Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 61-90.

BOUWSMA, O. K. Naturalism. **The Journal of Philosophy.** Vol. 45, n. 1, jan. 1948, pp. 12-22.

BRAND, Myles. **Intending and Acting: Toward a Naturalized Action Theory.** Cambridge: MIT Press, 1984.

BRAZIER, P. H. C. S. Lewis and the Anscombe debate: from analogia entis to analogia fidei. **Journal of Inklings Studies.** vol. 1, n. 2, out 2011.

CARTER, W. R. Reflections on non-naturalized necessity: does essentialism require supernaturalism. **Philo.** v. 7, n. 2, 2004, pp. 156-162.

CHALMERS, David J. **The conscious mind.** Oxford: Oxford University Press, 1996.

_____;BOURGET, David. What do philosophers believe? **Philosophical Studies,** 2013, pp. 1-36.

CHILDERS, Geoff. What's wrong with the evolutionary argument against naturalism? **International Journal for Philosophy of Religion.** v. 69, n. 3, 2011, pp. 193-204.

CHURCHLAND, Patrícia S. Epistemology in the age of neuroscience. **The Journal of Philosophy**, v. 85, n. 10, 1987, pp. 544-553.

CHURCHLAND, Paul. Is evolutionary naturalism epistemically self-defeating? **Philo**. vol. 12, n. 2, 2009, pp. 135-141.

CORRADINI, Antonella; GALVAN, Sergio; LOWE, E. Jonathan (eds.). **Analytic Philosophy without Naturalism**. Nova Iorque: Routledge, 2006.

CROSS, Troy. World without design. **Notre Dame Philosophical Reviews**. jun. 2003. Disponível em: <<http://ndpr.nd.edu/news/23646-world-without-design-the-ontological-consequences-of-naturalism/>>. Acesso em 1 fev. 2014.

DACEY, Austin. Why should anybody be a naturalist? **Philo**. Vol. 7, n. 2, 2004, pp. 138-145.

DAWKINS, Richard. **The blind watchmaker: why the evidence of evolution reveals a universe without design**. Nova Iorque: W. W. Norton, 1986.

_____. **The God delusion**. Nova Iorque: Houghton Mifflin, 2008.

DE CARO, Mario; MACARTHUR, David. (eds.). **Naturalism in question**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

DENNETT, Daniel. **Breaking the spell: religion as a natural phenomenon**. Nova Iorque: Penguin, 2007.

_____. **Darwin's dangerous idea: evolution and the meanings of life**. Nova Iorque: Simon and Schuster, 1995.

_____; PLANTINGA, Alvin. **Science and Religion: are they compatible?** Oxford: Oxford University Press, 2011.

DESCARTES, Rene. **O Discurso do Método; As Paixões da Alma; Meditações**. Col. Os pensadores. Tradução Enrico Corvisieri. São Paulo: Nova Cultural, 2004.

DEVITT, Michael. Naturalism and the A Priori. **Philosophical Studies**. n. 96, 1998, pp. 45-65.

DRAPER, John William. **History of the conflict between religion and science**. Nova Iorque: D. Appleton, 1874.

DRAPER, Paul. God, Science and Naturalism. In: WAINWRIGHT, William J. **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2005, pp. 272-303.

_____. On the nature of naturalism: comments on Michael Rea's World without Design. **Philo**. Vol. 7, n. 2, 2004, pp. 146-155.

DRETSKE, Fred. **Naturalizing the Mind**. Cambridge: MIT Press, 1997.

DUHEM, Pierre. **The aim and structure of physical theory**. Princeton: Princeton University Press, 1954.

DUPRÉ, John. Review: Mind and Cosmos: Why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false. **Notre Dame Philosophical Reviews**. Out. 2012. Disponível em: <<http://ndpr.nd.edu/news/35163-mind-and-cosmos-why-the-materialist-neo-darwinian-conception-of-nature-is-almost-certainly-false/>>. Acesso em 31 jan. 2014.

FALES, Evan. Darwin's doubt, Calvin's calvary. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 43-58.

_____. Review: World without design. **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 71, n. 2, set. 2005, pp. 494-497.

FITELSON, Branden; SOBER, Elliott. Plantinga's probability argument against evolutionary naturalism. **Pacific Philosophical Quarterly**. n. 79, jun 1998, pp. 115-129.

