



UNIVERSIDADE FEDERAL DA PARAÍBA
CENTRO DE CIÊNCIAS HUMANAS, LETRAS E ARTES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

FRANCISCO DE ASSIS MARIANO

A ESTRUTURA DOS ARGUMENTOS PROBABILÍSTICOS A FAVOR
DA EXISTÊNCIA DE DEUS: um estudo da teologia natural de Richard
Swinburne

João Pessoa
Dezembro de 2017

FRANCISCO DE ASSIS MARIANO

A ESTRUTURA DOS ARGUMENTOS PROBABILÍSTICOS A FAVOR
DA EXISTÊNCIA DE DEUS: um estudo da teologia natural de Richard
Swinburne

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em
Filosofia da Universidade Federal da Paraíba – UFPB – como
requisito parcial para obtenção do título de Mestre em Filosofia.
Linha de pesquisa: Lógica e Epistemologia.

Orientador: Prof. Dr. Ricardo Sousa Silvestre.

João Pessoa
Dezembro de 2017

FRANCISCO DE ASSIS MARIANO

A ESTRUTURA DOS ARGUMENTOS PROBABILÍSTICOS A FAVOR
DA EXISTÊNCIA DE DEUS: um estudo da teologia natural de Richard
Swinburne

Aprovada em ____ / ____ / _____

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Ricardo Sousa Silvestre
Universidade Federal da Paraíba – UFPB
(Orientador)

Prof. Dr. Garibaldi Monteiro Sarmento
Universidade Federal da Paraíba – UFPB
(Membro interno)

Prof. Dr. Luís Filipe Estevinha Lourenço Rodrigues – UFC
Universidade Federal do Ceará
(Membro externo)

Aqueles que acreditam na habilidade da ciência moderna em alcançar conclusões justificadas (e excitantes) acerca de coisas, de longe, para além da experiência imediata, como partículas subatômicas e forças nucleares, o 'Big Bang' e a evolução cósmica, devem ser bastante simpatizantes do meu projeto; Hume e Kant não seriam, em seus próprios princípios, seriam pouco simpatizantes das atitudes de afirmações da ciência moderna

Richard Swinburne (2004, p. 2)

AGRADECIMENTOS

Agradeço a bolsa de mestrado CAPES que possibilitou a realização dessa pesquisa. Agradeço ao colegiado e aos funcionários do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal da Paraíba pelo suporte nos momentos necessários da pesquisa e ao apoio financeiro que o programa deu para a apresentação do primeiro capítulo da dissertação no XVII Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) em Aracajú, em 2016.

Agradeço ao meu orientador, prof. Dr. Ricardo Sousa Silvestre que, com seu apoio, correções, críticas, orientações e sugestões, contribuiu significativamente para alcançar uma boa dissertação.

Agradeço aos demais membros da banca de qualificação, prof.^a. Cândida e prof. Ana Lêda, que também contribuíram positivamente para o aperfeiçoamento da dissertação.

Agradeço ao grupo de pesquisa teoria da computabilidade (CNPq) que, na pessoa da líder do grupo, prof.^a Dr.^a Ana Lêda, bem como os demais colegas, me introduziu ao mundo da lógica, me possibilitando aplicar alguns dos valiosos conhecimentos da lógica na dissertação.

Agradeço ao prof. Dr. Anderson D'Arc e aos colegas da disciplina de Epistemologia I, onde eu tive a oportunidade de conhecer e aprender sobre filosofia da mente e que, consequentemente, foi de muito auxílio para o desenvolvimento da seção 5.2.

Agradeço ao The Ian Ramsey Centre for Science and Religion (University of Oxford), por meio dos líderes do Projeto Ciência, Filosofia e Teologia na América Latina Dr. Andrew Pinsent e Dr. Ignacio Silva, pela bolsa para apresentar parte da dissertação nos dois últimos workshops do projeto em Salvador da Bahia (2016) e em Santiago do Chile (2017).

Por fim, agradeço aos demais amigos e colegas que, em conversas e eventos científicos, contribuíram para o aperfeiçoamento do meu conhecimento em filosofia analítica da religião e, consequentemente, me possibilitaram pôr esse conhecimento em prática na dissertação. Dentre eles, Stephen Wykstra (Calvin College), Luis Oliveira (University of Houston), Agnaldo Portugal (UNB), Sérgio Miranda (UFOP), Felipe Miguel (PUC-RS), André Neiva (PUC-RS), Rodrigo Marinho (UFRGS), Tiago Garros (Escola Superior de Teologia) e muitos outros.

RESUMO

The existence of God (2004) é uma tentativa de Richard Swinburne de, com o auxílio da teoria da probabilidade, reformular os argumentos históricos a favor da existência de Deus de forma indutiva, demonstrando a hipótese teísta como provavelmente verdadeira. Esses argumentos têm uma estrutura comum que parte de duas teorias de raciocínio indutivo: teoria da confirmação bayesiana e inferência da melhor explicação. Essa pesquisa pretende explicar essa estrutura. Três argumentos de Swinburne são estudados à luz dessa estrutura: o argumento cosmológico, o argumento da alma e o argumento dos milagres. Por fim, algumas objeções são levantadas e respondidas.

Palavras-chave: Teoria da confirmação. Inferência da melhor explicação. Existência de Deus.

ABSTRACT

The existence of God (2004) is an attempt of Richard Swinburne, with the help of the probability theory, to reformulate inductively the historical arguments for the existence of God, demonstrating the theistic hypothesis as probably true. These arguments have a common structure that starts from two theories of inductive reasoning: Bayesian confirmation theory and inference to the best explanation. This research intends to explain this structure. Three Swinburne's arguments are studied in light of this structure: The cosmological argument, the argument of the soul, and the argument from miracles. Finally, some objections are raised and responded.

Keywords: Confirmation theory. Inference to the best explanation. Existence of God.

SUMÁRIO

| | |
|--|------------|
| INTRODUÇÃO | 8 |
| 1. Uma visão geral do projeto teísta de Richard Swinburne | 12 |
| 1.1. A estrutura comum dos argumentos de Swinburne | 13 |
| 1.2. Argumentos de Swinburne a favor da existência de Deus..... | 19 |
| 2. Raciocínio indutivo na teologia natural de Swinburne..... | 27 |
| 2.1. Argumentos indutivos | 28 |
| 2.2. Teoria da probabilidade | 34 |
| 2.3. Inferência da melhor explicação | 39 |
| 3. Natureza da Explicação e o critério da probabilidade lógica | 46 |
| 3.1. Natureza da explicação | 47 |
| 3.2. Explicação científica e explicação pessoal | 51 |
| 3.3. O critério da probabilidade lógica | 56 |
| 4. Justificação da hipótese teísta | 65 |
| 4.1. Hipótese teísta: definição e aplicação | 65 |
| 4.2. Probabilidade <i>a priori</i> do teísmo | 72 |
| 4.3. Poder explanatório do teísmo | 77 |
| 5. Evidências a favor da hipótese teísta: argumentos | 84 |
| 5.1. Existência do universo físico: argumento cosmológico | 84 |
| 5.2. Presença de consciência no universo: argumento da alma..... | 91 |
| 5.3. Violação das leis da natureza no universo: argumento dos milagres | 106 |
| 6. Possíveis objeções | 115 |
| 6.1. Objeções contra o poder explanatório do teísmo | 116 |
| 6.2. Objeções à probabilidade <i>a priori</i> do teísmo..... | 121 |
| CONCLUSÃO..... | 129 |
| REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS | 131 |

INTRODUÇÃO

Ao longo dos séculos, a pergunta sobre a existência de Deus tem estado no centro de um verdadeiro campo de batalha entre ateus e teístas. Essa batalha tem sido caracterizada pela formulação de argumentos a favor e contra a existência de Deus. O desenvolvimento desses argumentos é tradicionalmente conhecido como *teologia natural* ou *teologia filosófica*, que é o ramo da teologia que investiga a existência e a natureza de Deus. Segundo Charles Taliaferro (2009, p. 1), muitos desses argumentos têm partido, por exemplo, da existência e organização do cosmos, como é o caso do argumento cosmológico, ou do próprio conceito de Deus, como é o caso do argumento ontológico, à parte de qualquer revelação especial¹.

Segundo Taliaferro, esse campo de estudo remonta autores históricos como Platão (428–348 a.C.) e Aristóteles (384–322 a.C.), alcançando também outros filósofos antigos que desenvolveram argumentos substanciais a favor da existência de Deus. Já na tradição cristã, Santo Anselmo (1033–1109) e Tomás de Aquino (1225–1274) estão entre os contribuintes mais celebrados da teologia natural.

Alguns dos clássicos da filosofia moderna também forneceram contribuições significativas para a teologia natural, como *Meditações sobre filosofia primeira* de Descartes (2004); *Ensaio sobre o entendimento humano* de Locke (1999); *Ensaios de Teodiceia* de Leibniz (2013); *Diálogos sobre a religião natural* de Hume (1992); e *Crítica da razão pura* de Kant (2001). Todos esses filósofos apresentando razões a favor ou contra a existência de Deus.

Por outro lado, durante o domínio do positivismo lógico em meados do século passado, argumentos a favor da existência de Deus haviam sido esquecidos na filosofia devido à impossibilidade de verificação empírica, como era exigido pelo verificationismo. Como John J. Smart (1955, p. 12) afirmou, “nos velhos tempos alguns de nós pensavam que a filosofia poderia provar a existência de Deus e assim por diante, mas eu concordo com você que tais esperanças eram ilusórias e baseadas em uma lógica equivocada²”. Entretanto, desde então, houve uma severa mudança

¹ Diferentemente da teologia natural, a chamada *teologia revelada* se concentra no estudo de um sistema religioso em particular a partir de uma revelação diretamente divina e especial, compilada na forma de escritos sagrados tomados como autoritários. Exemplos desses escritos sagrados são a Bíblia, o Alcorão, a Bhagavad-Gita, entre outros.

² Todas as traduções de citações aqui apresentadas são do próprio autor da dissertação.

na maneira de fazer filosofia. Segundo William L. Craig e James Moreland (2009, p. IX),

o colapso do positivismo e seu subordinado princípio de verificação de significado foi sem dúvida o evento filosófico mais importante do século XX. Sua morte significou o ressurgimento da metafísica, juntamente com outros problemas tradicionais da filosofia que haviam sido suprimidos. Acompanhando esse ressurgimento veio algo novo e completamente inesperado: o renascimento da filosofia cristã. Como resultado, a face da filosofia anglo-americana havia sido transformada.

Para Hans-Johann Glock (2011 p. 52), o florescimento da lógica modal com a elaboração lógico-formal de conceitos como *necessidade*, *possibilidade* e *mundos possíveis*, além do surgimento de teorias de referência direta, abriram caminho para o retorno da metafísica e consequentemente também da teologia natural que agora integra uma nova disciplina: a filosofia da religião. Na tradição analítica, a filosofia da religião vem explorando, entre outras coisas, a natureza da crença religiosa na busca de conclusões que derivam de premissas em argumentos válidos, em especial, argumentos acerca da existência de Deus.

Seguindo essa linha, como projeto de teologia natural, o trabalho de Richard Swinburne, *The existence of God* (2004), fornece uma estrutura alternativa para o desenvolvimento de argumentos teístas. Sendo mais específico, Swinburne centra seus esforços na construção de argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus na forma de inferência a partir da melhor explicação; com o auxílio da teoria da confirmação bayesiana, pretende-se com isso ter uma teoria que se pronuncie de forma coerente sobre a relação entre hipótese e evidência em termos de probabilidades.

Swinburne defende que a ocorrência de determinados fenômenos, como a existência de um universo físico ou a presença de substâncias mentais puras, por exemplo, é melhor explicada pela hipótese teísta do que pela hipótese não teísta. Para Swinburne, essa inferência pode ser realizada por meio de muitos dos critérios que os cientistas usam em suas investigações sobre o mundo, como simplicidade e poder explicativo.

Esse projeto teísta demonstra que o teísmo é simples porque ele postula o tipo mais simples de pessoa que poderia existir, um ser divino, e o poder explanatório do teísmo é alto porque ele tem um recurso explanatório que é ausente no ateísmo. Se

Swinburne estiver correto, a existência de Deus, dadas as evidências, é mais provável do que sua negação.

Embora a pretensão de Swinburne seja, primariamente, demonstrar que a existência de Deus é provável, ele acaba desenvolvendo uma teologia natural que inclui outras questões como alma e milagres. Isso acontece porque Swinburne defende que se a alma existe e milagres ocorrerem, eles podem aumentar consideravelmente a probabilidade da existência de Deus.

Em vista disso, o objetivo desta pesquisa é explicar a estrutura dos argumentos de Swinburne a favor da existência de Deus considerando a teologia natural de Swinburne como um todo. Na tentativa de alcançar esse objetivo é necessário atingir, primeiramente, três objetivos específicos: primeiro, investigar como funciona a estrutura comum dos argumentos probabilísticos de Swinburne a favor do teísmo; segundo, estudar três dos argumentos de Swinburne à luz dessa estrutura; terceiro, analisar algumas possíveis objeções a essa estrutura.

Em relação ao primeiro objetivo específico, pretende-se investigar a aplicação que Swinburne faz da teoria da probabilidade aos argumentos teístas. Sendo mais específico, deseja-se aqui examinar como Swinburne lida com a questão de como é possível fazer inferências probabilísticas sobre a existência de Deus.

Com relação ao segundo objetivo específico, são estudados alguns dos argumentos de Swinburne. Apesar de em sua teologia natural Swinburne apresentar cinco argumentos (o argumento cosmológico, o argumento do design, o argumento da alma, o argumento dos milagres e o argumento da experiência religiosa), focamos nossa atenção em apenas três deles: o argumento cosmológico, o argumento da alma e o argumento dos milagres. A necessidade de realizar um recorte assim está ligada ao fato de que esses três argumentos estão mais ligados a aspectos mais gerais de sua teologia natural. Por exemplo, eles tratam da sua defesa sobre a existência de substâncias mentais puras e da ocorrência de milagres, dois dos principais assuntos encontrados na teologia natural de Swinburne.

Sobre o terceiro objetivo específico, embora muitos filósofos tenham desenvolvido fortes críticas especificamente a cada um dos argumentos de Swinburne, como essa dissertação trata da estrutura dos argumentos probabilísticos, parece mais relevante tratar apenas de críticas mais gerais tocantes a essa estrutura: críticas direcionadas a sua interpretação dos conceitos de probabilidade *a priori* e poder explanatório aplicados ao teísmo.

Assim, esta dissertação contém seis capítulos: 1. Uma visão geral do projeto teísta de Swinburne; 2. Introdução ao raciocínio indutivo na teologia natural de Swinburne; e 3. Natureza da explicação e o critério de probabilidade lógica; 4. Justificação da hipótese teísta; 5. Evidências a favor da hipótese teísta: argumentos; e 6. Possíveis objeções. O primeiro capítulo trata de uma revisão geral do que é esse projeto teísta de Swinburne. Nesse momento é observada uma distinção entre os argumentos probabilísticos e sua estrutura comum. O segundo e o terceiro capítulos fornecem um plano de fundo conceitual do que será utilizado nos demais capítulos. No segundo capítulo é dado o pontapé inicial para uma análise mais aprofundada desse projeto, introduzindo o raciocínio indutivo com a teoria da confirmação bayesiana e a inferência da melhor explicação. No terceiro capítulo alguns assuntos ligados à natureza da explicação são expostos e o critério da probabilidade lógica é apresentado para a avaliação da hipótese teísta. No quarto capítulo é definida a hipótese teísta e feita uma análise sobre a sua probabilidade *a priori* e seu poder explanatório. No quinto capítulo, três argumentos de Swinburne são estudados à luz dessa estrutura comum: o argumento cosmológico, o argumento da alma e o argumento dos milagres. Por fim, algumas objeções contra essa estrutura são analisadas: objeções contra a probabilidade *a priori* do teísmo e objeções contra o poder explanatório do teísmo.

1. Uma visão geral do projeto teísta de Richard Swinburne

Em *The existence of God* (2004), publicado pela primeira vez em 1979 pela Oxford University Press, Richard Swinburne propôs um projeto novo e audacioso para se trabalhar argumentos teístas. Nessa obra, ele propõe sofisticados argumentos a favor da existência de Deus, não mais como argumentos que deduzem logicamente a existência de Deus, como acontecia na antiga teologia natural, mas, com o auxílio da teoria da probabilidade, como argumentos visando demonstrar a *probabilidade* da crença teísta, isto é, argumentos visando demonstrar a crença na existência de Deus como uma hipótese³ *mais provável* do que sua negação.

Mas Swinburne não simplesmente apresenta novos argumentos indutivos a favor da existência de Deus, mas também realiza uma crítica deveras bem argumentada que os tradicionais argumentos teístas não são capazes de estabelecer uma conclusão que derivasse necessariamente de premissas, como argumentos dedutivamente válidos propõe realizar⁴. Como Swinburne (2004, p. 5, 2,) afirma,

a maioria dos argumentos de cientistas de sua evidência observacional para conclusões sobre o que são as verdadeiras leis da natureza ou para previsões futuras sobre os resultados de experiências ou observações não são dedutivamente válidos, mas são geralmente aceitos como argumentos indutivos [...] embora a razão possa chegar a uma conclusão razoavelmente bem justificada sobre a existência de Deus, pode chegar apenas a uma conclusão provável, mas não a uma indubitável. Por essa razão, há espaço abundante para a fé.

O que Swinburne propõe é que os tradicionais argumentos teístas, como é o caso dos argumentos cosmológico e dos milagres, que são construídos a partir da experiência sensória, seriam melhor representados como *indutivos* e não como dedutivos.

Partindo de uma tradição católica, Swinburne compartilha a mesma definição do conceito de Deus como apresentada pelo teísmo clássico. Segundo ele, a proposição *Deus existe* é logicamente equivalente à proposição que *existe um ser que*

³ No capítulo 3 será definido pormenorizadamente o conceito de hipótese.

⁴ A distinção entre argumentos dedutivos e argumentos indutivos será melhor apresentada um pouco mais à frente e no capítulo 2.

detém as propriedades divinas compartilhadas pelas grandes religiões monoteístas⁵ (cristianismo, judaísmo e islamismo).

Swinburne define Deus como um ser de substância imaterial, isto é, um ser identificado como uma mente sem um corpo físico. Em *The coherence of theism*, por exemplo, Swinburne (1997a, p. 2) lista as propriedades que essa divindade possui. Segundo ele, Deus existe de forma presente em qualquer lugar; é o criador e sustentador do universo; possui livre agência; tem a capacidade para realizar o que quiser; detém o conhecimento de todas as proposições verdadeiras; possui todas as qualidades morais; além de ser fonte de todo comando moral; não é passivo de sofrer qualquer mudança interna; não tem início e fim no tempo; e é necessário para a existência de qualquer outro objeto contingente.

No entanto, o projeto de Swinburne tem uma abordagem muito mais complexa. Seus argumentos partem de uma estrutura comum (duas hipóteses competidoras a serem testadas – teísmo e ateísmo – com base em certas evidências⁶) até a conclusão que a existência de Deus é provável. Nesse momento é realizada uma demarcação entre os argumentos e sua estrutura comum. Este capítulo apresenta uma revisão geral do que é esse projeto teísta de Swinburne.

1. 1. A estrutura comum dos argumentos de Swinburne

Todos os argumentos apresentados por Swinburne têm uma característica e estrutura padrão. Todos eles propõem que o teísmo melhor explica certos fenômenos de mundo, como existência do universo ou a presença de vida mental contida nele, do que sua negação, ou seja, do que o ateísmo, de modo que, para Swinburne, a melhor explicação torna o teísmo provavelmente verdadeiro. Como Swinburne (Idem, 2004, p. 19) coloca,

⁵ Aqui Swinburne está dizendo que toda vez que ele menciona o termo *Deus* ele está se referindo a um ser que tem essas propriedades. Essa é apenas uma maneira que ele usa para tornar o termo *Deus* menos ambígua possível.

⁶ Em seu projeto teísta, Swinburne usa livremente termos como evidências, eventos, fenômenos e dados. Normalmente, nesse projeto, esses quatro termos são apresentados como sinônimos. No capítulo 3, que trata da natureza da explicação, esses termos, inclusive hipótese e explicação, serão definidos com maior precisão.

todos os importantes argumentos *a posteriori* a favor da existência de Deus têm uma característica em comum. Todos eles pretendem ser argumentos para uma explicação (causal) dos fenômenos descritos nas premissas em termos da ação de um agente que intencionalmente provoca esses fenômenos.

Nesse caso, é demarcada aqui uma distinção entre a estrutura dos argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus e os próprios argumentos em si. E se tratando de argumentos probabilísticos, sua estrutura é bem mais complexa do que a estrutura dos argumentos dedutivos. Por exemplo, a famosa e atual versão do argumento cosmológico *kalam* a favor da existência de Deus proposta por William L. Craig (1979, p. 63)

(1)

1. Tudo que começa a existir tem uma causa
2. O universo começou a existir
- 3. Portanto, o universo tem uma causa**

apresenta uma estrutura extremamente simples. Essa estrutura se encontra na forma de *modus ponens*, na qual a verdade das premissas 1 e 2 acarreta a verdade da conclusão 3 e isso é tudo.

Obviamente, as premissas podem declarar afirmações extremamente complicadas, como a premissa 2 que afirma que o universo começou a existir, de forma que a verdade dessa premissa depende ainda da verdade de sub argumentos filosóficos e científicos extremamente complexos. Entretanto, o fato é que a estrutura do argumento é bastante simples.

Mas a mesma coisa não acontece com argumentos probabilísticos. Tomando também outra versão do argumento cosmológico através da estrutura dos argumentos probabilísticos de Swinburne⁷,

(2)

1. Há duas hipóteses competidoras que pretendem explicar a existência do universo: teísmo e ateísmo
2. Ateísmo não fornece uma boa explicação para a existência do universo

⁷ Esse argumento será apresentado no capítulo 5.

3. Portanto, teísmo é a melhor explicação para a existência do universo

em uma primeira olhada, assim como no argumento (1), o argumento (2) também parece ter uma estrutura simples, através da forma de *silogismo disjuntivo*, no qual a conclusão é inferida com base na negação de um dos termos disjuntivos apresentado nas premissas. No entanto, a lógica dedutiva funciona com *inferências necessárias*, isto é, inferências que sua conclusão segue necessariamente das premissas de modo que não há possibilidade para o contrário⁸.

Ainda assim, a conclusão 3 não pode ser inferida necessariamente das premissas 1 e 2. Nesse caso, a negação da conclusão 3 é perfeitamente plausível. Mas então, como é possível a conjunção de 1 e 2 implicar 3? É nesse momento que entra em ação a complexa estrutura dos argumentos probabilísticos. A conjunção de 1 e 2 não implica necessariamente 3, ela apenas torna 3 provável. Essa inferência pode ser realizada por meio de princípios como *simplicidade* ou *poder explanatório*. Esses princípios serão apresentados e melhor elaborados no capítulo 3, quando serão expostos os critérios indutivos de probabilidade lógica.

E no que diz respeito aos argumentos probabilísticos de Swinburne a favor do teísmo, esses princípios derivam de duas teorias de raciocínio indutivo: teoria da confirmação bayesiana e inferência da melhor explicação. Essas duas teorias de raciocínio indutivo formam a estrutura comum dos argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus.

A proposta é que certos fenômenos são melhor explicados pela hipótese teísta, isto é, pela hipótese que postula a existência de um Deus capaz de causar a ocorrência desses fenômenos, do que pela hipótese não teísta, isto é, a hipótese que postula que esses fenômenos são resultado de causas puramente naturais, aleatórias e randômicas, de forma que não há necessidade da hipótese teísta para explicá-los⁹. Assim, pode ser dito que esse projeto se baseia na noção de inferência indutiva. No entanto, tais argumentos não asseguram a veracidade da conclusão teísta, mas apenas inferem a plausibilidade ou probabilidade da hipótese do teísmo.

Swinburne inicia seu projeto diferenciando alguns tipos de argumentos. Ele classifica um argumento *P*-indutivo como um argumento em que as premissas tornam a conclusão mais provável do que sua negação, enquanto um argumento *C*-indutivo

⁸ Conferir Ricardo S. Silvestre (2011, p. 21-22).

⁹ A questão da definição da hipótese teísta será melhor definida no capítulo 3.

como um argumento em que as premissas meramente aumentam a probabilidade da conclusão, mas não necessariamente tornam a conclusão mais provável do que sua negação. Assim, Swinburne (2004, p. 6-7) propõe que para se investigar a existência de Deus é primariamente preciso descobrir se os tradicionais argumentos teístas são ou não argumentos dedutivamente válidos, argumentos *P*-indutivos ou argumentos *C*-indutivos¹⁰.

Para investigar a existência de Deus, Swinburne faz uso da teoria da confirmação bayesiana que leva em conta a relação entre hipótese e evidência em termos de probabilidades. Essa teoria é formulada a partir do teorema de Bayes que será analisado detalhadamente no capítulo 2.

Swinburne analisa a probabilidade da proposição '*Deus existe*' e da proposição '*Deus não existe*' sempre levando em consideração alguma outra proposição, sejam elas determinadas evidências (que alegam apoiar essas duas proposições) ou apenas o conhecimento de como o mundo funciona¹¹. Nesse sentido, quando as diversas evidências específicas são levadas em consideração, a probabilidade da hipótese teísta é dada em função de dois fatores: 1. a probabilidade da hipótese teísta sem levar em consideração as diversas evidências e 2. o poder explicativo da hipótese teísta em relação às evidências. Esses conceitos serão trabalhados em mais detalhes nos próximos capítulos.

No que diz respeito à probabilidade da hipótese teísta sem levar em consideração as diversas evidências, ela corresponde à probabilidade *a priori* da proposição '*Deus existe*'. Quer dizer, o *quão provável* é a probabilidade da hipótese que Deus existe sem considerar as diversas evidências específicas¹².

Já no que diz respeito à capacidade explicativa da hipótese teísta, quanto maior for a probabilidade da ocorrência das evidências específicas se a hipótese teísta for verdadeira, menor será a probabilidade da ocorrência das evidências específicas se a hipótese teísta for falsa. Nesse sentido, as evidências aumentam a probabilidade da hipótese dado seu poder de explicá-las.

¹⁰ No capítulo 2 será apresentada a diferença entre argumentos indutivos e argumentos dedutivos.

¹¹ O conhecimento de como o mundo funciona, também chamado por Swinburne de conhecimento de *background* é um conceito que, junto com outros, pretende avaliar uma determinada hipótese. Esse conceito será apresentado no capítulo 3, como um dos critérios indutivos de probabilidade lógica.

¹² Essas evidências são os tradicionais argumentos teístas. Três desses argumentos, trabalhados por Swinburne, serão apresentados no capítulo 5.

Assim, a hipótese teísta fornecerá um argumento C-indutivo se, e somente se¹³, a probabilidade da hipótese *Deus existe*, dada a conjunção das evidências e o conhecimento de mundo, for maior que a probabilidade da hipótese *Deus existe* dado o conhecimento de mundo apenas, sem considerar as evidências específicas. Além disso, a hipótese teísta fornecerá argumento *P*-indutivo sse, a probabilidade da hipótese *Deus existe*, dada a conjunção das evidências e o conhecimento de mundo, for maior que sua negação.

Além disso, é importante notar também que Swinburne não considera cada argumento de forma separada como era realizado na teologia natural tradicional. Ele enfatiza que não são as várias evidências tomadas à parte umas das outras que corroboram uma defesa em favor da existência de Deus, mas sim, que “a força cumulativa das evidências geram juntas maior probabilidade”(2004, p. 19).

Nesse caso, o projeto teísta de Swinburne propõe analisar qual hipótese a força cumulativa das evidências mais corrobora: a hipótese teísta ou a hipótese não teísta. A direção da força cumulativa dos argumentos depende, no entanto, da força explicativa das hipóteses mencionadas sobre às evidências, isto é, que hipótese melhor explica as evidências¹⁴.

Para isso, Swinburne diferencia dois tipos elementares de explicação: explicação científica e explicação pessoal. Segundo ele, a primeira se propõe explicar certo fenômeno em termos de ser causado por leis da natureza em que, nesse caso, determinada lei, junto com determinadas condições iniciais fornecerão uma explicação para certo fenômeno se tais leis e condições iniciais tornarem a ocorrência do fenômeno altamente provável. Por exemplo, a presente posição dos planetas é explicada por objetos¹⁵ como o sol e os planetas agindo com certos poderes a fim de causar a movimentação dos corpos materiais de acordo com as leis de Newton.

Já a segunda se propõe explicar determinado fenômeno em termos de ter sido causado por uma substância (uma pessoa) agindo com certos poderes, a fim de trazer determinados efeitos, com certos propósitos e crenças de como fazê-los. Da mesma forma como uma pessoa (substância) que causa a movimentação de sua mão (em

¹³ De agora em diante, sse será utilizada representando a expressão ‘se, e somente se’.

¹⁴ Esse é um raciocínio chamado de *inferência da melhor explicação*. Esse tipo de inferência será apresentado pormenorizadamente no capítulo 2.

¹⁵ Substância no sentido metafísico. Ou seja, qualquer coisa que contenha propriedades. Esses são termos usados constantemente por Swinburne e que são parte de sua metafísica. Esses termos serão melhor explicados no capítulo 3.

virtude de seus poderes), com a crença e o propósito de atrair atenção (*Ibidem*, p. 35-45).

Swinburne (*Idem*, 2008, p. 279) sugere que para uma hipótese ser a melhor é necessário que ela satisfaça alguns critérios: (1) as evidências devem ser fenômenos esperáveis de ocorrer no caso de a hipótese ser verdadeira; (2) as evidências devem ser menos prováveis de ocorrer no curso normal das coisas, no caso da hipótese ser falsa; (3) a hipótese deve ser simples em seu escopo, postulando o mínimo possível de entidades e propriedades.

Para melhor compreensão, Swinburne exemplifica com o caso hipotético do cofre roubado. Nesse exemplo, um detetive observa três pistas disponíveis: a) as impressões digitais de John encontradas no cofre roubado; b) a grande quantidade de dinheiro que John possuía escondido em sua casa; e c) o testemunho de John ter sido visto próximo da cena do roubo.

Em seu parecer, o detetive sugere que mesmo que as pistas possam ter outras explicações, de forma geral, suas ocorrências são incomuns, exceto se John tiver roubado o cofre. No caso da hipótese *John roubou o cofre* ser verdadeira, é esperável que as pistas a, b e c ocorram. Da mesma forma, as pistas não são esperáveis de ocorrer no caso da hipótese ser falsa. Assim, cada pista por si mesma tem evidência parcial que quando juntas de forma cumulativa, confirmam a hipótese de que John roubou o cofre, tornando-a bastante provável.

Por outro lado, ao supor uma segunda hipótese¹⁶, em que um sujeito S_1 plantou impressões digitais de John no cofre, S_2 se vestiu semelhante a John próximo a cena do crime e S_3 , sem qualquer ligação com os outros sujeitos, escondeu o dinheiro onde John mora, a primeira hipótese explica melhor, enquanto a segunda não, justamente porque a primeira é mais simples em seu escopo. A primeira hipótese postula *um objeto* (John), realizando *uma ação* (roubar o cofre), que leva a ocorrência dos vários fenômenos (as pistas). Entretanto, a segunda hipótese postula três objetos (S_1 , S_2 e S_3), realizando três ações (implantar impressões digitais de John no cofre, se vestir semelhante a John próximo da cena do crime e esconder o dinheiro onde John mora). Uma vez que a primeira hipótese é mais simples em seu escopo, pode ser dito que ela é a mais provável.

¹⁶ Nesse caso, a hipótese *John não roubou o cofre*.

Por último, (4) a hipótese deve se encaixar no conhecimento *background* de mundo, que se refere à similaridade entre os tipos de entidades e leis postuladas com as que são encontradas no mundo (Idem, 2004, p. 53). Ou seja, como William L. Craig e James Moreland (2003, p. 82) explicam, uma hipótese estará adequada ao conhecimento de *background* desde que ela esteja de acordo com as crenças e as verdades comumente aceitáveis. Por exemplo, a hipótese de que *John não roubou o cofre* não poderia postular a existência de outra pessoa com as mesmas impressões digitais de John. Nesse caso, a hipótese citada seria contrária às ciências forenses¹⁷, que, de acordo com Mike Pitkethly (2009, p. 6), afirmam que as impressões digitais são características únicas de cada ser humano.

Swinburne (2008, p. 285) destaca o terceiro critério, o princípio da simplicidade. Para ele, quanto mais simples uma hipótese, mais provável ela é. Segundo ele, a hipótese teísta tem sua probabilidade *a priori* maior que $\frac{1}{2}$ ¹⁸ devido ao seu alto grau de simplicidade. Ele defende que a hipótese de que existe uma pessoa divina é uma hipótese do tipo mais simples de pessoa que poderia existir. Uma pessoa é um ser que tem a capacidade de *causar*, com o *conhecimento* de como fazê-lo, e a *liberdade* para realizar escolhas e tomar decisões.

Ele observa que uma pessoa divina é por definição uma pessoa sem início nem fim, infinitamente poderosa, conhecedora de tudo, perfeitamente livre e que estas propriedades não possuem limites, exceto os limites da lógica. Tais propriedades de qualidade ilimitada demonstram a simplicidade dessa pessoa, uma vez que limitar essas qualidades implicaria na necessidade de explicação para esse limite, sendo assim, mais complexo.

1. 2. Argumentos de Swinburne a favor da existência de Deus

Para Swinburne (Idem, 2004, p. 133-327), a hipótese teísta tem sua probabilidade *a posteriori* incrementada quando levados em consideração cinco

¹⁷ As ciências forenses são áreas interdisciplinares parte das ciências criminais que buscam dar suporte às investigações em crimes. Seu foco principal é confirmar a autoria ou descartar o envolvimento de suspeitos em crimes (SEBASTIANY, et al, 2012, p. 49).

¹⁸ Maior que 50%.

fenômenos que são melhor explicados pela hipótese teísta do que pela hipótese não teísta: (1) a existência do universo; (2) a existência de leis da natureza; (3) a presença de consciência no universo; (4) a ocorrência de milagres; e (5) a experiência religiosa.

Em se tratando da existência do universo, Swinburne defende que esse fenômeno requer uma explicação. Entretanto, esta não pode ser uma explicação científica em termos de leis da natureza. Ele esclarece que uma explicação científica explica um *estado de coisas* e_1 baseado em e_2 , sob operação de uma lei l , e assim, sucessivamente. Dessa forma, tal explicação científica não seria capaz de explicar *por que* tais estados ocorrem em última análise. Por isso, Swinburne defende que a melhor explicação para a existência do universo reside em uma explicação do tipo pessoal, isto é, uma explicação em termos de uma pessoa. Para Swinburne (*Ibidem*, p. 113-114),

a existência do universo ao longo do tempo finito ou infinito seria, se apenas a explicação científica fosse permitida, um fato bruto inexplicável. [...] Esta não pode ser uma causa física, pois não há causas físicas além do universo e suas partes [...] E, como Leibniz, também conclui que há a possibilidade de uma explicação em termos pessoais. A existência do universo (físico) ao longo do tempo entra em minha categoria de coisas para além da capacidade de explicação da ciência. Se a existência do universo deve ser explicada, a explicação pessoal deve ser trazida a uma explicação dada em termos de uma pessoa que não faz parte do universo, agindo de fora.

O segundo fenômeno apresentado por Swinburne como evidência a favor da probabilidade do teísmo é a operação das leis mais gerais da natureza. Isso porque, a ciência pode explicar por que uma lei opera em uma área em particular em termos da operação de uma lei mais ampla nas condições dessa área em particular. A lei da queda dos corpos de Galileu (lei menos ampla), como Swinburne (*Idem*, 2007, p. 281) exemplifica, é capaz de explicar por que objetos próximos a superfície da terra caem em direção à terra. No entanto, as leis de Galileu decorrem das leis de Newton (lei mais ampla) que, por sua vez, demonstram que a terra é um corpo massivo separado dos outros corpos massivos e que os objetos próximos a ela têm massa menor.

Assim, embora a ciência possa explicar a operação dessas leis, está, entretanto, para além de sua capacidade explicar *por que* estas leis existem em última análise. O universo claramente poderia não ter existido ou ter existido de forma caótica. O fato dele existir de forma ordenada é extremamente intrigante, na medida

em que sua existência é imprescindível para o aparecimento de seres vivos com consciência.

Segundo Swinburne (*Ibidem*, p. 283), a “história da ciência mostra que julgamos que fenômenos que são muitos e complexos necessitam explicação, e que eles são para ser explicados em termos de algo mais simples”. Explicações científicas terminam em leis fundamentais, ainda assim, a pergunta *por que* tais leis existem, uma vez que elas claramente poderiam não ter existido, permanece.

A fim de tentar fugir desse problema, alguns objetam recorrendo às teorias contemporâneas de física quântica, como as chamadas *teorias do tudo*, como a teoria das cordas. De acordo com Kane, Perry e Zytkow (2000, p. 4-5), teorias como essa postulam a existência de infinitos universos que seriam, em tese, capazes de explicar a existência das leis da natureza em uma única lei fundamental, reduzindo bastante a necessidade de argumentos baseados no chamado princípio antrópico¹⁹.

Entretanto, para Swinburne, o problema desses modelos é que eles ferem de maneira absurda o princípio da simplicidade. Assim, para ele, a incapacidade da ciência de explicar a existência dessas leis e a incrível coincidência de sua conformidade²⁰ com objetos materiais requer uma explicação que está além do poder explanatório da ciência, uma explicação pessoal, que, segundo ele, é mais simples. Swinburne (2004, p. 185) diz:

é o cúmulo da irracionalidade postular um número infinito de universos, não causalmente conectados uns com os outros, apenas para evitar a hipótese do teísmo. Dado que a simplicidade aumenta a probabilidade prévia, e uma teoria é mais simples quanto menos entidades que postula, é muito mais simples postular um Deus do que um número infinito de universos, cada um diferindo entre si de acordo com uma formula regular, não causado por mais nada.

O terceiro fenômeno apresentado por Swinburne é a presença de consciência nos seres humanos. Para ele, a intuição de que matéria não é capaz de produzir

¹⁹ De acordo com o princípio antrópico, caso um número de características essenciais do universo não fossem precisamente ajustados, os seres humanos não poderiam ter vindo à existência. Para uma análise mais detalhada do princípio antrópico. Conferir Barrow e Tipler (1986, p. 15-26).

²⁰ Afirmar que os objetos se conformam com as leis da natureza é apenas dizer que eles se comportam justamente do mesmo modo que é descrito pelas leis da natureza e que eles têm certos poderes e tendências a exercer esses poderes sobre certas circunstâncias, como por exemplo, cada partícula de fóton tem o poder e a tendência de viajar a 300.000 km/s em relação a todos os enquadramentos inertes (SWINBURNE, 2007, p. 284).

pensamento pode ser colocada na forma de um poderoso argumento a favor da existência de Deus para o qual os filósofos não deram a devida atenção até então.

A fim de construir um argumento teísta baseado na presença de consciência nos seres humanos, o autor se baseia no dualismo de substância²¹. Swinburne defende que a consciência, da perspectiva dualista, é melhor explicada pelo teísmo do que o ateísmo. Nesse caso, para defender o dualismo, Swinburne faz uso de diversos argumentos filosóficos a favor da separabilidade do corpo e da mente (que ele chama de *alma*)²². Uma parte desses argumentos será exposta no capítulo 5. No entanto, um de seus principais argumentos se concentra na distinção entre as propriedades físicas e as propriedades mentais (2004, p. 193-201).

Swinburne distingue o físico do mental por meio da *acessibilidade* de suas propriedades. Ele explica que as propriedades mentais (crenças, desejos, objetivos, pensamentos, sensações etc.) não são idênticas às propriedades físicas (tamanho, peso, espessura, temperatura, localização etc.) porque as primeiras têm *acesso privilegiado* (acesso privado) enquanto as últimas têm acesso público (Idem, 2008, p. 292-293). Por exemplo, enquanto que *pesar 10 kg* ou *ser mais alto* são propriedades públicas, ou seja, possíveis de serem acessadas por qualquer indivíduo, *sentir dor* ou *ver vermelho* são propriedades privadas, já que a substância envolvida²³ tem acesso privilegiado. Ainda que a ciência chegasse ao ponto de ser capaz de descrever todos os estados cerebrais, não seria suficiente para descrever todos os estados mentais, uma vez que a experiência mental é privilegiada ao sujeito que as possui.

Quaisquer que sejam os meios pelos quais outros sujeitos possam descobrir as propriedades mentais do sujeito S, S sempre terá um meio extra, especial e particular para isso, ou seja, *experienciando*²⁴. Como as propriedades mentais não são propriedades físicas, a substância que tem essas propriedades não pode ser uma substância física. Nesse caso, a substância que contém as propriedades mentais deve ser uma substância não física, a mente ou como Swinburne prefere, a *alma*.

a reflexão sobre esta experiência do pensamento mostra que, por mais que sabemos de tudo que acontece em meu cérebro, mesmo que saibamos exatamente o que aconteceu com cada átomo nele e todas

²¹ Como Paul Churchland (2004, p. 26) explica, o dualismo de substâncias é uma teoria da mente que defende que a consciência é uma substância não física, imaterial e independente do corpo.