FLANAGAN, Owen. **The bodhisattva's brain: buddhism naturalized**. Cambridge: MIT Press, 2011.

FODOR, Jerry. Is Science Biologically Possible? In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002 pp. 30-42.

GINET, Carl. Comments on Plantinga's Two-Volume work on Warrant. **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 55, n. 2, jun 1995, pp. 403-408.

GOETZ, Stewart; TALIAFERRO, Charles. **Naturalism**. Grand Rapids. William B. Eerdmans, 2008.

HARE, John. Naturalism and Morality. In: CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. (eds.) **Naturalism: a critical analysis**. Nova Iorque: Routledge, 2000, pp. 189-211.

HASKER, William. The transcendental refutation of determinism. **Southern Journal of Philosophy**, n. 11, 1973.

HAUGHT, John F. **Is nature enough? Meaning and truth in the age of science**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

HEMPEL, Carl. **Aspects of scientific explanation and other essays in the Philosophy of Science**. Nova Iorque: Free Press, 1965.

HOBBSAWN, Eric. **Era dos Extremos: o breve século XX**. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

HOWSON, Colin; URBACH, Peter. **Scientific reasoning: the bayesian approach**. 3ª edição. Chicago: Open Court, 2005.

HUME, David. **Tratado da natureza humana: uma tentativa de introduzir o método experimental de raciocínio nos assuntos morais**. Tradução: Débora Danowski. 2ª edição revista e ampliada. São Paulo: Editora UNESP, 2009.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura**. Col. Os Pensadores. Tradução Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2005.

KIM, Jaegwon. **Essays in the Metaphysics of Mind**. Oxford: Oxford University Press, 2010.

_____. **Mind in a Physical World**. Cambridge: MIT Press, 1998.

_____. **Physicalism, or something near enough**. Princeton: Princeton University Press, 2005.

_____. **Supervenience and mind: selected philosophical essays**. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.

_____. The american origins of Philosophical Naturalism. **Journal of Philosophical Research**. n. 28, 2003, pp. 83-98.

KITCHER, Phillip. The naturalists return. **The Philosophical Review**, vol. 101, n. 1, jan. 1992, pp. 53-114.

KOONS, Robert. The incompatibility of naturalismo and scientific realism. In.: CRAIG, William Lane; MORELAND, J. P. **Naturalism: a critical analysis**. Nova Iorque: Routledge, 2000.

KORNBLITH, Hillary (ed). **Naturalizing Epistemology**. 2ª edição. Cambridge: MIT Press, 1994.

KOSLOWSKI, A. A. As origens históricas do argumento evolutivo contra o naturalismo. **Revista da UNIFEBE**, v. 2, p. 1-21, 2010.

KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity**. Nova Iorque: Wiley-Blackwell, 1980.

LADYMAN, James; ROSS, Don; SPURRETT, David COLLIER, John. **Everything must go: metaphysics naturalized**. Oxford: Oxford University Press, 2007.

LAW, Stephen. Naturalism, evolution and true belief. **Analysis**. v. 72, n. 1, 2012, pp. 41-48.

LEITER, Brian. **Naturalizing Jurisprudence: Essays on American Legal Realism and Naturalism in Legal Philosophy**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2007.

_____; WEISBERG, Michael. Do you only have a brain? On Thomas Nagel. **The Nation**. Out. 2012. Disponível em: <<http://www.thenation.com/article/170334/do-you-only-have-brain-thomas-nagel>>. Acesso em 30 jan. 2014.

LEWIS, C. S. **God in the dock: Essays on theology and ethics**. Grand Rapids: William B. Eerdmans, 1970.

_____. **Miracles**. Nova Iorque: Harper Collins, 2001.

_____. **Poems**. Nova Iorque: Harcourt, 1964.

LINDEMANN, Hilde; VERKERK, Marian; WALKER, Margaret Urban (eds). **Naturalized Bioethics: toward responsible knowing and practice**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

LINSKY, Bernard; ZALTA, Edward N. Naturalized Platonism versus Platonized Naturalism. **The Journal of Philosophy**, vol 92, n. 10, out. 1995, pp. 525-555.

MACMAHON, Jennifer A. **Aesthetics and Material Beauty: Aesthetics Naturalized**. Nova Iorque: Routledge, 2007.