²² Conferir Swinburne (2013a).

²³ O sujeito que sente dor ou vê vermelho, por exemplo.

²⁴ Isto é, experienciar as próprias propriedades mentais, como ‘ver vermelho’ ou ‘sentir dor’.

as outras partes físicas de mim, nós não necessariamente saberíamos o que acontece comigo (pensamentos, sentimentos, dores). Deve haver mais em mim do que a matéria pela qual meu cérebro e meu corpo são feitos, uma outra parte não física e essencial cuja a existência torna o cérebro (e assim o corpo) ao qual está ligado o meu cérebro (e corpo), em algo que eu chamo pelo nome tradicional de “alma” (Idem, 2004, p. 198).

Há uma clara incapacidade científica de explicar a origem dos estados mentais. A teoria da evolução darwinista, por exemplo, é incapaz de fazer isso porque ela é uma teoria da eliminação que funciona através de seleção natural por meio de mutações aleatórias.

Através desse mecanismo natural, a teoria é capaz de explicar por que tantas variantes foram eliminadas e por que os seres humanos com consciência sobreviveram – porque a existência de consciência nos seres vivos certamente apresentava vantagem adaptativa. No entanto, a teoria é incapaz de explicar *como* matéria deu origem à consciência em primeiro lugar. Assim, dada a incapacidade explanatória de uma explicação científica, segue-se que uma explicação pessoal fornece a melhor hipótese explicativa²⁵.

O quarto fenômeno que Swinburne conta como evidência a favor da existência de Deus é a ocorrência de milagres²⁶. Segundo ele, se Deus existe, é de se esperar que ele faça aparições e mantenha comunicação com sua criação²⁷. Swinburne explica que se Deus existe e criou os seres humanos livres, porém estes escolhem rejeitar o que é bom, é de se esperar que Deus intervisse na humanidade para revertê-la dessa situação.

Por outro lado, um milagre é considerado como uma violação das leis da natureza e como David Hume (1999, p. 169) classicamente argumentou, a violação de leis da natureza é um evento tão improvável que acaba constituindo evidência

²⁵ Tendo em vista que, se os seres humanos são dotados de mentes finitas, é de se esperar a existência de uma mente infinita que trouxe as demais mentes à existência, sendo assim, uma explicação mais simples e que se encaixa no conhecimento *background* de mundo.

²⁶ Para Swinburne, milagres são violações das leis da natureza provocadas por um agente externo (Ibidem, p. 275). Para mais detalhes sobre milagres em Swinburne, confira seu artigo *Miracles* (1968).

²⁷ É a partir daí que o autor move sua teologia natural de monoteísmo geral para teísmo cristão. Assim, para fornecer um caso probabilístico a favor do teísmo cristão, Swinburne, em sua obra *The resurrection of the God incarnate* (2003, p. 214), investiga a historicidade da ressurreição de Jesus Cristo e chega à conclusão de cerca de 97% de probabilidade da ocorrência desse evento, incrementando mais ainda a probabilidade da hipótese teísta. No entanto, ele não inclui a probabilidade da ressurreição de Jesus como milagre a favor da crença teísta, o que é uma falta grande, pois sem a defesa de um evento miraculoso não há como elaborar um argumento a partir de milagres.

contra o próprio milagre. No entanto, esse argumento tem sofrido intensas críticas desde então. Como Craig (2000, p. 38-39) objeta, por exemplo,

os argumentos de Hume contra milagres já foram refutados no século XVIII por William Paley, Gottfried Less e George Campbell e a maioria dos filósofos contemporâneos também rejeitam como falacioso, incluindo proeminentes filósofos da ciência como Richard Swinburne e John Earman e filósofos analíticos como George Mavrodes e William Alston. Até mesmo o filósofo ateu Antony Flew, um estudioso sobre Hume, admitiu que o argumento de Hume é deficiente. Para o realismo filosófico, esta é a visão dominante entre filósofos atualmente, pelo menos na tradição analítica.

Ainda assim, é bastante comum observar filósofos e teólogos citando confiantemente Hume contra milagres como uma suposta refutação da crença religiosa. No entanto, tais citações são muitas das vezes, vagas ou até mesmo infundadas. Para Thomas V. Morris (1988, p. 3-4),

o que é particularmente interessante acerca das referências que teólogos fazem a Kant ou Hume é que frequentemente encontramos a filosofia meramente mencionada, [...] mas nós raramente, se nunca, vemos qualquer relato de quais precisamente argumentos têm supostamente realizado a refutação alegada. [...] Na verdade, eu devo confessar nunca ter visto nos escritos de qualquer teólogo contemporâneo a exposição de um simples argumento de Hume ou Kant, ou qualquer figura histórica a esse respeito, o que não chega nem próximo de refutar [...] doutrina histórica cristã ou [...] realismo teológico.

Segundo Swinburne (2004, p. 284), o maior erro de Hume foi pressupor que se Deus existe, ele não poderia violar as leis da natureza. Para Swinburne, essa é uma pressuposição que não tem qualquer base na teologia natural. Ou seja, não há nenhuma razão para crer que Deus não violaria as leis da natureza, se ele assim quisesse²⁸.

Ademais, se os outros argumentos da teologia natural forem válidos, eles aumentarão ainda mais a probabilidade da existência de Deus, e assim, a ocorrência de milagres. É justamente por essa razão que Swinburne acredita que os argumentos teístas não devem ser tomados separadamente, mas conectados uns com os outros,

²⁸ Na realidade, no capítulo 4 e 5 será mostrado porque Swinburne acredita que é provável sim que Deus violaria as leis da natureza.

de forma que a força cumulativa deles juntos aumenta a probabilidade da hipótese teísta.

O quinto e último fenômeno apresentado por Swinburne como evidência a favor da crença teísta é a experiência religiosa. Como já mencionado, segundo o autor, é de se esperar que, se Deus existe, ele tenha interesse em manter comunicação com sua criação. Assim, o argumento da experiência religiosa afirma a legitimidade de tais ocorrências (*Ibidem*, p. 294). Para tanto, Swinburne faz o uso do que ele chama de *princípio da credulidade*.

De acordo com esse princípio, a experiência religiosa não deveria ser considerada como diferente da experiência científica ou de qualquer experiência de mundo. Se algo parece para determinado sujeito, seja essa uma experiência científica, mundana ou religiosa, então provavelmente o sujeito está, *de fato*, percebendo o que lhe parece, a menos que haja uma boa razão para o contrário, que é o que Swinburne chama de *considerações especiais* – o sujeito estar sob alguma ilusão, por exemplo. Para Swinburne (*Ibidem*, 2004, p. 303),

filósofos têm, por vezes, feito a alegação de que uma experiência é uma evidência para nada além de si mesma, e que portanto, a experiência religiosa não tem valor de prova. Essa observação reflete uma atitude filosófica que os filósofos não adotariam quando se discute experiências de qualquer outro tipo. Obviamente, ter a experiência de parecer (epistemicamente) para você que há uma mesa ali (isto é, de você parecer ver uma mesa) é uma boa evidência para supor que há uma mesa lá. [...] Assim, em geral, contrária à tese filosófica original, eu sugiro que é um princípio de racionalidade que [...] se parece (epistemicamente) para um sujeito que *x* está presente (e tem alguma característica) então, provavelmente, *x* está presente.

Da mesma forma, o autor também faz uso do *princípio do testemunho*. De acordo com esse princípio, na ausência de considerações especiais que levariam um sujeito *S₁* a duvidar do relato da experiência de *S₂*, há boas razões para acreditar na veracidade do relato. Isso porque, o princípio do testemunho é frequentemente mantido entre as pessoas de forma ordinária. Claramente, muito do conhecimento de mundo que *S* possui, não provém de sua experiência direta, mas sim do *relatado*, da experiência de diversos sujeitos.

Exemplos deste tipo de conhecimento são crenças sobre geografia, história ou ciências, que estão para além da experiência imediata e por isso, *S₁* necessita manter sua crença no princípio de testemunho quanto ao relato da experiência de *S_n*, ou seja,

não ser cético quanto ao relato de terceiros²⁹ (*Ibidem*, 2004, p. 322). Dessa forma, segundo ambos os princípios, da credulidade e do testemunho, na ausência de considerações especiais, a veracidade das experiências religiosas deve ser considerada, incrementando assim, mais ainda, a probabilidade da hipótese teísta. Nesse caso, se parece para S que Deus existe, essa pode sim ser uma boa razão para acreditar na existência de Deus.

²⁹ Para mais detalhes acerca dos princípios de Swinburne sobre a credulidade e o testemunho, conferir sua obra *Faith and reason* (2005, p. 55-57).

2. Raciocínio indutivo na teologia natural de Swinburne

Em *Warrant and proper function*, Alvin Plantinga, fazendo uma alusão a Hume, nota que os seres humanos normalmente se comportam com a expectativa de que o futuro se assemelhará ao passado. Plantinga (1993, p. 122) diz: “a noite segue o dia! Nestes muitos anos, o dia será seguido pela noite sem nenhuma surpresa”.

De fato, o próprio Hume mostrou isso através do princípio de que as experiências ainda não experimentadas do futuro devem ser semelhantes às experiências já experimentadas do passado. Como Hume coloca (1888, p. 89, grifo do autor), “*instâncias nas quais não tivemos experiência devem se assemelhar àquelas que tivemos experiências e que o curso da natureza continua da mesma maneira, uniformemente*”.

Plantinga nota que essa ideia quanto às expectativas de concordância entre o futuro e o passado já era conhecida antes mesmo de Hume, especialmente por Thomas Reid (1786, p. 294), referindo-se ao que ele chama de “princípios da verdade contingente” que ele define como o “fenômeno da natureza que o que está para ser, será provavelmente semelhante ao que tem sido em circunstâncias similares”. Ou seja, um princípio da natureza que o que ainda está para acontecer do futuro provavelmente não será diferente do que já aconteceu no passado, dadas as similaridades das situações. Reid continua:

nós devemos ter tido essa convicção assim que fomos capazes de aprender qualquer coisa a partir da experiência. Porque toda experiência está fundamentada na crença de que o futuro será como o passado. Tire este princípio, e toda experiência humana de milhares de anos nos deixará sem direção com respeito do que está por vir.

Este capítulo já aprofunda um pouco mais no raciocínio indutivo. Na primeira seção são apresentados os argumentos indutivos e como alguns argumentos desse tipo são elaborados na filosofia analítica da religião. Na segunda seção é introduzida a teoria da probabilidade e a chamada inferência da melhor explicação para, na terceira seção, ser mostrada a construção de argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus.

No entanto, atualmente, como Silvestre (2010, p. 22) observa, a lógica indutiva como área de pesquisa ainda não conseguiu obter muito consenso. Em realidade, a inclusão de argumentos indutivos na classe dos chamados argumentos válidos ainda é motivo para muita controversa. Mas como Harry Gensler (2010, p. 80) bem explica de forma simples, muito do raciocínio comum no cotidiano lida com raciocínio indutivo. As pessoas simplesmente observam padrões e concluem que determinada crença deve ser verdadeira. Para Gensler, isso nada mais é do que realizar raciocínio indutivo.

2. 1. Argumentos indutivos

São chamados de argumentos indutivos, argumentos formados pela conjunção de um par contendo um conjunto de sentenças de um lado, as premissas, e uma sentença de outro, a conclusão, tal que a verdade de suas premissas *não implica necessariamente* a verdade de sua conclusão, diferentemente dos argumentos dedutivos, que a verdade das premissas *implica necessariamente* a verdade da conclusão. Nesse caso, é possível que em argumento indutivo as premissas sejam verdadeiras mas a conclusão falsa. Mesmo assim, ainda que não seja possível chamar argumentos indutivos de válidos, como no caso dos argumentos dedutivos, é, no entanto, possível dizer que suas conclusões são *prováveis*, *plausíveis* ou ainda, *razoáveis*.

No entanto, Swinburne (2004, p. 4) alerta que é preciso fazer uma importante distinção entre dois tipos de argumentos indutivos: argumentos indutivos que a conjunção das premissas torna a conclusão provável e argumentos indutivos que meramente aumentam a probabilidade da conclusão, mas que não tornam a conclusão mais provável do que sua negação.

Um exemplo do primeiro seria o seguinte:

(1)

1. 70% dos habitantes do Rio Grande do Norte são cristãos
2. Assis é habitante do Rio Grande do Norte
3. **Logo, provavelmente Assis é cristão.**

Nesse caso, a conjunção de 1 e 2 incrementa 3, isto é, a conclusão de que Assis é cristão a ponto de tornar 3 mais provável do que sua negação. No entanto, é bastante comum observar argumentos supostamente deste tipo, mas que na verdade não são, como é o caso do próximo argumento:

(2)

1. Todos os cisnes observados em diferentes partes do mundo são brancos
- 2. Logo, todos os cisnes são brancos**

Nesse argumento, acaba sendo não razoável dizer que 1 torna 2 mais provável do que sua negação, já que é impossível inferir que a cor (branca) dos cisnes possa ser determinada pela observação de um período em particular em que os cisnes brancos foram observados. Nesse caso, 2 está indo muito mais além do que 1 fornece em termos de evidência. Ainda que 2 seja verdadeira, 1 apenas incrementará a probabilidade de 2, mas não a tornará mais provável do que sua negação³⁰.

No que diz respeito a argumentos a favor da existência de Deus, o tipo de argumento indutivo que se espera construir é do primeiro e não do segundo. Essa distinção é importante para os argumentos teístas já que é possível que um argumento a favor do ateísmo, por exemplo, inclua premissas que incrementam a probabilidade do ateísmo, mas não necessariamente tornem a conclusão, a saber *Deus não existe*, mais provável do que sua negação, isto é, mais provável do que o teísmo.

É por isso que Swinburne propõe, como já visto, que para analisar argumentos a favor ou contra a existência de Deus é preciso descobrir se tais argumentos são argumentos em que as premissas asseguram a conclusão (argumentos dedutivamente válidos), que as premissas tornam a conclusão mais provável do que sua negação (argumentos *P*-indutivos) ou que as premissas meramente incrementam a probabilidade da conclusão (argumentos *C*-indutivos).

Embora os argumentos probabilísticos do projeto teísta de Swinburne tenham sido apresentados como uma teologia natural inovadora, há, realmente, uma crescente tentativa na filosofia da religião pela preferência por argumentos a partir de

³⁰ Esse segundo argumento é o que Gilbert H. Harman (1965, p. 69) chama de *indução enumerativa*, em contraste com o primeiro argumento que ele chama de *inferência da melhor explicação*. Essa distinção será melhor apresentada mais adiante.

raciocínio indutivo, buscando não mais exatamente *provar* a existência de Deus, mas sim apresentar a existência de Deus como uma *hipótese plausível* para certos fenômenos que requerem uma explicação para suas ocorrências. Como o famoso filósofo ateu, William Rowe (2007, p. 66-67), explica, tais argumentos são *aceitáveis* no sentido que eles *acrescentam* um certo avanço em favor da hipótese teísta, ainda que eles não sejam capazes de estabelecer³¹ a existência de Deus.

Rowe chega a admitir que mesmo que os tradicionais argumentos a favor da existência de Deus não tenham tido sucesso em *provar* a existência de Deus, isso não exclui a possibilidade de um ou mais desses argumentos terem um papel fundamental na defesa intelectual do teísmo (*Ibidem*, p. 67). De fato, grande parte das tentativas de *provar* ou *refutar* a existência de Deus de forma dedutiva foram fracassadas justamente porque tais tentativas não foram capazes de assegurar suas conclusões.

Swinburne mostrou isso com um exemplo de argumento dedutivo que pode ser melhor apresentado como indutivo do que como dedutivo: o argumento cosmológico. Ele explica que em argumentos dedutivamente válidos, negar a conclusão e aceitar as premissas gera uma contradição lógica e, no caso do argumento cosmológico mencionado, nenhuma contradição pode ser derivada da conjunção da premissa *existe um universo físico* e da negação da conclusão *Deus existe*, então o argumento cosmológico não poderia ser considerado um argumento dedutivamente válido.

Swinburne (2008, p. 276-277), então, propõe, no caso do argumento cosmológico, que ao invés da existência de um universo implicar necessariamente a existência de Deus, o que a premissa faz, na verdade, é *incrementar* consideravelmente a probabilidade da conclusão, já que a conclusão fornece uma melhor explicação para a verdade da premissa do que a negação da conclusão, isto é, do que a negação da existência de Deus, a hipótese ateísta. Nesse caso, o que Swinburne procura demonstrar é que a existência do universo é mais comum de ocorrer dada a existência de Deus do que dada a não existência de Deus.

Entretanto, tal problema não é particular aos argumentos teístas, visto que o mesmo fracasso ocorre com argumentos que pretendem negar a existência de Deus partindo de premissas que supostamente asseguram essa conclusão. Um exemplo clássico de argumento ateísta assim seria o famoso argumento partir do mal em sua versão lógica. Segundo Silvestre (2017, p. 207), esse argumento se refere à

³¹ Estabelecer efetivamente ou deduzir, como no caso dos argumentos dedutivos.

incompatibilidade entre a existência de mal no mundo e que esse mundo foi criado por um Deus onipotente, onisciente e perfeitamente bom.

Uma das mais notórias defesas contemporâneas dessa versão do argumento foi proposta por John L. Mackie (1955, p. 200-201). Segundo Mackie, parece haver uma contradição entre a existência de um Deus onipotente e todo bom e a existência do mal de tal maneira que ou Deus existe ou o mal existe. E já que o mal de fato existe, logo Deus não existe.

No entanto, Plantinga (1977, p. 7-55) foi capaz de demonstrar que não somente nenhuma contradição (explicita ou implícita) pode ser derivada da conjunção de (a) ‘*existe um Deus onisciente, onipotente e totalmente bom*’ e (b) ‘*existe mal no mundo*’, como também demonstrou que a conjunção de *a* e *b* é certamente possível. Segundo William Rowe (2007, p. 117), a maior dificuldade de se deduzir uma contradição a partir da conjunção de *a* e *b* é que tal contradição não é aparente, uma vez que não há nenhuma proposição conhecida que seja *necessariamente* verdadeira a ser adicionada à *a* e *b* de forma que explice tal contradição.

Nas palavras do filósofo agnóstico, colega de Rowe no departamento de Filosofia da Universidade de Purdue, Paul Draper (1996, p. 176-177), “argumentos lógicos a partir do mal estão em extinção (para não dizer mortos)”. Isso porque, ainda que *a* seja falso, a mera *possibilidade* de um ser como Deus poder produzir bondades que impliquem na existência (ou possibilidade) de *b*, através apenas de *b*, por si, já põe o suposto argumento lógico em xeque, tendo em vista que o argumento deveria assegurar *necessariamente* a negação da conjunção *a* e *b* *sem qualquer possibilidade* de compatibilidade, como é esperado no caso de um argumento dedutivamente válido.

Segundo William L. Craig³² (2014, p. 32), é por isso que a versão lógica do problema do mal está amplamente abandonada. Peter van Inwagen (1996, p. 151) adiciona dizendo que “era amplamente costume sustentar que o mal era incompatível com a existência de Deus: que nenhum mundo possível poderia conter ambos Deus e o mal. O que eu posso dizer até agora é que essa tese não é mais defendida”.

Com o sucesso da objeção de Plantinga à versão lógica do problema do mal, filósofos ateus tentaram apresentar outras versões do argumento. Uma das mais notáveis é a *versão evidencial* de Rowe (1979, p. 335). Segundo ela, embora a variedade e profusão do mal no mundo não seja incompatível com o Deus teísta, ela

³² Em debate com Alex Rosenberg que usou a versão lógica do problema do mal como argumento a favor do ateísmo.

fornecendo, entretanto, suporte racional a favor do ateísmo. Assim, embora Rowe reconheça a razoabilidade da conjunção *a e b*, ele nega a probabilidade de a dada a variedade e profusão sem sentido de *b*.

Assim, é possível perceber, que, tanto a favor do teísmo como a favor do ateísmo, argumentos dedutivos apresentam árduos desafios que, por sua vez, abrem cada vez mais espaço para uma promissora abordagem indutiva. No entanto, como visto, em argumentos indutivos a verdade das premissas não é capaz de assegurar a verdade da conclusão. Nesse caso, pode ser dito que a conclusão tem apenas um certo grau de probabilidade.

O raciocínio indutivo está sempre presente no dia a dia, sendo muitas vezes aplicada de forma inconsciente. Ao considerar as sentenças

- a) O céu está nublado, *provavelmente* irá chover,
- b) Se não ninguém me lembrar, *provavelmente* esquecerrei novamente,
- c) Eu confio nela, *provavelmente* não me trairá,

nas três sentenças citadas, a intuição da probabilidade da ocorrência dos eventos citados (chover, esquecer e trair) está claramente condicionada a outras circunstâncias (o céu, lembrança e confiança). Ao proferir tais sentenças, o sujeito está estabelecendo uma relação de probabilidade: *P* da hipótese: *a* (chover, esquecer e trair) levando em conta um conjunto de informações: *b*. Isso acontece porque as probabilidades mencionadas nas sentenças citadas são condicionadas a um dado conjunto de informações na forma *P(a/b)*, tal que *P* é a probabilidade de *a condicionada ao um conjunto de informações b*.

Ao considerar o argumento (3),

(3)

1. 80% dos alunos do campus central da UFPB moram em João Pessoa
2. Assis é aluno do campus central da UFPB
3. **Logo, provavelmente Assis mora em João Pessoa.**

Pode-se observar que a conclusão 3 é relativa à conjunção das premissas 1 e 2. No entanto, ao adicionar mais duas proposições, a saber, 1.2 (90% dos alunos do mestrado de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba não moram em João

Pessoa) e 2.2 (Assis é aluno do mestrado de Filosofia da Universidade Federal da Paraíba), o valor da conclusão altera consideravelmente, concluindo, portanto, que na verdade provavelmente não é o caso que Assis mora em João Pessoa.

A mesma ideia pode ser aplicada a argumentos acerca da existência de Deus. Quando um ateu como Richard Dawkins (2006, p. 51) assevera que a existência de Deus é “muito improvável³³”, essa sentença também está expressando uma relação entre sentenças de forma que um conjunto de sentenças implica a probabilidade de outra sentença. Assim, a sentença afirmada por Dawkins, de que a existência de Deus é muito improvável, está sujeita a legítima questão: ‘improvável com relação a que?’ ou ‘improvável tendo em vista o que?': $P(a/x)$, tal que $P(a/x)$ representa a probabilidade P da existência de Deus a dado o conjunto informações que está em questão x .

É por isso que Swinburne (2004, p. 12-14) propõe argumentos probabilísticos cumulativos. Isto é, uma defesa do teísmo que não se baseia na análise de uma evidência apenas (como o problema do mal, por exemplo) mas levando em conta o escopo total da evidência. Ao analisar apenas uma parte da evidência (um argumento) contra a existência de Deus (como o argumento ateísta a partir do mal, por exemplo) o argumento poderia sim aumentar em certo grau a probabilidade do ateísmo, ao passo que ao levar em consideração o *escopo completo da evidência* (todos os argumentos da teologia natural), a probabilidade do ateísmo pode ser desequilibrada a favor da existência de Deus.

E ainda que, segundo Swinburne, os argumentos da teologia natural não sejam dedutivamente válidos, ele propõe que ao analisar a conjunção de todos os argumentos, eles podem se tornar um argumento *P-indutivo*, isto é, um argumento que torna a conclusão mais provável do que sua negação.

³³ “6. Probabilidade muito baixa [...] eu não posso dizer com certeza, mas eu acho que Deus é muito improvável. [...] Eu me encaixo na categoria 6.”

2. 2. Teoria da probabilidade

Em sua obra, *Epistemic Justification*³⁴, Richard Swinburne (2001, p. 56-71) apresenta três tipos de probabilidades: probabilidade física, probabilidade estatística e probabilidade indutiva³⁵. A primeira é chamada de probabilidade física ou probabilidade natural, também conhecida entre os filósofos da ciência como *acaso*. Esse tipo de probabilidade está relacionado à tendência e a propensão com que certos eventos físicos têm de ocorrer ou que estão predeterminados a acontecer por condições e causas em um tempo anterior.

Assim, um evento tem o valor 1 de probabilidade sse, esse evento for predeterminado a ocorrer; um evento tem o valor 0 de probabilidade sse, esse evento for predeterminado a não ocorrer; e valores intermediários entre 1 e 0 correspondem a extensão da tendência que o evento tenha de ocorrer ou não.

Quando um evento tem o valor 1 de probabilidade física, tal evento é fisicamente necessário. Quando um evento tem o valor 0, tal evento é fisicamente impossível. Dizer que a probabilidade atual de um átomo de C₁₄ decair dentro de 5.600 anos é de $\frac{1}{2}$ significa dizer que dado todo o estado do mundo, não está predeterminado que o átomo irá decair ou não dentro 5.600 anos, mas que a natureza tem uma tendência ou propensão igual para um átomo de C₁₄ decair ou não dentro desse período de tempo.

Nesse caso, podemos dizer que o valor da probabilidade atual de um átomo de C₁₄ decair dentro de 5.600 anos é de 0.5 dentro do intervalo [0 e 1]. Dessa forma, pode ser dito que a probabilidade de um átomo decair não é nem fisicamente necessária, nem fisicamente impossível, mas fisicamente contingente, isto é, fisicamente possível apenas.³⁶

³⁴ Durante este e o próximo capítulo, essa será a obra principal de Swinburne a ser utilizada para o estudo da forma como ele apresenta a teoria da probabilidade. Também para fins de compreender alguns aspectos mais complexos da teoria de probabilidade apresentada por Swinburne, pode-se usar também a dissertação de mestrado de André Neiva (2016), *Probabilidade e Bayesianíssimo na teoria epistêmica de Richard Swinburne*.

³⁵ Na verdade, essas são diferentes interpretações do conceito de probabilidade. Conferir Alan Hájek (2012).

³⁶ Entretanto, essa explicação de Swinburne sobre probabilidade física parece estar incompleta. Ele apenas apresenta casos extremos e intermediários, mas não explica o que efetivamente significaria dizer que um evento tem probabilidade, nesse sentido, de, por exemplo, 30%. Para mais detalhes sobre probabilidade física, conferir Karl Popper (1960).

A segunda é chamada de probabilidade estatística ou probabilidade objetiva. Ela diz respeito a uma proporção de eventos gerados em um processo repetitivo, seja ela real (por exemplo, a quantidade de eleitores do candidato A) ou hipotética (gerada por meio de um processo repetitivo como jogar cara ou coroa). A probabilidade dos votos registrados na última eleição municipal de João pessoa, por exemplo, foi de 0.88, isto é, que 88% dos eleitores votaram na última eleição municipal de João pessoa.

O último tipo de probabilidade é a probabilidade indutiva, também conhecida como *probabilidade condicional*. Ela diz respeito à mensuração da extensão que uma proposição *b* torna outra *a* mais provável. A notação formal mais básica para esse tipo de probabilidade pode ser visualizada pela simples fórmula $P(a/b)$. Ela pode ser lida como a probabilidade de *a* em relação a *b*, *a* dado *b*, ou ainda, *a* tendo em vista *b*, onde *a* e *b* representam proposições.

Em alguns casos, *b* pode representar algum dado ou fenômeno observável como evidência enquanto *a* representa alguma hipótese capaz de explicar o que causa *b*. Nesse caso, a probabilidade indutiva pode ser tomada também como a probabilidade de uma hipótese sob uma evidência, de forma que a verdade da segunda pode fornecer razões para crer na verdade da primeira. Para isso, é preciso assumir *a* como hipótese e medir até que ponto *b* fornece razões para crer na veracidade de *a*.

No que diz respeito à mensuração de $P(a/b)$, ela terá o valor 1 quando *b* tornar *a* verdade e ela terá o valor 0 quando *b* tornar *a* falso. Ela terá também valores intermediários entre 0 e 1 quando *b* apoiar *a* em determinado grau correspondente. Ademais, tanto a probabilidade física como probabilidade estatística e a probabilidade indutiva não requerem necessariamente um valor numérico exato, podendo se tratar também de probabilidades em termos de *graus de comparação*, como *alto ou baixo*, ou *mais ou menos*.

Probabilidades indutivas na teoria da probabilidade como apresentada por Swinburne ainda podem ser divididas em três subcategorias: *probabilidade lógica*; *probabilidade epistêmica*; e *probabilidade subjetiva*. Nesse caso, cada uma delas é definida de acordo com as habilidades epistêmicas dos sujeitos que realizam as inferências. Dessa forma, podemos dizer que a classificação apresentada por Swinburne reflete uma graduação da performance cognitiva dos sujeitos que realizam

as inferências, desde um sujeito com uma capacidade epistêmica ilimitada a um mais limitado.

A probabilidade lógica corresponde ao valor correto da probabilidade indutiva. O valor dessa probabilidade é determinado pelos critérios corretos da probabilidade lógica (que serão apresentados no capítulo 3) em que sujeitos logicamente oniscientes³⁷, isto é, sujeitos que detenham capacidades epistêmicas ilimitadas, sejam capazes de deduzi-los. Segundo Swinburne (2001, p. 64), “a mensuração do suporte indutivo que seria alcançado por um ser logicamente onisciente, isto é, um ser que sabe quais são as possibilidades lógicas relevantes e sabe o que elas acarretam e tem o critério indutivo correto” que Swinburne chama de *probabilidade lógica*.

Já a probabilidade epistêmica, segundo Swinburne, diz respeito ao valor de probabilidade da força que as evidências fornecem às hipóteses e que são determinadas por sujeitos com capacidade epistêmica limitada e que por isso podem realizar inferências erradas. Nesse caso, pode ser dito que a probabilidade epistêmica da hipótese é relativa às capacidades cognitivas do sujeito que realiza as inferências.

Por último, a probabilidade subjetiva é, de acordo com Swinburne, o valor de probabilidade, dada a força das evidências, atribuído por sujeitos de acordo com seus próprios critérios subjetivos e sua capacidade cognitiva limitada e por isso o sujeito pode utilizar o critério errado e, consequentemente, realizar as inferências erradas para as atribuições de valores falsos de probabilidade.

Diferentemente da probabilidade lógica, em ambas as probabilidades epistêmica e subjetiva os sujeitos que realizam as inferências têm capacidades cognitivas limitadas e por isso, como já dito, *podem* realizar inferências equivocadas. A diferença entre a probabilidade epistêmica e a probabilidade subjetiva, no entanto, se concentra nos critérios que medirão a força das evidências. Na probabilidade epistêmica os sujeitos utilizam os critérios corretos da probabilidade lógica, enquanto na probabilidade subjetiva os sujeitos utilizam seus próprios critérios para realizar as inferências. Por isso o termo probabilidade *subjetiva*. Esse raciocínio pode ser formalizado através do Teorema de Bayes, que se refere a mensuração da

³⁷ Sujeito logicamente onisciente aqui se refere a um conceito da epistemologia chamado de *agentes ideais*. Como Daniel M. Wagner (2002, p. 148-149) explica, o conceito de agente ideal se refere a algum tipo de padrão de conhecimento que se torna implícito no momento em que agentes são comparados. Embora os epistemólogos não estejam necessariamente se referindo a um deus quando citam agentes ideais, mas sim a um padrão de conhecimento, para Wagner, Deus (independentemente da crença na sua existência) pode ser sim um bom exemplo de agente ideal, já que Deus é entendido como uma pessoa (agente) com conhecimento ilimitado (ideal).

probabilidade condicional, isto é, da mensuração do valor da probabilidade de uma hipótese sobre outra.

Em *Epistemic justification*, Swinburne (2001, p. 65-66) apresenta os axiomas do cálculo de probabilidades. Assim, $P(a/b)$ sendo a probabilidade de a sobre b ; \square sendo o operador modal de necessidade lógica; \rightarrow sendo o conectivo lógico de condicional; e \leftrightarrow sendo o conectivo lógico de bicondicional,

1. $P(a/b) \geq 0$
1. a. $P(a/b) \leq 1$
2. $\text{Se } \square(c \leftrightarrow a), P(b/c) = P(b/a)$
2. a. $\text{Se } \square(c \leftrightarrow a), P(c/b) = P(a/b)$
3. $\text{Se } \square(b \rightarrow a), P(a/b) = 1$

De acordo com os axiomas 1 e 1.a., a probabilidade lógica tem um valor mínimo de 0 e um valor máximo de 1, respectivamente. Assim, subscrever o valor 1 para a probabilidade de alguma proposição sobre outra proposição qualquer, significa dizer que a probabilidade da primeira proposição sobre a outra proposição é certamente verdadeira. Nenhuma proposição pode ser mais verdadeira do que essa. Por exemplo, se a probabilidade de a sobre b for 1, logo, b torna a verdadeira.

Da mesma forma, subscrever o valor 0 para a probabilidade de uma proposição sobre outra proposição qualquer significa dizer que a probabilidade da primeira proposição é certamente falsa. Nenhuma proposição pode ser mais falsa do que essa. Por exemplo, se a probabilidade de a sobre b for 0, então, b torna a falsa (ou, logicamente equivalente, b torna a negação de a verdadeira).

Entretanto, chamar probabilidades de *verdadeira* ou *falsa*, como Swinburne faz, não parece a melhor forma de representar probabilidades, pois os conceitos de verdade e falsidade, diferentemente do conceito de probabilidade, não estão sujeitos a graus. Uma proposição é verdadeira ou falsa. Uma proposição não pode ser 30% verdadeira. Mesmo assim, o que Swinburne parece estar querendo dizer é que uma probabilidade pode ser sim verdadeira sse ela corresponder a 1, ou seja se a probabilidade dela for 100%, ao passo que ela não poderia ser considerada verdadeira se ela tivesse o valor, por exemplo, de 0.99.

Já segundo os axiomas 2. e 2.a., proposições logicamente equivalentes sempre tem a mesma probabilidade sobre outra proposição qualquer e sempre fornecem a mesma probabilidade à outra proposição qualquer. Da mesma forma, já que qualquer proposição e é logicamente equivalente a sua conjunção com qualquer verdade lógica a , pelo axioma 2, tem-se $P(h|e) = P(h|e \ \& \ a)$. Segundo Swinburne, a partir do exposto, é possível obter o conjunto completo de axiomas do cálculo tradicional adicionando

4. Se $\square \sim(a \& b \& c) \ \& \ \sim \square \sim b$, logo, $P(c|a/b) = P(c/a) + P(a/c)$.
5. $P(c \& a/b) = P(c/a \& b) \times P(c/a)$.

Dos próprios, chamados axiomas de Bayes, é possível derivar vários teoremas, incluindo os axiomas 1.a e 2.a e a probabilidade da hipótese h dadas as evidências e e o conhecimento *background* de mundo k . O teorema de Bayes³⁸ tem a seguinte forma:

$$6. P(h/e \ \& \ k) = \frac{P(e/h \ \& \ k)}{P(e/k)} P(h/k)$$

Embora o teorema funcione independentemente de quaisquer que sejam os valores de h , e , e k , para acessar a probabilidade de uma determinada hipótese, Swinburne assinala h representando uma hipótese explanatória, e representando nova evidência ou dados observáveis e k representando o conhecimento *background* de mundo (tomado como garantida para a investigação de h)³⁹. Assim, pode ser dito que $P(h/e \ \& \ k)$ é a probabilidade *a posteriori* de h (a probabilidade final de h), $P(h/k)$ a probabilidade *a priori* de h ⁴⁰, $P(e/k)$ a probabilidade *a priori* de e e $P(e/h \ \& \ k)$ a probabilidade *a posteriori* de e ⁴¹.

³⁸ É importante observar que essa é uma maneira incomum de apresentar o teorema, pois Swinburne sempre considera o conhecimento de *background* k como condicional. No entanto, o teorema de Bayes é normalmente apresentado sem considerar k como condicional. Conferir James Joyce (2016, p. 3).

³⁹ No caso de toda evidência relevante logicamente contingente está contida em e , implica dizer que k se tornará meramente conhecimento tautológico.

⁴⁰ Também chamada de probabilidade prévia (prior). Se toda a informação relevante para a probabilidade estiver contida na própria proposição, ela será, segundo Swinburne, a probabilidade *intrínseca* da proposição.

⁴¹ Da mesma forma, $P(h/e \ \& \ k) > P(h/k)$ sse $P(e/h \ \& \ k) > P(e/k)$. Similarmente, $P(h/e \ \& \ k) = P(h/k)$ sse, $P(h/e \ \& \ k) = P(h/k)$ e $P(e/h \ \& \ k) < P(e/k)$ sse $P(e/h \ \& \ k) < P(e/k)$. Se $P(h/e \ \& \ k) > P(h/k)$, então e aumenta a probabilidade de h e, por isso, Swinburne (*Ibidem*, p. 104) diz que “ e ‘confirma’ h ”⁴¹. Por isso essa teoria é chamada de *teoria da confirmação*.

Swinburne entende por ‘*confirmação*’, ‘*aumentar a probabilidade de*’ e pela ‘*confirmação da negação de*’, ‘*diminuir a probabilidade de*’. Nesse caso, pode ser dito que *e confirma ou desconfirma h* sse *e* é mais provável ao assumir *h* do que ao não assumir *h*. Em outras palavras, *e confirma h* sse *e* é mais provável dado *h*, do que a negação de *h*. No entanto, é importante lembrar que para aceitar que o teorema demonstra a força de determinada hipótese dada sua evidência não é necessário subscrever valores numéricos exatos, já que a teoria da probabilidade indutiva apresentada por Swinburne não requer valores numéricos exatos.

Swinburne sugere pensar nas probabilidades como matrizes de geração de teoremas para probabilidade comparativa. Por exemplo, supondo duas hipóteses *h*₁ e *h*₂ em que $P(e/k) > 0$, se $P(e/h_1 \& k) = P(e/h_2 \& k)$, logo, $P(h_1/e \& k) > P(h_2/e \& k)$ sse, $P(h_1/k) > P(h_2/k)$. Nesse caso, dado que a probabilidade de *e* é maior que 0, se a probabilidade *a posteriori* de *e* dado *h*₁ for igual a probabilidade *a posteriori* de *e* dado *h*₂, a probabilidade *a posteriori* de *h*₁ poderá ser maior que a probabilidade *a posteriori* de *h*₂ sse a probabilidade *a priori* de *h*₁ for maior do que a probabilidade *a priori* de *h*₂. Ainda que as forças explicativas de duas hipóteses sejam equivalentes, a probabilidade *a priori* poderá desequilibrar a probabilidade final (probabilidade *a posteriori*) das duas hipóteses.

No que diz respeito à força total da hipótese, para Swinburne, quanto mais evidências há para a hipótese atribuir algum valor de probabilidade, maior será a probabilidade da hipótese. De outra forma, quanto mais evidências houver para apoiar a hipótese, maior será a probabilidade da hipótese.

2. 3. Inferência da melhor explicação

De acordo com Douven (2017, p. 23), a teoria da confirmação bayesiana não faz nenhuma referência ao conceito de explicação. Ainda assim, os argumentos probabilísticos como são apresentados por Swinburne estão configurados na forma de uma inferência da melhor explicação, que, como já visto, nada mais é do que um raciocínio que parte da ocorrência de certos fenômenos que requerem determinada explicação.

Atualmente, esse conceito se refere ao papel do raciocínio explanatório na justificação de hipóteses. Esse raciocínio é correspondente, de certa forma, ao que os filósofos chamam de *abdução*. Como Gilbert H. Harman bem lembra, existe na literatura uma série de terminologias que também se aproximam do conceito de inferência da melhor explicação. São elas o *método das hipóteses*, *inferência hipotética*, *método da eliminação*, *indução eliminativa* ou ainda *inferência teórica*.

Se tratando do conceito de inferência da melhor explicação, Harman (1965, p. 88-89) explica que

ao realizar esta inferência, alguém infere do fato de que certas hipóteses melhor explicariam a evidência à verdade da hipótese. Em geral, haverá diversas hipótese que podem explicar a evidência. Então, alguém deve ser capaz de rejeitar todas tais hipóteses alternativas antes de estar garantido em realizar a inferência. Assim, alguém infere, da premissa que uma dada hipótese forneceria à melhor explicação para a evidência do que qualquer outra evidência, à conclusão de que a dada hipótese é verdadeira.

Hipóteses competidoras são postuladas para explicar um dado fenômeno. Nesse sentido, o fenômeno é considerado, como evidência. As hipóteses então são testadas (através de alguns critérios que serão tratados no capítulo 3), de forma que as hipóteses que menos forem capazes de explicar a evidência são descartadas ao ponto que reste a melhor explicação. Essa inferência leva à conclusão de que a melhor explicação corresponde à hipótese verdadeira.