MCGRATH, Alister E. **C. S. Lewis: a life**. Londres: Hodder & Stoughton, 2013.

MELNYK, Andrew. Rea on Naturalism. **Philo**. Vol. 7, n. 2, 2004, pp- 131-137.

MILIKAN, Ruth. **Language, thought, and other biological categories**. Cambridge: MIT Press, 1984.

NAGEL, Ernest. Naturalism Reconsidered. **Proceedings and addresses of the American Philosophical Association**. Vol. 28, 1954-1955, pp. 5-17.

NAGEL, Thomas. **Mind and Cosmos: why the materialist neo-darwinian conception of nature is almost certainly false**. Nova Iorque: Oxford University Press, 2012.

_____. **The view from nowhere**. Nova Iorque: Oxford University Press. 1986.

_____. What is like to be a bat? **The philosophical review**. Vol. 88, n. 4, out. 1974, pp. 435-450.

NEANDER, Karen. Functions as selected effects: the conceptual analyst's defense. **Philosophy of Science**. n. 59, 1991, pp. 168-184.

O'CONNOR, Timothy. A house divided against itself cannot stand. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 129-134.

OTTE, Richard. Conditional probabilities in Plantinga's argument. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 135-149.

PAPINEAU, David. Naturalism. In: ZALTA, Edward N. (ed.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, 2009. Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2009/entries/naturalism/>>. Acesso em 13 outubro 2011.

_____. **Philosophical Naturalism**. Oxford: Blackwell, 1993.

PARSONS, Keith M. Further reflections on the argument from reason. **Philo**, v. 3, n. 1, 2000, pp. 90-102.

PERESSINI, Anthony. Naturalism, evolution and self-defeat. **International Journal for Philosophy of Religion**. v. 44, n. 1, ago 1998, pp. 41-51.

PLANTINGA, Alvin. An evolutionary argument against Naturalism. **Logos**, v. 12, 1991, pp. 27-48.

_____. **Naturalism defeated**. Disponível em: <http://www.calvin.edu/academic/philosophy/virtual_library/articles/plantinga_alvin/naturalism_defeated.pdf>. Acesso em 27 jan 2013.

_____. Introduction. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 1-12

_____. Reply to Beilby's cohorts. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 204-276.

_____. Naturalism, Theism, Obligation and Supervenience. **Faith and Philosophy**. v. 27, n.3, jul. 2010a, pp. 247-272.

_____. Probability and defeaters. **Pacific Philosophical Quarterly**. n. 84, 2003, pp. 291-298.

_____. Content and Natural Selection. **Philosophy and Phenomenological Research**. v. 83, n. 2, 2011a, pp. 435-458.

_____. **Warrant and Proper Function**. Oxford: Oxford University Press, 1993.

_____. **Where the conflict really lies: science, religion and naturalism.** Oxford: Oxford University Press, 2011b.

_____; SEGAL, Aron. Response to Churchland. **Philo.** vol. 13, n. 2, 2010b, pp. 201-207.

_____; TOOLEY, Michael. **Knowledge of God.** Malden: Blackwell, 2008.

POPP, Jerome A. **Naturalizing Philosophy of Education: John Dewey in the postanalytical period.** Carbondale: Southern Illinois University Press, 1998.

QUINE, Willard Van Orman. **De um ponto de vista lógico.** Tradução de Antonio Ianni Segato. São Paulo: Unesp, 2011. Originalmente publicado como: **From a logical point of view.** Cambridge: Harvard University Press, 1953.

_____. Naturalism; or, living within ones means. **Dialectica.** V. 49, n. 2-4, 1995.

RAMSEY, William. Naturalism defended. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism.** Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 15-29.

REA, Michael C. How successful is naturalism? In: GASSER, Georg (ed.). **How successful is naturalism?** Frankfurt: Ontos Verlag, 2007.

_____. Naturalism and Moral Realism. In: CRISP, Thomas; VANDERLAAN, David; DAVIDSON, Matthew (eds.). **Knowledge and Reality.** Dordrecht: Kluwer, 2006.

_____. Naturalism and ontology: a reply to Dale Jacquette. **Faith and Philosophy.** Vol. 22, n. 3, jul 2005, pp. 343-357.