Segundo a formulação de Douven (2017, p. 14-16), a inferência da melhor explicação acontece quando, dada a evidência e , e um conjunto $Z = \{H_1, \dots, H_n\}$ de hipóteses candidatas à melhor explicação de e , H_x^{42} será a hipótese verdadeira, sse, ela melhor explicar e do que todas as outras hipóteses competidoras.

Harman (1965, p. 89) explica que esse tipo de inferência é bastante aplicado em toda sorte de análise, desde criminal à científica. Por exemplo, quando um detetive junta todas as evidências de um crime e chega à conclusão de que o crime em questão deve ter sido cometido pelo garçom, por exemplo, ele está inferindo que nenhuma outra hipótese alternativa é plausível o suficiente para ser aceita.

⁴² Nessa formulação, e representa a evidência que requer uma explicação, Z representa um conjunto de hipóteses candidatas à melhor explicação, H representa uma hipótese, de modo que quando adicionado um caractere subscrito a H , H será identificado como primeira hipótese H_1 de Z ad infinitum, H_n como uma hipótese qualquer de Z e H_x como a hipótese verdadeira.

Douven (2017, p. 4) esclarece que esse tipo de inferência, na realidade, é bastante comum na experiência cotidiana de mundo. Por exemplo, supondo que dois amigos, Tim e Harry, acabaram a amizade depois de uma terrível briga e, depois de um certo tempo, eles são vistos caminhando juntos, a melhor explicação que se pode pensar para eles terem sido vistos juntos após terem terminado a amizade é que eles fizeram as pazes. Assim, a conclusão provavelmente é que eles são amigos novamente.

No entanto, Douven observa que é importante ter em mente que essa inferência não é uma dedução lógica a partir das premissas. Não se segue logicamente de que Tim e Harry são amigos novamente a partir das premissas de que eles se envolveram em uma terrível briga, acabaram a amizade e foram vistos novamente juntos. Muito menos há qualquer dado estatístico que possa ser utilizado para uma inferência que deduza uma conclusão logicamente necessária de que eles voltaram a amizade com base nos dados apresentados.

Douven lembra que, ao lado da dedução e da indução, a abdução é normalmente pensada como parte desses três maiores tipos de inferência. A diferença entre elas é que a dedução é uma *inferência necessária*, enquanto a indução e a abdução correspondem as *inferências não necessárias*. De acordo com o argumento (4)

(4)

1. Todos os As são Bs
2. *a* é um A
- 3. Então, *a* é B**

a verdade das premissas 1 e 2 garante a verdade da conclusão 3. No entanto, nem todas as inferências são desse tipo. Na inferência do tipo (5),

(5)

1. A maioria das pessoas que moram em Chelsea são ricas
2. John mora em Chelsea
- 3. Então, provavelmente John é rico.**

diferentemente do argumento (4), a verdade das premissas do argumento (5) *não garante* a verdade da sua conclusão, embora ela se torne *provável*, dada a verdade das premissas. No argumento (4) a negação da sua conclusão é *incompatível* com a verdade das premissas, ao passo que no argumento (5) a negação da conclusão é completamente compatível com a verdade das premissas, ainda que seja improvável. Por exemplo, no argumento (4), dado que ‘As são Bs’ e ‘a é um A’, é incompatível dizer que não é verdade que a é B. Por outro lado, no argumento (5), é perfeitamente compatível com as premissas, concluir que John não seja rico – talvez ele faça parte da minoria mais pobre da cidade.

Douven ainda nota que a principal distinção entre indução e abdução é que embora ambas sejam ampliativas (ou seja, elas vão além do que é estabelecido nas premissas – o que explica porque elas não são inferências necessárias), abdução trabalha com certas considerações explanatórias, o que não acontece com a indução.

Ademais, Douven explica que a abdução viola o princípio da monotonicidade da implicação (assim como também a indução), na qual é possível inferir certas conclusões de um *subconjunto* do conjunto S de premissas, tal que elas não podem ser inferidas pelo conjunto de S como um todo. Por exemplo, no caso de Tim e Harry, ao acrescentar a premissa adicional P_a , tal que P_a afirma que Tim e Harry são antigos colegas de trabalho às premissas P_1 e P_2 , não será mais provável concluir que os dois são amigos. Uma vez que nova informação é adicionada, a conclusão que eles voltaram a amizade deixará de ser a melhor explicação.

No entanto, Harman (1965, p. 89-90) defende que nem todas as inferências abdutivas correspondem aos exemplos mencionados. Para ele, existem inferências abdutivas que não podem ser consideradas como inferências da melhor explicação. Por exemplo,

(6)

1. Todos os As observados são Bs
2. **Então, todos os As são Bs.**

Esse tipo de inferência é o que Harman chama de *indução enumerativa*. Essa é justamente a distinção que Swinburne faz entre argumentos que suas premissas meramente aumentam a probabilidade da conclusão e argumentos que suas premissas tornam a conclusão mais provável do que sua negação.

Com base nos argumentos (2) e (6) não se pode concluir a partir dos dados observados. Apenas pode-se inferir que a probabilidade de suas conclusões é incrementada pelos dados observados. Harman (1965, p. 91) explica que quando levada em consideração a *evidência total*, como no caso dos argumentos (1), (3) e (5), podem sim serem estabelecidas conclusões que são mais prováveis do que sua negação (conclusões garantidas⁴³), sendo, assim, consideradas como inferência da melhor explicação. Harman (1968, p. 531) diz que “quando indução enumerativa garantir uma conclusão, a mesma conclusão pode ser alcançada pela inferência da melhor explicação”.

Assim, como argumentado por Douven (2017, p. 24), a inferência da melhor explicação é não somente compatível com a teoria da confirmação bayesiana, como também é suplementar a ela. Como observado por Stathis Psillos (2000, p. 8-9), a inferência da melhor explicação pode ajudar no momento de elaborar e postular as hipóteses mais prováveis à medida que elas sejam ainda testadas e avaliadas por uma teoria da confirmação, como é o caso do bayesianismo, como é argumentado por Douven.

No que diz respeito a construção de argumentos probabilísticos através da teoria da confirmação bayesiana por meio de uma inferência da melhor explicação, Swinburne propõe que h representa a hipótese ‘Deus existe’. Por sua vez e corresponde às várias proposições que têm sido apresentadas como argumentos a favor da existência de Deus. A conjunção de todas essas evidências (ou argumentos, como Swinburne chama)⁴⁴ representa e_x no teorema. Por exemplo, supondo que e_x se refira à proposição ‘existe um universo físico’, logo, este seria um argumento que vai de e_x à h , o que é normalmente conhecido por *argumento cosmológico*. Assim, $P(h/e_x \& k)$ dirá respeito à *probabilidade da existência de Deus, dada a existência de um universo físico*.

Se $P(h/e_x \& k) > P(h/k)$, então um argumento que vai de e_x a h será um argumento *C-indutivo* e sse $P(h/e_x \& k) > \frac{1}{2}$ um argumento *P-indutivo*. Entretanto, ainda que a maioria (ou todos) dos argumentos (cada evidência) sejam apenas bons

⁴³ Não necessariamente, mas probabilisticamente.

⁴⁴ Embora argumentos sejam diferentes de evidência, Swinburne aplica os tradicionais argumentos da teologia natural como evidência em seu projeto teísta cumulativo. Para ele, cada argumento (*C-indutivo*) tomado em conjunto funciona como evidência da hipótese teísta formando um poderoso argumento final *P-indutivo*. Em outras palavras, o que a teologia natural tradicional chama de *argumentos*, Swinburne chama de evidência em seu projeto cumulativo.

argumentos C-indutivos, para Swinburne a questão principal é se a conjunção de todos os argumentos tomados juntos formam um argumento *P*-indutivo: $P(h/e_n \& k) > \frac{1}{2}$. Como Swinburne (2004, p. 17) coloca,

cada porção da evidência não torna uma teoria provável [...] mas a força cumulativa das evidências levadas juntamente em consideração fornecem uma probabilidade muito maior a uma teoria mais ampla [...] ‘Deus existe’ talvez forneça apenas pouca probabilidade para e_1 , pouca para e_2 , e pouca para e_3 , e assim por diante. Para cada e_1, e_2, e_3 possa ser que haja alguma outra proposição h_1, h_2, h_3 , que em algum sentido é competidora de ‘Deus existe’ para o qual $P(h_n/e_n) > P(h_n/e_n)$, mas, no entanto, na evidência total, possa ser que h seja mais provável do que cada hipótese competidora.

Uma pergunta que fica implícita é o que esses argumentos têm em comum. Por exemplo, normalmente diz-se que os argumentos teístas demonstram diferentes propriedades divinas (necessidade lógica, inteligência, pessoalidade e entre outros). No entanto, a pergunta que Swinburne (*Ibidem*, p. 18) coloca é “o que eles têm em comum?”. No caso dos argumentos dedutivos, ele diz que se por um lado em argumentos dedutivos um conjunto de premissas pode acarretar diferentes conclusões, em argumentos indutivos, as premissas fornecem força para diferentes conclusões possíveis em diferentes graus.

O que pode ser observado de início é que todos os argumentos indutivos partem de uma explicação pessoal, a saber, o Deus da concepção clássica de teísmo, em contraste com o não teísmo e suas teorias naturalistas. Esta explicação teísta é apresentada como uma pessoa capaz de realizar ações intencionais. Por exemplo, um argumento de geologia a partir de deformações e ocorrências de terremotos tenta explicar tais fenômenos fazendo uso de explicações naturais, o que não leva a um argumento em termos da ação intencional de um agente racional.

Por outro lado, quando um detetive argumenta a partir várias manchas de sangue, impressões digitais, cadáver no chão, dinheiro perdido do cofre, Jonas tendo muito dinheiro extra à Jonas tendo intencionalmente matado Smith e roubado seu dinheiro, ele está postulando uma explicação para a ocorrência de diversos fenômenos a partir da ação intencional de um agente racional.

Ainda assim, quando se trata da inferência de uma explicação como melhor ao invés de outra faz-se necessário um critério capaz de justificar a inferência realizada. Para isso que Swinburne (2001, p. 64) questiona quais os tipos de evidência tornam

quais tipos de hipóteses prováveis, tornando um tipo de hipótese mais provável do que outra e quanto de probabilidade uma evidência é capaz de fornecer a uma hipótese.

Segundo ele, dada a evidente incompatibilidade entre diversas interpretações de teoria científicas sobre suas predições e retrodições⁴⁵, ele conclui que deve haver um critério indutivo correto capaz de fornecer resultados claros em termos de probabilidade comparada ainda que, possuindo o critério indutivo correto para saber que tipo de coisas tornam outras coisas prováveis, seja natural cometer erros ao aplicar de forma errada tais critérios indutivos.

⁴⁵ Retrodição é um tipo de predição. O conceito de predição será explicado em mais detalhes mais à frente.

3. Natureza da explicação e o critério da probabilidade lógica

Como visto no capítulo 1, os argumentos propostos por Swinburne, apresentam Deus como a explicação causal para a ocorrência de certos fenômenos. Segundo Swinburne (Idem, 2004. p. 23) como Deus é considerado como sendo uma pessoa, e, portanto, tem a propriedade da *intencionalidade*⁴⁶, para ele, uma causa divina é normalmente entendida como uma explicação causal em termos da ação intencional de uma pessoa⁴⁷. Quando um teísta afirma que Deus responde uma oração, realiza uma cura em alguém ou que ele criou o universo, o teísta está invocando uma ação intencional de uma pessoa como explicação causal para tais eventos, a saber responder, curar e criar.

Entretanto, esse tipo de explicação pessoal não é o único tipo de explicação causal para determinado fenômeno. Na realidade, na maioria das vezes que os cientistas invocam explicações causais, eles invocam também outros tipos de explicações. Por exemplo, a ocorrência da maré alta é explicada por objetos como a lua e a água em determinadas posições e tempos específicos. Nesse tipo de explicação não é possível observar qualquer tipo de ação intencional, mas apenas ação natural ou física.

Mas se existem diferentes tipos de explicações para diferentes fenômenos, como selecionar a melhor explicação para um fenômeno em questão? O que o filósofo tem em mente por *explicação*? Quais são os tipos de explicação que podem ser invocados? Quais os componentes de uma explicação? O presente capítulo se encarrega de tentar responder essas questões.

Certamente a teologia natural tradicional, embora tomasse Deus como uma causa explicativa para determinados fenômenos, quase nunca, ou até mesmo nunca, deu a devida atenção à natureza da explicação. Por isso, essas questões acerca da

⁴⁶ Como John R. Searle (1994, p. 379) explica, o conceito da intencionalidade tem suas origens na filosofia medieval embora tenha sido reintroduzido na filosofia europeia por Franz Brentano durante o século XIX. Em sua aplicação atual, a intencionalidade se refere à propriedade da mente pela qual ela é *direcionada a tal coisa* ou *estar sobre tal coisa*, ou objetos e estados de coisas no mundo. No caso da metafísica da explicação de Swinburne, embora em nenhum momento ele trate de uma definição de intencionalidade, ele parece apenas tratar do conceito nesse mesmo sentido, isto é, como uma propriedade mental de estar *direcionada a certas coisas*.

⁴⁷ No capítulo 4 será justificada a propriedade de *pessoa* na divindade, como é apresentada por Swinburne.

natureza da explicação são endereçadas nesse capítulo a fim de investigar como a explicação teísta pode ser tomada como a melhor explicação.

3. 1. Natureza da explicação

Antes de observar o que é uma explicação causal na teoria epistêmica de Swinburne, é preciso ter em mente alguns conceitos metafísicos que ele emprega para a análise da explicação causal. De fato, durante todo o livro em que ele apresenta sua teologia natural, *The existence of God*, ele faz uso de conceitos metafísicos como *propriedades, substâncias e eventos*, de forma que a construção de sua análise explicativa está atrelada a esses conceitos⁴⁸.

Swinburne (2013a p. 5-9) sugere que toda a realidade (ou como ele chama, *história do mundo*) pode ser descrita em três diferentes categorias: *substâncias, propriedades e eventos*. Ou seja, para Swinburne, essas três categorias constituem a forma mais básica de subdividir toda a realidade, isto é, como Swinburne prefere, tudo que *está acontecendo agora, já aconteceu ou que irá acontecer*.

Nessa perspectiva, uma substância é entendida como um objeto ou ser que (a) pode ser composto por uma ou mais substâncias; (b) que pode existir de forma independente umas das outras; que (c) existe em uma totalidade; e que (d) possui propriedades. Exemplos de substâncias são *cadeiras, gavetas, pessoas*⁴⁹, *planetas, casas, montanhas e átomos*.

Seguindo essa definição, (a) algumas mesas contêm gavetas, e (b) tais gavetas podem (no sentido de *possibilidade lógica*) existir como (c) uma substância, tal que essa substância tem propriedades como tamanho, peso, largura etc. No entanto, é

⁴⁸ Ainda assim, no próprio livro, Swinburne não havia dado tanta atenção a esses conceitos. Entretanto, ele acabou tendo a necessidade de realizar isso subsequentemente em trabalhos sobre o problema mente-corpo e sua teoria dualista que culminaram em sua mais recente obra sobre o assunto, *Mind, brain and free will* (2013a).

⁴⁹ É importante não confundir *pessoa como substância* com *dualismo de substâncias* no projeto teísta de Swinburne. Embora ele claramente defende essa posição, essa defesa ainda não foi realizada nesse ponto de seu trabalho. Aqui está sendo apenas definido o conceito de substância, independente do dualismo ser verdadeiro ou falso. Ainda que o materialismo seja verdadeiro, *pessoa* pode ser definida como uma substância *material* sem nenhum problema.

logicamente impossível que uma gaveta exista parcialmente em um determinado tempo, enquanto outra parte da mesma gaveta existe em um outro tempo⁵⁰.

A segunda categoria apresentada por Swinburne são propriedades. Para ele, propriedades são *características, estados, ou qualidades* atribuídas às substâncias. Ser *quadrado*, ‘azul’ ou ‘maior ou menor que’ são exemplos de propriedades. Propriedades podem ser classificadas como (a) *monódicas*, quando as propriedades em questão estão relacionadas exclusivamente com determinada substância (pesar 10 kg, por exemplo); (b) *relacionais*, quando as propriedades relacionam duas ou mais substâncias (ser *mais pesado que*, por exemplo); e (b) *modais*, quando as propriedades lidam com necessidade e contingência lógica (é *impossível* que um quadrado não tenha quatro lados, por exemplo)⁵¹.

Por fim, um evento *E* pode ser entendido como a instanciação de uma propriedade *P* em uma substância *S* em um tempo *t*. Por exemplo, *determinada mesa ser branca às 10 horas da manhã de 10 de janeiro de 2017* corresponde a *E*, tal que a *mesa* corresponde a *S*, *branca* corresponde a *P* e *10 horas da manhã de 10 de janeiro de 2017* corresponde a *t*. Para Swinburne, essas três categorias constituem a forma mais elementar possível de descrever a realidade.

Entretanto, no mundo físico, muitos eventos (como definido por Swinburne) ocorrem com base em certos princípios que são comumente chamados de *leis da natureza*. Swinburne comprehende tal definição através da abordagem clássica de *regularidades*, que passou a ser posteriormente chamada de *leis da natureza*, da mesma forma como é trabalhada por Rom Harré e Edward H. Madden (1975) e por Brian Ellis (2001). Nessa concepção, Swinburne (2013a, p. 7) entende que as leis da natureza são regularidades, ou seja, leis que descrevem a maneira regular como o mundo funciona e não como sucessão regular de eventos causais, como apresentado por Hume⁵² (1999, p. 112, 150), mas no sentido de relação entre *substâncias, poderes*

⁵⁰ Essa distinção não significa de forma alguma que Swinburne está querendo dizer que uma gaveta não possa existir quebrada, ou faltando um parafuso, ou ainda praticamente destruída, mas que como uma substância ou ser (ontologicamente falando) ela ou existe ou não existe. Não há uma terceira alternativa. Isso parece ser uma tentativa de Swinburne para evitar a contradição de que uma substância pudesse existir e não existir ao mesmo tempo.

⁵¹ É logicamente necessário que todo e qualquer quadrado possui quatro lados.

⁵² Para Hume, as leis da natureza são, através da experiência repetitiva e uniforme humana, princípios universais e consecutivos. Como Hume (1999, p. 112, 150) escreveu, “por meio de raciocínios de analogia, experiência e observação [...] elasticidade, gravidade, coesão das partes, comunicação do movimento por impulso [...] são provavelmente as causas e princípios principais. [...] É universalmente reconhecido, que existe uma grande uniformidade entre as ações dos homens, em todas as nações e

e *tendências*. Para essa definição de leis da natureza, Swinburne prefere o acrônimo SPT⁵³.

De acordo com o modelo SPT de Swinburne, as leis da natureza correspondem a regularidades presentes nos eventos do mundo físico, de forma que essas regularidades podem ser observadas pelo comportamento permanente de substâncias agindo com certos poderes e tendências. Por exemplo, *substâncias* como planetas, moléculas de água etc. causam efeitos em virtude de seus *poderes* e *necessidades* sob determinadas condições. Swinburne melhor exemplifica com as propriedades fundamentais da física de partículas. Dizer que uma partícula que tem a carga elétrica negativa, significa dizer, tendo em vista o modelo SPT, que tal partícula é uma substância que tem o poder causal e a tendência de atrair outras substâncias com carga elétrica positiva e repelir substâncias com carga elétrica negativa.

Assim, através da metafísica de Swinburne, pode ser dito que o mundo físico é essencialmente formado por eventos que ocorrem de acordo com certas leis. Assim, esses eventos são compreendidos como a instanciação de propriedades *P* em substâncias *S*. De fato, segundo Swinburne, não há nada mais na história do mundo (descrição metafísica de mundo) do que a instanciação de propriedades em substâncias. Nas próprias palavras de Swinburne (2013a, p. 8),

não há nada mais na história do mundo (no sentido objetivo do que está acontecendo, o que aconteceu e o que irá acontecer) do que todos os eventos que têm ocorrido, que estão ocorrendo ou que irão ocorrer. Isto é, cada substância vindo à existência em um certo instante, adquirindo esta propriedade monádica contingente, adquirindo relação com outra substância ou evento [...] perdendo essa propriedade monádica ou relação e, então, cessando de existir em um certo instante.

Se a instanciação de *P* em *S* corresponde a um evento, logo a instanciação de *P* em *S* de acordo com alguma lei da natureza pode ser entendida como um *evento natural* ou *evento físico*, característico do mundo físico. Esses eventos naturais podem causar ou ser a causa de outros eventos naturais.

Mas muitos eventos naturais envolvem a ocorrência de fenômenos que tem, por vezes, causas difíceis de serem detectadas. Por isso, muitos cientistas trabalham

eras, e que a natureza humana continua a ser a mesma, em seus princípios e operações. Os mesmos motivos sempre produzem as mesmas ações: os mesmos eventos decorrem das mesmas causas.”

⁵³ SPL, substances-powers-and-liabilities. Conferir Swinburne (2013a, p. 7).

com *hipóteses explanatórias*. Nesse sentido, uma hipótese explanatória pode ser entendida como a proposta de fornecer uma explicação da causa e das razões da ocorrência de determinados fenômenos que requerem uma explicação para sua ocorrência⁵⁴. Segundo Neiva (2016, p. 63), uma hipótese explanatória pode abranger explicações das causas e razões da ocorrência de fenômenos que ocorreram no passado, que ocorrem no momento presente e que, presumivelmente, poderão ocorrer também no futuro.

A história da ciência é repleta de postulados de hipóteses explanatórias para diversos fenômenos. Ainda assim, para se analisar explicações causais, ou seja, para buscar as causas e as razões para a ocorrência de determinados eventos do mundo físico é preciso, em primeiro lugar, levar em consideração a natureza de tais explicações causais, saber o que é uma explicação.

Historicamente, uma explicação era entendida puramente como uma causa. No entanto, filósofos da ciência como Swinburne (2004, p. 24) identificaram ao menos dois componentes distintos presentes nas explicações causais: a causa *C* e a razão *R* da ocorrência de um determinado fenômeno *e*. Em outras palavras, a causa, o que acarretou a ocorrência de *e*; e a razão, o porquê que *C* em certas condições fez com que *e* ocorresse. Assim, dizer que o fenômeno *z* veio à existência pela causa *C* e a razão *R*, significa dizer que *R* é a razão pela qual *C* em certas condições trouxe *e* à existência, tal que a conjunção de *C* e *R* constitui a explicação causal para *e*. Nesse caso, explicação pode ser definida como a conjunção da causa e da razão pela qual certo fenômeno veio à existência.

⁵⁴ Fenômeno é outro termo utilizado livremente (sem definições) por Swinburne e que pode provocar certas confusões. Como Samuel Guttenplan (1994, p. 471) explica, em um sentido estrito, um fenômeno é “o que está presente na mente durante o exercício dos nossos sentidos”. De forma mais simples, um fenômeno é o que é visto, tocado e escutado. Pode ser dito que a partir do momento que o termo fenômeno é empregado fora dessa forma, tal como é dito que cientistas fazem ao dizer que coisas como *foi observado um fenômeno como a passagem de um cometa*, está havendo um desvio do sentido estrito do termo fenômeno como é empregado pela filosofia da mente. O último é apresentado como um sentido lato. Nesse sentido mais geral, fenômeno pode ser entendido como um acontecimento que pode ser visto, verificado ou experimentado. Swinburne parece, então, usar o termo fenômeno nesse sentido mais geral da palavra.

3. 2. Explicação científica e explicação pessoal

Diferentes tipos de explicação podem ser subscritos para diferentes fenômenos. É por isso que Swinburne (Idem, 2001, p. 75) diferencia dois tipos básicos de padrões explanatórios: a *explicação científica* e a *explicação pessoal*. A primeira é entendida como um tipo de explicação inanimada, característica das ciências naturais, enquanto a segunda é entendida como um tipo de explicação animada⁵⁵, mais característica da história e da psicologia. Ambos padrões explanatórios podem ser encontrados nas experiências ordinárias do cotidiano humano.

No tocante à explicação científica, James Woodward (2017, p. 1) observa que embora os assuntos relacionados à explicação científica tenham recebido grande atenção desde o período socrático até a era moderna, discussões recentes tiveram início com os chamados modelos dedutivos de explicação científica. Esses modelos foram extensivamente trabalhados por filósofos como Karl Popper, (2002), Richard Braithwaite (1953), Patrick Gardiner (1959) e Ernest Nagel (1961), além de, especialmente, Carl Hempel (1965) e junto com Paul Oppenheim (1948).

Nesse caso, Swinburne faz uso do modelo de explicação científica como é apresentado por Carl Hempel e Paul Oppenheim (1948, p. 135-140). Esse modelo de explicação científica é normalmente chamado de *modelo de explicação dedutivo-nomológico*⁵⁶, *modelo hempeliano* ou simplesmente de modelo D–N.

Para Hempel (1965, p. 336), a explicação científica é “um argumento em favor do efeito que o fenômeno a ser explicado [...] foi esperado em virtude de certos fatos explanatórios”. A estrutura desse modelo é constituída por dois componentes: Explanans e Explanandum. O primeiro é um conjunto estruturado de sentenças que descreve o fenômeno a ser explicado enquanto o segundo é uma sentença dada a fim de fornecer uma explicação. Essa estrutura pode ser melhor visualizada na figura a baixo, como é apresentada por Hempel (Ibidem, p. 298-299).

⁵⁵ Aqui, por animação, Swinburne parece estar se referindo ao aspecto intencional e consciente de explicação. Se ela se tratar de um ser que possui uma mente, se tratará de um ser animado, do contrário se tratará de um ser inanimado. Quando cientistas buscam explicações para a história da geologia da terra, como a formação de montanhas ou vales, eles buscam por forças naturais, o que para Swinburne seria uma explicação inanimada. Mas quando um arqueólogo encontra uma inscrição hieroglífica dificilmente ele pensaria em forças naturais, mas sim em um trabalho intencional de uma mente, o que Swinburne chamaría de explicação animada.

⁵⁶ Dedutivo porque é deduzido de C e R e nomológico porque vem do grego *nomos* que significa “lei”.

$$\begin{array}{c}
 \text{Dedução lógica} \\
 \hline
 \left. \begin{array}{c} \{l_1, l_2, l_3 \dots l_n\} \\ \{c_1, c_2, c_3 \dots c_n\} \end{array} \right\} \text{Explanans} \\
 \hline
 \{e\} \text{Explanandum}
 \end{array}$$

Aqui, $L_1, L_2 \dots L_n$ correspondem ao que Hempel chama de leis gerais (o que ele provavelmente tem em mente por *leis da natureza*); $C_1, C_2 \dots C_n$ correspondem a sentenças expressando fatos particulares; e e representa a conclusão, separada pela linha horizontal que indica que tudo que está a baixo dela, a conclusão, é logicamente deduzido a partir do que está acima dela, as premissas⁵⁷.

Swinburne emprega o modelo de Hempel explicando que o conjunto das causas seriam as condições iniciais $W = \{C_1, C_2 \dots C_n\}$ e as leis $\{L_1, L_2 \dots L_n\}$, a razão R ⁵⁸. Para Swinburne (2004, p. 27), esse modelo descreve como a explicação científica pode ser descrita a partir da conjunção de uma causa C , tal que C corresponde a um conjunto de condições iniciais W , com a razão R , de forma que R corresponde a um conjunto de leis naturais l . Da mesma maneira, uma explicação será plena, sse, C e R explicarem a ocorrência de determinado fenômeno e . Como Swinburne (*Ibidem*, p. 26) coloca,

explicações científicas sofisticadas podem invocar leis e generalizações e uma complexa descrição dos eventos predecessores, dos quais eles são de alguma forma uma remota consequência dedutiva do evento ou da ocorrência do estado a ser explicado. É uma consequência das leis de Newton e dos arranjos do sol e dos planetas há milhares de anos que eles estão na posição que se encontram hoje e que a última é que explica suas posições em que eles se encontram.

Para Swinburne, a probabilidade de e dado C e R será 1⁵⁹. Isso ocorre porque leis naturais são entendidas como universais (ou generalizações, como Swinburne prefere). Isso é o mesmo que dizer que *todos x são y* ou que *100% de x são y*.

⁵⁷ É justamente por isso que esse modelo é chamado de *dedutivo*. Aqui, essa estrutura se assimila a um argumento dedutivo, em que as premissas deduzem logicamente a conclusão. Esse é o aspecto dedutivo desse modelo de explicação.

⁵⁸ Conferir Neiva (2016, p. 68).

⁵⁹ Essa aplicação que Swinburne faz do modelo de Hempel é, entretanto, incomum, pois, como visto, o modelo apresentado por Hempel é dedutivo e não indutivo. Ainda assim, o que Swinburne parece estar querendo dizer é que uma inferência probabilística com valor de 1 será equivalente a uma inferência dedutiva sse a conjunção de C e R assegurarem a ocorrência de e .

Swinburne exemplifica isso com a dissolução do cobre. Dado que todo e qualquer cobre em ácido nítrico dissolve sob certas condições de temperatura e pressão, se x é cobre em ácido nítrico, então é 100% certo que x irá dissolver sob certas condições de temperatura e pressão.

Mas quando C e R explicam *parcialmente* e , significa dizer que a conjunção de C e R não garante a ocorrência de e . Logo, e é apenas *provável* dado C e R . Nesse caso, a probabilidade de e dado C e R será < 1 já que C e R não garantem e . Da mesma forma, tendo em vista que leis da natureza são universais, nesse caso será dito que *alguns x são y* ou que *n% de x são y*. Consequentemente, não é verdade que todos x são y . Ainda assim, a ciência não está para explicar simplesmente fenômenos, mas também as próprias leis⁶⁰. Leis menos fundamentais são para serem explicadas em termos de leis mais fundamentais.

Swinburne lembra que esse modelo de explicação científica não é exclusivo das ciências sofisticadas, mas está também presente no dia a dia. Isso pode ser exemplificado quando um queijo entra em estado de decomposição ao ficar mofado por ter sido deixado em um lugar quente por duas semanas sem ter sido consumido antes. Isso acontece porque existe uma generalização (*generalization*) que sempre quando um queijo é deixado em um lugar quente dentro de duas semanas ele entra em estado de decomposição, tornando-se mofado.

Assim, a estrutura da explicação científica como é apresentada por Swinburne, parte de certas condições iniciais capazes de operar sob a ação de determinadas leis naturais, das quais estas são entendidas pelo modelo SPT, tal que em virtude de seus poderes e tendências, substâncias causam determinados efeitos, sob certas condições. No entanto, para Swinburne a explicação causal não pode ser reduzida puramente às explicações de caráter científico. Para ele, muitas ocorrências da experiência humana de mundo são explicadas pela ação intencional de um agente (pessoa). E é neste momento que entra em ação o segundo padrão explanatório apresentado por Swinburne (2004, p. 35), a explicação pessoal. Como ele diz,

o outro padrão de explicação que nós usamos todo o tempo como explicação de fenômeno mundano é o que eu chamo de explicação pessoal. Na explicação pessoal, a ocorrência de um fenômeno é explicado como tendo sido produzido por um agente P realizando uma

⁶⁰ Por isso, esse modelo também é chamado de *nomológico*, do grego *vόμος* (nomos), que significa “lei”. Esse se refere ao aspecto nomológico desse modelo de explicação.

ação intencional. O caso central disso [...] é que P produz e intencionalmente.

A ocorrência de e é um resultado *intencional* de certa ação P de um agente S , tal que S teve o propósito P de causar e . O que S teve em mente que causou e é o que Swinburne chama de *intenção* ou *propósito*. Um exemplo bastante pessoal que ele faz uso para exemplificar isso é a ação realizada por um sujeito ao movimentar o braço. Assim, e pode ser entendido aqui como a *movimentação* do braço; S como sendo o *agente* que movimenta o braço; P como sendo a *intenção* ou o *propósito* de S em movimentar o braço; de forma que a explicação para a ocorrência de e corresponde a P por meio de S .

No que diz respeito a natureza da explicação, não é verdade que toda e qualquer explicação pessoal é necessariamente uma explicação completa em termos de sua hipótese explicativa ter sido postulada por um agente intencional. É seguramente plausível que S seja impossibilitado de realizar e mesmo sendo dotado de P , sendo, por exemplo, impossibilitado de movimentar seu braço porque o mesmo foi retido por outro objeto. Essa possibilidade de ineficiência de S sobre seu efeito esperado e traz à tona a distinção revelada por Swinburne acerca do que filósofos da ação chamam de *ações básicas* e *ações mediadas*. Swinburne lembra que essa distinção foi primeiramente proposta por Arthur C. Danto (1965, p. 141).

Nessa distinção, ações básicas são atividades realizadas pela ação de um agente que as realiza sem o auxílio de outra ação, enquanto que as ações mediadas são atividades realizadas pela ação de um agente que as realiza através de alguma outra ação. Sinalizar algo ao acenar a mão pode ser, assim, considerado como uma *ação básica*, enquanto que quebrar uma porta com um chute nela pode ser uma *ação mediada*. A primeira ação atingiu um objetivo através simplesmente dela própria, enquanto a segunda foi realizada através de uma terceira ação, a saber, *um chute*. Nesse caso, Swinburne (2004, p. 36) procura demonstrar que e é completamente explicado quando um agente S tem o propósito (ou intenção) P de e ocorrer, no qual inclui o poder básico X que S tem de trazer e à existência. Assim, pode ser dito que P , X e S constituem a explicação completa para a ocorrência de e .

No entanto, o próprio Swinburne atenta que é perfeitamente possível haver algum estado de coisas cuja explicação pode ser muito mais complexa. Por exemplo, a explicação de como a intenção de alguém pôde ter sido eficiente envolve um agente

S que tem a intenção P e os poderes básicos X para trazer e à existência de tal modo que a ocorrência de e também pode ser explicada por leis naturais / em um conjunto de circunstâncias D . Logo, P , X , S , L , e D constituem a explicação completa para a ocorrência de e .

e é trazido à existência por meio das intenções P do agente S que detinha os poderes básicos X para o sucesso de tal ação, de forma que as leis da natureza / em determinadas circunstâncias asseguraram que e viria à existência. A título de exemplo, a explicação completa para que a porta esteja amassada no chão é que uma pessoa, exercendo seus poderes básicos, moveu seu pé rapidamente em contato com a porta tendo a intenção de amassá-la, de forma que, dada a velocidade do movimento, as massas da porta e do pé do agente que realiza a ação em concordância com as leis da mecânica clássica, há uma consequência que o impacto do pé do agente sobre a porta acarreta o amasso dela.

Para Swinburne, há algumas ações, como claramente a supracitada, que não podem ser reduzidas a puramente explicações de padrões científicos, que envolvem apenas a ocorrência de leis da natureza. Essas ações são entendidas fundamentalmente pela intenção de um agente que tem o propósito e o poder básico de ocasioná-las. Negar a existência da última, para ele, seguramente acarretaria uma descrição incompleta de mundo, já que a realidade é constituída não apenas por ações ocasionadas por leis em suas circunstâncias, mas também pelas intenções de agentes reais.

Mas então, como saber quando postular uma explicação do tipo pessoal ou científico para determinado fenômeno que requer uma explicação? Quando seria incorreto dizer que a explicação científica é a melhor explicação para certos fenômenos? Para Swinburne, quando um fenômeno não pode ser explicado através de uma explicação científica, ele o chama de *cientificamente inexplicável*. De fato, para ele, existem dois tipos de fenômenos que podem ser considerados cientificamente inexplicáveis: fenômenos *estranhos demais* e fenômenos *grandes demais* para se adequarem a qualquer padrão de explicação científica.

Dizer que um fenômeno é estranho demais (too odd) para ser adequado a qualquer padrão de explicação científica significa dizer que dado um sistema científico⁶¹ h que explica um conjunto Z_x de fenômenos, tal que Z_x é esperável de

⁶¹ Swinburne não define exatamente o que ele quer dizer por *sistema científico*. No entanto, dado o contexto de seu emprego, ele parece estar se referindo a uma dada explicação científica.

acontecer dado h , existe um outro conjunto Z_y , de forma que qualquer tentativa de h explicar Z_y tornaria h tão complexo que seria melhor descartar h como melhor explicação para Z_y , tornando h improvável, dado Z_y .

Quanto ao tipo de fenômeno que é grande demais para ser explicado pela ciência, este se refere ao tipo de fenômeno que foge do alcance do escopo da ciência, não somente fora do escopo de uma teoria científica bem estabelecida em particular, mas de qualquer sistema científico. Para Swinburne, é a partir da inexplicabilidade da ciência que os argumentos teístas propõem ser a melhor explicação, de forma que, dada a incapacidade da ciência de explicar certos fenômenos, segue-se que a melhor explicação é a explicação que se enquadra como explicação pessoal. Swinburne (*Ibidem*, p. 75) explica que

devemos ver que o cientificamente inexplicável, o estranho e o grande, formam os pontos de partida normais para argumentar a existência de Deus. Os argumentos cosmológicos e a maioria dos argumentos teleológicos argumentam a partir de fenômenos supostamente muito grandes para a ciência explicar; enquanto que a maioria dos outros argumentos argumentam a partir de fenômenos supostamente muito estranhos para a ciência explicar. Os argumentos precisam mostrar também que não há explicação pessoal em termos da ação de um agente corpóreo. Feito isto, o que tem sido demonstrado é que uma explicação em termos de um agente poderoso não corpóreo é a única explicação possível para os fenômenos. Em seguida, segue-se que o teísmo ou algo parecido é verdadeiro, ou que os fenômenos são apenas fatos brutos e inexplicáveis, o ponto de parada da explicação.

3. 3. O critério da probabilidade lógica

Segundo Swinburne (*Idem*, 2001, p. 69), “a probabilidade indutiva de uma proposição sobre outra pode ser avaliada pelo critério correto de probabilidade lógica” tal que o sujeito que realiza as inferências “com certa competência lógica limitada” pode verificar “teorias alternativas e suas consequências”. No entanto, nesse ponto Swinburne reconhece, que surge uma outra questão mais complexa: a identificação

de tais critérios indutivos⁶² de probabilidade lógica. Como Swinburne (*ibidem*, p. 70, grifo nosso) observa,

agora nós temos o problema, não meramente a avaliação de um dado assunto, quais são suas capacidades lógicas, mas da avaliação de *qual* o seu critério. Se ele fizer o que nós consideramos errado na inferência (dedutiva ou indutiva), nós precisamos ser capazes de distinguir entre sua má aplicação de seu próprio critério, que é o mesmo do nosso, e sua correta aplicação do seu próprio critério, que é diferente do nosso [...] mas traçar essa linha pode não ser tão fácil.

Swinburne então sugere algumas pistas que podem servir de auxílio para essa questão. Por exemplo, segundo ele, o que normalmente as pessoas fazem para formular crenças acerca de eventos de ocorrência no passado, no presente e no futuro é postulando hipóteses explicativas, que, como visto, se refere à proposta de fornecer uma explicação das causas e das razões da ocorrência de certo fenômeno. Para Swinburne, a hipótese que melhor explica o fenômeno pode ser selecionada com base no que se está sendo observado ou mesmo já foi observado, permitindo realizar inferências de suas consequências num futuro distante.

Foi dessa mesma maneira que os ancestrais observaram o sol nascer (do ponto de vista do observador na terra) a aproximadamente intervalos de 24 horas por dia por muitos anos sem qualquer exceção. Esse tipo de observação fez com que eles fossem capazes de inferir que o sol sempre nasceria em intervalos regulares de aproximadamente 24 horas, sempre permitindo a *predição* deste evento na manhã seguinte.

Essa é a forma sugerida por Swinburne para se buscar pelo critério correto de probabilidade lógica tendo em vista o *suporte evidencial*. Segundo ele, esse tipo de abordagem faz parte do procedimento padrão de cientistas, historiadores, detetives e profissionais de qualquer outra área que investiga ocorrência de fenômenos.

Há dois tipos de critérios propostos por Swinburne (*Ibidem*, p. 80) para a avaliação de uma determinada hipótese. Como visto no segundo capítulo, tendo em vista que Swinburne constrói seu projeto teísta fazendo uso do teorema bayesiano, ele analisa a probabilidade de uma hipótese, em função da multiplicação de sua

⁶² Esse termo, *critério indutivo*, pode ser confuso no sentido de dar a impressão de que são critérios obtidos indutivamente. No entanto, o que Swinburne quer dizer é que esses critérios são aplicados ao raciocínio indutivo.

probabilidade *a priori* $P(h/k)$ (sem considerar as evidências) com seu poder explanatório $\left(\frac{P(e/h \& k)}{P(e/k)}\right)$ (considerando as evidências).

O primeiro tipo de critério diz respeito à probabilidade *a priori* da hipótese enquanto o segundo tipo diz respeito ao poder explanatório da hipótese. O primeiro fornece valor à probabilidade da hipótese, sem levar em conta as evidências específicas (considerando apenas a evidência de *background*), ao passo que o segundo faz uso das evidências para avaliar seu *poder explanatório* em relação a elas.