_____. Replies to critics. **Philo.** Vol. 7, n. 2, 2004, pp. 163-175.

_____. **World without design: the ontological consequences of naturalism.** Oxford: Oxford University Press, 2002.

REPPERT, Victor. **C. S. Lewis's Dangerous Idea: in defense of the argument from reason.** Downers Grove: IVP Academic, 2003.

RITCHIE, Jack. **Naturalismo.** Tradução Fábio Creder. Petrópolis: Vozes, 2012.

ROSENBERG, Alex. **The Atheist's Guide to Reality: Enjoying Life without Ilusions.** Nova Iorque: W. W. Norton, 2011.

RUSE, Michael; WILSON, E. O. The evolution of ethics. In: HUCHINGSON, James E. **Religion and the natural sciences: the range of engagement**. Eugene: Wipf and Stock, 1993.

RUSSELL, Bertrand. **Religion and Science**. Nova Iorque: Oxford University Press, 1997.

SAROT, Marcel. The cardinal difficulty for naturalism: C. S. Lewis' argument reconsidered in light of Peter Van Inwagen's critique. **Journal of Inklings Studies**. vol. 1, n. 2, out 2011, pp 41-54.

SAYER, George. **Jack: a life o C. S. Lewis**. Segunda edição. Wheaton: Crossway, 1994.

SELLARS, Roy Wood. **Evolutionary Naturalism**. Chicago: Open Court, 1922.

_____. Does naturalism need ontology? **The Journal of Philosophy**. vol. 41, n. 25, dez 1944, pp. 686-694.

SELLARS, Wilfrid. **Science, perception and reality**. Londres, Routledge & Keegan Paul, 1963.

SMILDE, Arend. What Lewis really did to Miracles: a philosophical layman's attempt to understand the Anscombe affair. **Journal of Inklings Studies**. vol. 1, n. 2, out 2011.

SMITH, Quentin. The Metaphilosophy of Naturalism. **Philo: a jornal of philosophy**. V. 4, n. 2, pp 195-215, 2001.

SOAMES. Scott. **Philosophical Analysis in the twentieth century vol.1: The dawn of analisys**. Princeton: Princeton University Press, 2003.

SOBER, Eliott. Remarkable facts: ending science as we know it. **Boston Review**. nov. 2012. Disponível em: <<http://www.bostonreview.net/books-ideas/remarkable-facts>>. Acesso em 31 jan. 2013.

SOSA, Ernest. Plantinga's evolutionary meditations. In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 91-102.

STRAWSON, P. F. **Ceticismo e naturalismo: algumas variedades**. Tradução Jaimir Conte. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2008.

STROUD, Barry. The Charm of Naturalism. In: DE CARO, Mario; MACARTHUR, David. (eds.). **Naturalism in question**. Cambridge: Harvard University Press, 2004.

SWINBURNE, Richard. **The existence of God**. 2ª edição. Oxford: Oxford University Press, 2004.

TALIAFERRO, Charles. On Naturalism. In: MACSWAIN, Robert; WARD, Michael. **The Cambridge Companion to C. S. Lewis**. Cambridge: Cambridge University Press, 2010.

VAN CLEVE, James. Can atheists know anything? In: BEILBY, James (org). **Naturalism defeated?: Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002, pp. 103-125.

VAN FRAASSEN, Bas C. **A imagem científica**. São Paulo: Editora Unesp e Discurso Editorial, 2007.

_____. Science, Materialism and False Consciousness. In: KVANVIG, Jon. **Warrant in contemporary epistemology: Essays in honor of Plantinga's Theory of Knowledge**. Lanham: Rowman & Littlefield, 1998, pp 149-182.

VAN INWAGEN, Peter. C. S. Lewis' Argument against Naturalism. **Journal of Inklings Studies**. vol. 1, n. 2, out 2011.

WHITE, Andrew Dickson. **A History of the Warfare of Science with Theology in Christendom**. Nova Iorque: D. Appleton, 1896.

WIELENBERG, Erik J. **God and the reach of reason: C. S. Lewis, David Hume, and Bertrand Russell**. Cambridge: Cambridge University Press, 2008.

WILSON, A. N. **C. S. Lewis: a biography**. Nova Iorque: W. W. Norton, 2002.

YEMIMA, Ben-Menahem. **Conventionalism: from Poincaré to Quine**. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.