O primeiro critério *a posteriori* é o conhecimento de *background*. Como já visto, evidência de *background* (fundo) ou conhecimento de *background* significa puramente todo e qualquer conhecimento de mundo (ou conhecimento de como o mundo funciona), à parte de qualquer evidência específica em questão. Essa classificação é relevante porque, normalmente, quando as pessoas se referem às *evidências*, num sentido lato, elas têm comumente em mente *dados* recolhidos em *observações particulares* que possuem relevância direta para a avaliação da hipótese investigada.

No entanto, quando filósofos se referência especificamente à evidência, no sentido estrito, de *conhecimento de background*, eles têm em mente uma forma de evidência que é extraída de todo o conhecimento disponível de mundo, tal que esse conhecimento pode contribuir para verificar determinada hipótese. Dessa forma, uma hipótese será *provavelmente verdadeira desde que ela esteja em conformidade com a evidência de background disponível*. Ou seja, quanto melhor ela se encaixar no conhecimento de *background*, mais provável é que a hipótese seja verdadeira.

Segundo Swinburne (Idem, 2004, p. 53), uma hipótese melhor se encaixa no conhecimento de *background* à medida que suas entidades postuladas sejam similares àquelas que provavelmente, baseado na evidência disponível de como o mundo funciona, existem e operam em outras áreas. Isto é, uma hipótese provável não poderia postular evidências e informações que contradissem outras evidências e informações estabelecidas como verdadeiras.

Aqui, Swinburne (Idem, 2001, p. 81) apresenta dois exemplos que servem muito bem de ilustração para esse critério, além de servir como um bom exercício para pôr em prática os dois tipos de explicação apresentados. Um que trata de uma explicação científica e outro que trata de uma explicação pessoal. Uma teoria astronômica acerca do comportamento de algum planeta recentemente descoberto no Sistema Solar que postula um planeta que faz um movimento de translação ao

redor de um ponto 10 milhões de km de distância do sol se encaixaria inadequadamente com a evidência atualmente disponível de que os demais planetas do sistema solar realizam um movimento de translação ao redor do Sol em forma de elipse.

Uma outra teoria, dessa vez criminal, postula que Jones desejou roubar o cofre, sua crença de que havia dinheiro dentro do cofre, sua capacidade e as condições necessárias para arrombar o cofre, o que lhe possibilitou praticar o crime. A hipótese postulada pela teoria é mais provável na medida em que ela está de acordo com a evidência adicional disponível, por exemplo, seus antecedentes criminais. Nesse caso, se Jones tiver antecedentes criminais, a teoria supracitada se adequará bem com a evidência adicional disponível, do contrário, a teoria não se adequará bem com a evidência adicional disponível.

Nesse sentido, em ambas as teorias postuladas, a probabilidade delas dependerá, *a priori*, de sua adequação com as evidências adicionais disponíveis, que é o que Swinburne tem em mente por conhecimento de *background*. Isto é, se uma teoria postula evidência que vai de encontro com as evidências disponíveis, ou seja, que vai de encontro com o que se sabe normalmente acerca do mundo ou de como ele opera, independente das evidências encontradas posteriormente, a probabilidade da hipótese será, já de antemão, baixa.

Como segundo critério *a posteriori* para avaliação da probabilidade da hipótese, ele cita o critério que aumenta a probabilidade das evidências. Esse critério é chamado de *poder explanatório* ($\frac{P(e/h \& k)}{P(e/k)}$). Também pode ser dito que esse critério diz respeito à predição de certas condições iniciais com base na alta probabilidade das evidências.

É nesse aspecto que se encontra o *poder predutivo* de determinada hipótese. Mas o que é exatamente a noção de *predição*? Quando uma hipótese realiza uma afirmação e essa afirmação é observada (seja no passado ou no futuro), significa dizer que a hipótese realizou uma predição (quando no futuro) ou uma retrodição (quando no passado)⁶³.

Segundo Hempel (1965, p. 25), a noção de predição diz respeito à capacidade que uma hipótese tem, tanto na ciência quanto no cotidiano, de antecipar eventos futuros. Para Hempel, parece razoável pensar que qualquer predição que é

⁶³ A noção de predições acerca de eventos no passado será apresentada em mais detalhes no próximo capítulo.

confirmada pela observação subsequente, confirma as evidências em favor da hipótese que elas estão baseadas, enquanto que qualquer predição que falha é desconfirmada pelas evidências. Por exemplo, sendo H_1 a hipótese que ‘*todos os metais quando aquecidos expandem*’ e a observação O_1 de que certo objeto ‘*a é metálico*’ e ‘*a está aquecido*’, então, de acordo com Hempel, pode-se derivar uma predição de que ‘*a expande*’. Nesse caso, O_1 confirma H_1 porque a sentença ‘*a expande*’ é derivada da conjunção das sentenças ‘*a é metálico*’ e ‘*a está aquecido*’. Entretanto, ao supor a hipótese H_2 de que ‘*todos os cisnes são brancos*’, e a observação O_2 de que ‘*foi visto um cisne que não é branco*’, pode ser concluído que O_2 desconfirma H_2 . Nesse caso, O_2 desconfirma H_2 porque a observação contradiz a predição realizada por H_2 .

Segundo Swinburne (2001, p. 104), quanto maior for a probabilidade de a hipótese predizer as evidências e quanto mais evidências ela predizer com alta probabilidade, mais provável é que a hipótese seja verdadeira. No entanto, uma hipótese que é incompatível com as evidências observadas é provavelmente falsa, como demonstrado por Hempel. Assim, pode ser dito, de forma mais simples, que uma hipótese tem alto poder explanatório quando a negação da hipótese diminui a probabilidade das evidências.

Isso quer dizer que o poder explanatório de uma hipótese é dependente de sua evidência, tal que, se a evidência não for verdadeira, não há *expectativas* de que a hipótese também seja verdadeira. Isto é, a evidência não deve ser mais provável dada outra hipótese competidora.

Uma outra forma de colocar essa ideia seria pensar que uma hipótese tem alto poder preditivo, sse a ausência da hipótese, ou da mesma forma a negação da hipótese, diminuir a probabilidade da ocorrência da evidência. Isso acontecerá à medida que nenhuma outra hipótese com probabilidade *a priori* significante não tenha condições de predizer tão bem quanto a hipótese em questão, tendo, assim, evidências com probabilidade baixa.

A probabilidade *a priori* das evidências é inversamente proporcional ao poder explanatório (e preditivo) da hipótese. Se a hipótese for falsa, as evidências não são esperáveis de ocorrer, mas se a hipótese for verdadeira, as evidências são esperáveis de ocorrer. Por isso que as evidências por si só (sem a hipótese – probabilidade *a priori*) tem a probabilidade baixa.

O terceiro critério indutivo apresentado por Swinburne para avaliar probabilidade lógica de uma hipótese é o escopo. Para Swinburne (*Ibidem*, p. 82), “quanto maior o escopo, menos provável é que a teoria seja verdadeira”. Ele explica que o escopo de uma hipótese diz respeito à quantidade de informações e dados que ela postula sobre o mundo. Swinburne continua: “quanto mais você afirmar e mais detalhadas forem as suas afirmações, maior é a probabilidade de que suas afirmações conterão algo falso e, então, a conjunção dessas afirmações será falsa”. Entretanto, como ele próprio reconhece, ainda que não haja uma maneira precisa para medir o escopo de uma hipótese, é possível comparar o escopo entre diferentes hipóteses, o que é extremamente relevante para avaliação da probabilidade de hipóteses competidoras.

Uma hipótese que prediz todas as posições do planeta Marte para o próximo século com uma certa precisão deve ter o mesmo escopo de uma hipótese que postula todas as posições do planeta Vênus com a mesma precisão da teoria anterior. Da mesma forma, uma hipótese que postula todas as posições de Marte para o próximo ano naturalmente teria um escopo menor que uma teoria que postula todas as posições de Vênus para o próximo século, logo, levando em consideração o critério do escopo em conjunção com os outros critérios de probabilidade lógica, mais provável é a primeira teoria de ser verdadeira.

Assim, de acordo com esse critério, quanto mais uma hipótese adicionar conteúdo (no sentido de postular informações adicionais para explicar fenômenos) menor é a probabilidade de ela ser verdadeira comparando com outra hipótese competidora que adicione menos dados. Dessa forma, a probabilidade *a priori* é inversamente proporcional ao escopo. Isto é, que a probabilidade de uma hipótese que antecede às evidências posteriores é diminuída à medida que seu escopo cresce, ou inversamente, a probabilidade antecedente de uma hipótese é incrementada à medida que seu escopo diminui. Swinburne (*Idem*, 2004 p. 55, grifo nosso) explica mais claramente ao dizer que

à medida que ela (a teoria) se propõe aplicar mais e mais objetos e afirmar mais e mais sobre eles, menos provável ela é. Claramente, quanto mais você afirma, mais provável é que você cometa um erro. A força desse critério é tornar as teorias mais prováveis à medida que elas são sobre todos os objetos materiais ao invés de (por exemplo) que todos os corpos materiais próximos a terra ou todos os metais ao invés apenas do cobre.

Esse critério está, de certa forma, conectado ao critério do escopo, que, como já visto, avalia uma hipótese com base na quantidade de conteúdo adicionado. Quanto menor o escopo, maior a probabilidade de a hipótese ser verdadeira⁶⁴. Neste caso, o escopo é inversamente proporcional à simplicidade da hipótese. Isso porque, naturalmente, quanto maior o escopo (maior a adição de conteúdo a ser explicado), menor a simplicidade.

Mas então, o que é, de fato, uma teoria mais simples do que outra? Durante sua palestra na Marquette University em 1997b, Swinburne explanou como uma teoria pode ser mais simples do que outra. Segundo Swinburne (*Idem*, p. 23),

uma teoria é mais simples do que outra se, e somente se, a formulação da primeira é mais simples do que a última. [...] uma teoria é a mesma no sentido de postular as mesmas entidades, propriedades e relações entre elas, podendo estas serem expressadas em diferentes formulações logicamente equivalentes – a formulação de uma teoria sendo qualquer coleção de sentenças que afirmem que estas são (em sentido contingente) como a teoria afirma.

De acordo com Swinburne, simplicidade é o critério indutivo que avalia uma hipótese explicativa postulada por determinada teoria levando em conta a sua formulação. Uma hipótese que apresenta a notação formal mais simples é provavelmente a hipótese correta.

Swinburne explica ainda que existem várias maneiras de entender o critério da simplicidade. A primeira se refere ao *número de entidades postuladas* e a segunda ao *número de tipos de entidades postuladas*. Certamente, uma teoria que postula apenas uma entidade é mais simples do que uma que postula mais de uma entidade. Analogicamente, é mais simples postular um único planeta inobservável agindo de acordo com as leis de Newton do que dois planetas inobserváveis.

Essa maneira como o princípio da simplicidade é aqui aplicada remonta a chamada *navalha de Ockham*, também conhecida como o princípio da economia. Do latim *Lex Parsimoniae* (Lei da Parcimónia) ela afirma que os entes não devem ser multiplicados além da necessidade⁶⁵

⁶⁴ Lembrando que toda essa comparação entre a probabilidade e improbabilidade de uma hipótese explicativa, não pode levar a penas em conta um critério indutivo, seja ele o critério da simplicidade ou de poder explanatório, mas sim a conjunção de todos os critérios.

⁶⁵ Conferir Anthony Kenny (2008, p. 238).

A segunda maneira de pensar como uma teoria pode ser mais simples do que outra diz respeito ao *número de tipos de entidades postuladas*. Por exemplo, tudo o mais sendo igual, uma teoria que postula três tipos de entidades certamente é mais simples do que uma que postula seis ou mais. Da mesma forma, na física de partículas, uma teoria que postula três tipos de quarks é mais simples do que uma que postula seis ou mais tipos de quarks.

Segundo Swinburne (1997b, p. 24), uma terceira maneira pela qual uma teoria pode ser mais simples do que outra é quando

a formulação de uma teoria que contém um termo se referindo a uma entidade ou a uma propriedade descritiva que só pode ser compreendida por alguém que compreender algum outro termo será menos simples do que outra formulação equivalentemente simples que, ao invés, contém o último termo.

Isto é, uma teoria é mais simples quanto menos entidades ou propriedades conhecidas (ou observáveis) ela postular a fim de explicar os dados propostos.

Nesse caso, uma teoria que, para explicar um dado, postula uma única entidade é mais simples do que uma teoria postula dez entidades para explicar o mesmo dado. Para ele, tudo o mais sendo igual, o critério da simplicidade faz ser preferível escolher hipóteses que postulam predicados que designam propriedades que são melhor conhecidas (ou observáveis).

Uma quarta forma que uma teoria pode ser mais simples do que outra pode ser quando a primeira *postular menos leis* do que uma que a postula mais leis. Por exemplo, as três leis de movimentação planetária de Kepler que deduzem o movimento dos planetas em relação à terra são mais simples do que as quatro, ou mais, leis de Copérnico e Ptolomeu que realizam a mesma dedução.

Quinto, uma hipótese é mais simples quanto menos variáveis ela postular. Ao comparar duas teorias T_1 e T_2 , tal que T_1 postula três leis, de forma que a primeira está relacionada com duas variáveis (x e y); a segunda com duas variáveis (w e z); e a terceira com duas variáveis (r e v), enquanto T_2 postula as mesmas três leis, mas que estão todas relacionadas com todas as seis variáveis mencionadas, pode ser observado que T_1 , nesse sentido, é mais simples do que T_2 .

Sexto, uma hipótese pode ser considerada mais simples do que outra quando a primeira tiver sua *formalização matematicamente mais simples* do que a última. Nesse sentido, a formulação de uma lei pode ser matematicamente mais simples do

que outra à medida que a última usar termos matemáticos definidos pela primeira. As operações matemáticas, por exemplo, são ordenadas dessa forma – adição é mais simples que multiplicação, multiplicação é mais simples que potenciação, escalas são mais simples que vetores e assim por diante. Dessa forma, $y=2x$ é matematicamente mais simples do que $y=2x+x(x-1)(x-2)(x-3)(x-4)(x-5)(x-6)z$.

É interessante, no entanto, notar que, como Swinburne explica, hipóteses que atribuem valores indefinidos às propriedades de objetos são mais simples do que hipóteses que atribuem valores definidos. A história da ciência é repleta de exemplos desse tipo. Antes de ser desenvolvida a Teoria da Relatividade Especial, pensava-se que a velocidade máxima tinha um valor infinito (a velocidade sendo maior do que qualquer número finito de unidades de velocidade). Assim, dado sua simplicidade, era preferível postular que a velocidade tinha um valor infinito do que postular um valor finito específico, como por exemplo 300.000 km/s (a velocidade máxima que a luz é capaz de atingir no vácuo), porque do contrário haveria necessidade de explicar porque os objetos materiais estão limitados a tal velocidade, o que hoje foi descoberto como parte do papel da Teoria da Relatividade Especial. Antes da descoberta, ou seja, antes que novos dados fossem adicionados, a última hipótese era extremamente improvável já que estabelecer um valor específico adicionaria a necessidade de explicação para a subscrição do valor, o que não era possível naquele momento. Para Swinburne, quando uma hipótese, em comparação à outra, apresenta uma ou mais dessas seis características de simplicidade, pode inferido que a primeira é mais simples do que a última.

Dessa forma, ao reunir os critérios indutivos para avaliação de uma hipótese, a hipótese que melhor se encaixar com o conhecimento de mundo (postulando entidades e propriedades conhecidas de forma como o mundo opera), que tiver o maior poder explanatório (de forma que a negação da hipótese explicativa postulada diminuir a probabilidade dos fenômenos a serem explicados), que tiver menor escopo (adicionando cada vez menos conteúdo) e que for mais simples (em números, tipos e formulação), será, provavelmente a teoria verdadeira.

4. Justificação da hipótese teísta

No capítulo anterior foi visto como uma hipótese pode ser melhor justificada que outra, através dos critérios indutivos de probabilidade lógica. No entanto, o padrão de hipótese explicativa proposta pelo projeto teísta de Swinburne é de um gênero bem diferente de hipótese que se enquadra nos padrões de uma explicação científica. Mas então que tipo de explicação a hipótese teísta propõe ser? Como esse tipo de explicação pode ser justificada como base nos critérios indutivos apresentados?

A fim de compreender o que a hipótese teísta pretende ser, esse capítulo tenta traçar uma definição precisa e concreta do que é o teísmo. Assim, uma vez definida, a hipótese teísta poderá ser verificada acerca de qual tipo de explicação essa hipótese postula e como os critérios indutivos podem avaliar a probabilidade dessa hipótese, aplicando, por último, ao teorema bayesiano, que quando comparada a sua negação (hipótese ateísta), por meio do poder explicativo da hipótese teísta $\left(\frac{P(e/h \& k)}{P(e/k)}\right)$ e por meio da probabilidade *a priori* $P(h/k)$, poderá ter sua probabilidade *a posteriori* (final) estabelecida.

4. 1. Hipótese teísta: definição e aplicação

Se por hipótese explanatória, como visto no capítulo anterior, tem-se em mente uma hipótese que postula uma explicação da causa e das razões da ocorrência de determinados fenômenos, a hipótese teísta seria uma teoria que pretende fornecer uma explicação, tal que essa explicação postula um ser divino. Da mesma forma, a hipótese antagônica a ela seria sua negação, isto é, a proposição *Deus não existe*, que é advogada pelos ateus. Ela pode ser chamada de hipótese ateísta ou hipótese não teísta.

No entanto, o problema da definição ainda permanece. Ainda que esteja clara a definição de hipótese explanatória, a hipótese teísta permanece ambígua, uma vez que Deus é definido pelas mais diversas formas, pelas mais inúmeras religiões. Assim, o que é a hipótese teísta? Como será possível estabelecer uma definição precisa do

que é Deus? Seria Deus um objeto abstrato ou concreto⁶⁶? Se abstrato, como poderia ele causar algo? Se concreto, seria uma pessoa?

Historicamente, filósofos e teólogos, além dos seguidores das mais diversas religiões, têm se debruçado nessa tarefa. Por exemplo, ambos cristãos e judeus são monoteístas⁶⁷ e em vários aspectos parecem aceitar o mesmo conceito de Deus⁶⁸, diferindo quanto à forma como Deus se revelaria – Cristãos acreditam que Deus se encarnou e morreu pela salvação dos seres humanos há aproximadamente 2 mil anos, Judeus negam e ainda aguardam pela encarnação divina.

Mesmo assim, Judeus, Cristãos e Muçulmanos são monoteístas, isto é, eles acreditam na existência de apenas uma divindade. Por outro lado, cristãos defendem que Deus existe em forma de uma trindade (um Deus que existe em três pessoas), Judeus e muçumanos negam completamente. Outras religiões acreditam que existem múltiplos deuses, o que é chamado de politeísmo, muito comum na mitologia Grega. No fim das contas, com todos esses conjuntos de crenças, seguramente faz sentido atribuir ambiguidade à noção de Deus.

Como visto no capítulo 1, Swinburne define o teísmo como uma hipótese que postula a existência de uma pessoa imaterial; que existe de forma presente em qualquer lugar; criador e sustentador do universo; possui livre agência; tem a capacidade para realizar o que quiser; detém o conhecimento de todas as proposições verdadeiras; possui todas as qualidades morais; além de ser fonte de todo comando moral; não é passivo de sofrer qualquer mudança interna; não tem início e fim no tempo; e é necessário para a existência de qualquer outro objeto contingente.

Mas primeiro, o que significa dizer que *Deus é uma pessoa*? Na concepção de pessoa de Descartes (2001, p. 38-39), uma pessoa é uma substância “cuja única essência ou natureza é pensar”. Segundo essa definição cartesiana, um ser é uma pessoa, sse, ele tiver atividade consciente. Logo, uma pessoa divina é um ser cuja essência e natureza dessa substância é a atividade consciente. Entretanto, essa definição de Descartes parece ser bastante problemática. Essa definição implicaria

⁶⁶ Por mais trivial que pareça, filósofos apresentam muitas dificuldades para demarcar a diferença entre objetos abstratos e objetos concretos. Talvez a demarcação mais satisfatória seria diferenciando esses tipos de objetos por meio de sua potencialidade causal. Segundo Craig (2016, p. 6), objetos concretos seriam objetos que têm relações de causa e efeito, enquanto objetos abstratos não têm relações de causa e efeito. O número 2, por exemplo, simplesmente não pode ter nenhum efeito causal. Assim, o número 2 pode ser claramente classificado como objeto abstrato.

⁶⁷ Isto é, acreditam na existência de apenas um Deus.

⁶⁸ Exceções seriam apenas para conceitos como a trindade, por exemplo.

que fetos, portadores de certas doenças mentais, ou ainda alguém em coma, não seriam pessoas.

No entanto, a concepção de pessoa de Swinburne é bem mais elaborada. De acordo com Andrew Pinsent (2013, p. 187), a concepção de pessoa apresentada por Swinburne é de um ser que apresenta, ao menos, uma complexidade de sensações, desejos e crenças.

Para Swinburne, como foi visto no capítulo 3, através de sua concepção acerca da explicação pessoal, uma pessoa é um ser que existe em virtude de sua *capacidade* de ter crenças, vontades e realizar ações básicas, racionais e intencionais. Nesse caso, Deus é uma pessoa que tem a capacidade de crenças, vontades e realiza ações básicas, racionais e intencionais. Entretanto, a pessoalidade divina é apenas uma das diversas propriedades divinas apresentadas por Swinburne. Mas então como ele justifica as demais propriedades?

Uma maneira que Swinburne (2004, p. 97) emprega para derivar as demais propriedades divinas é justamente através da *pessoalidade divina*⁶⁹. Um ser é uma pessoa porque ele tem crenças, intenções e a capacidade de fazer certas coisas. Uma pessoa pode levantar o braço com a intenção de atrair atenção e com a crença de que sua ação atrairá atenção. A partir dessas características de pessoalidade é possível justificar as demais propriedades divinas⁷⁰. Para Swinburne, essas propriedades têm uma característica em comum: elas são ilimitadas⁷¹. Seres humanos têm limites físicos, espaciais e temporais, mas Deus não.

⁶⁹ Essa abordagem de Swinburne é interessante à medida que ela parece, de certa forma, contrastar com a abordagem tradicional da chamada *teologia do ser perfeito*. A teologia do ser perfeito foi inaugurada por Santo Anselmo de Cantuária. Para Anselmo (1997, p. 10), Deus é um ser, tal que nada maior do que ele pode ser pensado. Na teologia do ser perfeito, de acordo com Silvestre (2014, p. 41), as propriedades divinas, como onipotência ou onisciência, são derivadas *aprioristicamente* da perfeição máxima de Deus. Se Deus é perfeito, suas propriedades também são perfeitas. Além disso, a teologia do ser perfeito de Anselmo defende existência como característica de perfeição. Assim, o maior ser que pode ser imaginado também tem que ser existente. Esse raciocínio está na raiz do argumento ontológico de Anselmo a favor da existência de Deus. Entretanto, Kant (2001, p. A 597) objetou argumentando que existência não é um predicado de perfeição pois existência não adiciona valor ao objeto. Mesmo assim, Plantinga (1974, p. 214) contra-argumenta dizendo que embora existência não seja, por si mesma, perfeição, segundo ele, *existência necessária* (a propriedade que um objeto tem de existir em todos os mundos possíveis), é sim uma condição necessária para perfeição. No entanto, pelas razões apresentadas no capítulo 2, Swinburne discorda que Deus seja um ser necessário no sentido que é apresentado por Plantinga, isto é, de necessidade metafísica na qual, segundo Swinburne (2013a, p. 15), um ser é metafisicamente necessário se ele existir em todos os mundos possíveis.

⁷⁰ Por propriedades divinas Swinburne tem em mente o que os teólogos chamam de *atributos divinos*. Para Henry Thiessen (1979, p. 79-80), por exemplo, atributos divinos são descrições aproximadas e analíticas ou qualidades que Deus possui e que estão intrinsecamente ligadas a sua natureza.

⁷¹ Exceto pelas leis da lógica.

A forma que Deus pode existir sem ter limitações físicas é existindo sem um corpo físico, isto é, *sendo uma pessoa incorpórea*. Mas se Deus é uma pessoa, então ele não é um objeto abstrato, mas sim um objeto concreto, pois pessoas têm relações de causa e efeito, o que não é o mesmo para números e objetos matemáticos. E como suas ações básicas não têm limites, isso significa que ele é *livre e tem poder para realizar toda e qualquer ação básica* que seja logicamente possível⁷². Mas se ele tem o poder para realizar toda e qualquer ação básica, então não há necessidade de postular mais de uma pessoa com essas propriedades para explicar qualquer fenômeno. Logo, a *unicidade* de Deus deriva de Sua omnipotência. Ele também não tem limites para ter crenças, ele *acredita em todas as proposições verdadeiras*, de forma que não há qualquer proposição verdadeira que Deus não acredite⁷³. Ele não está limitado ao tempo ou ao espaço de forma que ele *existe presente em todo e qualquer tempo e espaço*. Ele é a *causa final* pela qual todas as demais coisas existem à parte si mesmo. Além disso, como ele acredita em todas as proposições

⁷² Nesse sentido, Deus poderia realizar qualquer ação que não acarretasse contradição lógica. Uma conjunção de sentenças como

- (1)
- a. Renan é uma criança
 - &
 - b. Não é verdade que Renan é uma criança

seria logicamente impossível, pois seria um conjunto que acarretaria uma contradição lógica. Assim, o conjunto (1) representa um estado de coisas que não estaria disponível para Deus trazer à existência, pois seria um estado de coisas logicamente impossível. No entanto, nenhuma contradição poderia ser derivada de sentenças como

- (2)
- a. O universo físico existe
 - &
 - b. Seres conscientes existem

Nesse caso, o conjunto (2) representa estados de coisas que não são logicamente impossíveis, e, portanto, estariam disponíveis para Deus trazê-los à existência.

⁷³ Poderia ser argumentado que isso não é verdadeiro. Poderia ser argumentado que se Deus não tem limites para ter crenças então ele poderia acreditar não apenas em proposições verdadeiras, mas também em proposições falsas. Entretanto, isso acarretaria em contradição lógica pois seria o caso que Deus acreditaria em P e $\sim P$. Mas como as propriedades divinas são, como já mencionado, limitadas apenas pelas leis da lógica então não é o caso que Deus poderia acreditar, por exemplo, no conjunto (3) pois o conjunto (3) seria um conjunto logicamente contraditório. Ele poderia acreditar apenas no elemento verdadeiro do conjunto, mas não na sua negação, isto é, no elemento falso.

- (3)
- a. Mayara nasceu em Santo Antônio
 - &
 - b. Não é o caso que Mayara nasceu em Santo Antônio

verdadeiras, ele também acredita em todas as proposições moralmente verdadeiras. Assim, ele somente realiza ações moralmente boas.

Essas propriedades são o que Swinburne chama, respectivamente, de imaterialidade, pessoalidade, liberdade perfeita, omnipotência, unicidade, omnisciência, eternidade, omnipresença, necessidade⁷⁴ e bondade perfeita. Para Swinburne, essas propriedades são propriedades *essenciais* de um ser divino. Mas o que é essência? O que significa dizer que uma substância tem propriedades essenciais? Essa pergunta está relacionada à distinção que foi atribuída pelos filósofos entre *propriedades essenciais* e *propriedades acidentais*. A distinção entre esses dois tipos de propriedades tem sido caracterizada de diferentes maneiras.

Segundo Teresa Robertson e Philip Atkins (2016, p. 1), a maneira mais comum atualmente de realizar essa distinção é através de uma *caracterização modal básica*. Nesse caso, uma propriedade essencial de um objeto é uma propriedade que esse objeto tem que ter, enquanto uma propriedade acidental de um objeto é uma propriedade que esse objeto poderia não ter.

Um exemplo pode ser pensado para clarificar isso. Primeiro, de acordo com Saul A. Kripke (1980, p. 46), *ser humano* é uma propriedade essencial do ex presidente americano Richard Nixon, tal que se Nixon não fosse ser humano ele não poderia existir. Para Kripke, *ser humano* é uma condição necessária para *ser Nixon*. Assim, esse é um fato necessário sobre Nixon que é verdade em todos os mundos possíveis os quais ele existe. Não poderia haver um mundo possível que Nixon existisse sem ser um *ser humano*⁷⁵.

O raciocínio é que esse mesmo conceito de propriedades essenciais deve ser aplicado a Deus. Nesse caso, ter *propriedades divinas* é uma condição necessária

⁷⁴ Diferente de necessidade metafísica, como já explicado, o sentido que Swinburne emprega para necessidade é bem mais modesto. Para Swinburne, Deus é um ser necessário no sentido de ele não depender de nenhum outro ser para existir. Nesse caso, embora a existência de Deus seja necessária, ela não é metafisicamente necessária. Essa, no entanto, não é a perspectiva tradicional do conceito de Deus entre a maioria dos filósofos cristãos como Plantinga (1974, p. 196-221) e outros que defendem que Deus é um ser metafisicamente necessário. Para mais detalhes sobre essa discussão, conferir Swinburne (1993, p. 263-290) e Brian Leftow (2012).

⁷⁵ Outro exemplo que pode ser pensado ao tomar o famoso objeto geométrico de mil lados citado por Descartes (2004, XI, p. 73-74), o quiliágono. Um quiliágono é, por definição, um objeto que possui mil lados. Se um objeto tiver 999 lados, é logicamente impossível ser, por definição, um quiliágono. Ter *mil lados* é uma propriedade essencial de um quiliágono. Segundo Jean-Yves Béziau (2016, p. 71), mesmo que ninguém jamais tenha visto um quiliágono, isso não significa, que ele não possa, ao menos, ser conhecido. De fato, ele pode ser conhecido e até mesmo definido, ainda que não observável, ou até mesmo imaginável.

para ser Deus, de modo que se Deus não tiver essas propriedades, ele deixa de ser Deus. Como Swinburne (2004, p. 95-96) observa,

dizer que algum ser tem essencialmente ou necessariamente certas propriedades é dizer que sem essas propriedades ele deixaria de existir. As razões por que Deus tem necessariamente as propriedades que eu acabei de descrever é que ter essas propriedades é essencial para ser o tipo de ser que Deus é. [...] Deus é um ser que pertence ao tipo essencial de ser divino. Ele não poderia cessar de ser um ser divino sem cessar de ser Deus.

Voltando à pergunta inicial, “*o que exatamente é uma hipótese teísta?*”, dada a definição divina apresentada por Swinburne, uma hipótese teísta é uma teoria que pretende explicar a causa e as razões da ocorrência de determinados fenômenos, tal que essa explicação postula a existência de um ser essencialmente imaterial, único, pessoal, perfeitamente livre, omnipotente, omnisciente, eterno, omnipresente, necessário e perfeitamente bom.

Mas então, que tipo de explicação a hipótese teísta propõe ser? Essa pergunta é extremamente relevante porque há pessoas que usam a hipótese que Deus existe com a finalidade de uma explicação científica. Em particular, como Robin Collins (2016, p. 10) observa, proponentes do chamado movimento do design inteligente (DI), por exemplo, defendem que uma hipótese semelhante a um criador divino seja considerada uma explicação científica.

Entretanto, se por explicação científica, por meio do modelo de explicação científica, tem-se em mente uma teoria que postula uma hipótese que descreve a operação de uma lei natural I (ou um conjunto) junto com certas condições iniciais C tal que, I e C fornecerão a explicação para um fenômeno, então uma hipótese teísta jamais poderia se enquadrar nesse tipo de explicação.

Primeiro, por que Deus é entendido como um agente (consciente) livre, ele é, então, *por definição*, um ser que tem suas operações (ações básicas) não determinadas por leis e certas condições iniciais. O teísmo clássico não defende que a ação divina de criar o universo é determinada por leis da natureza ou condições iniciais, mas que ela é o resultado de uma decisão livre de criar o universo. Para o teísmo clássico, a criação do universo não é um evento fisicamente necessário, mas um evento contingente, isto é, um evento que poderia não ter ocorrido, se assim fosse

a decisão divina. Assim, Deus poderia não ter criado o universo há 13,7 bilhões de anos, por exemplo.

Segundo, a hipótese teísta não envolve leis da natureza e condições iniciais. Se de acordo com a definição de Swinburne, as leis da natureza correspondem ao modelo SPT, tal que SPT descreve as regularidades presentes nos eventos do mundo físico (leis da natureza) por meio do comportamento (regular) de substâncias agindo com certos poderes e tendências, Deus não poderia ser equiparado a regularidades dessa forma, por que Deus é, novamente, por definição, um ser que possui operações não regulares. Se esse não fosse o caso, ele não poderia ser considerado um agente livre.⁷⁶ A hipótese teísta não se enquadra, portanto, nos padrões de uma explicação científica. Mas então que tipo de padrão explanatório a hipótese teísta se enquadra?

Se a hipótese teísta não fornece uma explicação do tipo de explicação científica, então o tipo de explicação fornecido pela hipótese teísta é do tipo de uma explicação pessoal. O Deus descrito pelo teísmo clássico é entendido como um agente que tem intenções e propósitos de realizar ações, como criar o universo ou violar as leis da natureza (realizar milagres), e a explicação pessoal é um modelo de explicação que descreve a ocorrência de certos fenômenos dada a ação intencional de um sujeito. Como Swinburne (*Ibidem*, p. 38, 43, 45) argumenta,

explicação pessoal aparenta ser muito diferente da explicação científica. Na explicação científica, [...] explicamos um evento *E* pelos eventos e estados passados *C* e leis da natureza *L*. Na explicação pessoal [...] nós explicamos *E* como provocado por um agente *P* [...] a fim de realizar intenções no futuro. [...] não há nenhum paralelo no caso científico. [...] então, pareceria que a explicação pessoal é de um tipo distinto da explicação científica.

Seria, portanto, um equívoco tratar uma explicação pessoal como sendo uma explicação científica. Além disso, não seria nenhum pouco negativo⁷⁷ para a hipótese teísta ser tratada como uma explicação não científica. Isso não afetaria de forma alguma sua probabilidade. Essa inferência ficará a cabo dos critérios indutivos de

⁷⁶ Em *The existence of God* (2004, p. 38-45) Swinburne devota uma sessão inteira de um dos capítulos do livro para discutir a impossibilidade da explicação pessoal ser utilizável como explicação científica.

⁷⁷ De certa forma parece estranho tratar a hipótese teísta como uma hipótese que fornece uma explicação não científica pois isso parece como se a hipótese teísta estivesse fornecendo uma explicação pseudocientífica, irracional ou em oposição às ciências. Entretanto, este claramente não é o caso. A explicação científica trata de um modelo que é o mais comum nas ciências, mas isso não implica de forma alguma que explicações não científicas sejam irrationais ou estejam em oposição às ciências. Explicações não científicas simplesmente têm características diferentes.

probabilidade lógica, já apresentados. Essa é apenas uma demarcação metodológica inevitável.

Robin Collins, por exemplo, propõe que a hipótese teísta não seja nem pseudociência, como argumentam acusadores do DI como Keith Parsons (2007, p. 112), nem ciência (propriamente dita) como defendido por defensores do DI, como Faiz M. Khan (2007, p. 153), mas sim *metaciência*. Collins chama isso de *teísmo metodológico*⁷⁸. De acordo com o teísmo metodológico de Collins, se alguém postular uma hipótese que inclua uma causa divina, essa hipótese, embora não seja uma explicação científica, seria uma explicação metafísica.

Essa abordagem é semelhante a que é usada por Swinburne em seu projeto teísta⁷⁹. Ele apresenta duas explicações para as evidências mencionadas no capítulo 1: uma teísta e uma não teísta. Nesse caso, ele assume a hipótese teísta e a põe em teste ao lado da hipótese não teísta. Assim, já que a hipótese teísta postula um ser pessoal que não é parte do mundo físico logo, o tipo de explicação apresentado é de uma *explicação pessoal* e metafísica, já que ela trata da ação intencional de um agente consciente e transcidente, a saber Deus. Por outro lado, se a hipótese teísta postula uma pessoa divina, sua hipótese rival, ou hipótese competidora, será sua negação, tal que o tipo de explicação postulado pela hipótese ateísta será uma *explicação científica ou naturalista*.

4.2. Probabilidade *a priori* do teísmo

Como visto no capítulo 2 e no capítulo 3, a probabilidade *a posteriori*: $P(h/e \& k)$ de uma hipótese também depende da probabilidade *a priori*, que se refere a $P(h/k)$ no teorema de Bayes⁸⁰. Entretanto, como no caso dos argumentos

⁷⁸ Segundo Collins (2016, p. 12,11), trabalhar com o teísmo metodológico significa simplesmente “tratar o mundo como se fosse criado por Deus. Ao invés de tratar o DI como parte da ciência, o que eu proponho é que nós tratemos a hipótese do design como, particularmente projetado por Deus, não como parte da ciência, mas como uma hipótese que pode influenciar a prática da ciência”. Aqui Collins não está dizendo que o cientista deve aplicar a existência de Deus como parte de sua teoria científica, mas sim que a crença teísta pode *colaborar* com a investigação científica. Collins simplesmente argumenta que o cientista deve estar aberto à *possibilidade* de uma causa divina, mesmo que essa não esteja enquadrada nos padrões do naturalismo metodológico, que afirma que apenas causas naturais devem ser postuladas.

⁷⁹ Embora ambos entendam o teísmo como uma hipótese pessoal e metafísica, Collins (2016, p. 14-21) apresenta critérios um pouco diferentes dos de Swinburne para avaliar uma hipótese explicativa.

⁸⁰ O teorema de Bayes será melhor visualizado na próxima seção.

probabilísticos a favor da existência de Deus todo o conhecimento de mundo funciona como evidência específica e (como no caso do argumento cosmológico que toma a existência de todo o universo físico como evidência), a probabilidade *a priori* não será, a rigor, $P(h/k)$, isto é, não será a probabilidade de h condicionada a k , mas será puramente a probabilidade de h , e não h condicionado a k . Nesse caso, Swinburne (2004, p. 53) chama a probabilidade *a priori* do teísmo de “probabilidade intrínseca”⁸¹.

Mas então como poderia ser estabelecida a probabilidade *a priori* do teísmo nesse caso? Para Swinburne (*Ibidem*, p. 93), “a probabilidade intrínseca do teísmo é basicamente uma questão de quanto simples a hipótese é”, isto é, quanto simples é h . Logo, a questão é quanto simples é a hipótese teísta. Segundo Swinburne (*Ibidem*, p. 108),

uma característica final de grande importância sobre a hipótese do teísmo é esta. O que está em jogo nos vários argumentos que devemos considerar é se devemos ir além de vários fenômenos para postular um Deus que os provoca. Isto é, uma questão de saber se a hipótese do teísmo possui probabilidade prévia suficiente.

Para isso, Swinburne apresenta alguns argumentos para demonstrar a simplicidade da hipótese teísta. Ele argumenta que a natureza das propriedades divinas demonstra o quanto simples esse ser divino é. Ele postula algumas premissas principais em seus argumentos. Para ele, a *unicidade*, pessoalidade, não limitação das propriedades, liberdade, necessidade e a eternidade do ser divino tornam o teísmo o tipo de hipótese mais simples que pode ser postulada.

Primeiro, para Swinburne, postular uma única substância, como o teísmo faz ao postular Deus como um ser pessoal, é um postulado muito simples. Para ele, é mais simples postular Deus como uma única substância do que como vários deuses. Além do mais, porque o teísmo postula, como já visto também, que Deus é um ser omnisciente, torna-se desnecessário postular entidades divinas adicionais já que a omnisciência divina seria suficiente, em princípio, para explicar qualquer fenômeno no mundo físico. Do contrário, haveria necessidade de explicações adicionais de por que um número particular de deuses ao invés de um apenas.

⁸¹ Sabendo que para a probabilidade *a priori* do teísmo, Swinburne usa apenas a probabilidade intrínseca da hipótese teísta, não há necessidade de mudar a terminologia aqui. A fim de facilitar a compreensão, o texto continuará a se referir à probabilidade intrínseca de h pela probabilidade *a priori* do teísmo.

Segundo, Swinburne argumenta que não somente a unicidade de Deus torna a hipótese teísta simples, mas também a pessoalidade de Deus. Ele argumenta que Deus é o tipo de pessoa mais simples que pode existir. Segundo ele, diferente dos seres humanos, os poderes de uma pessoa divina não são dependentes de um complicado sistema neurológico com cérebro e nervos, mas são dependentes única e exclusivamente de sua vontade. Por exemplo, se uma substância humana, como uma pessoa humana, realizar uma ação (levantar o braço, por exemplo), essa pessoa causa a ação de levantar o braço em virtude de seus poderes, tal que seus poderes dependem de suas intenções e do funcionamento correto de seu cérebro. No entanto, se uma substância divina realizar uma ação (por exemplo, criar o universo), essa substância divina causa a ação em virtude de seus poderes tal que seus poderes dependem apenas suas intenções.

Terceiro, para Swinburne, uma hipótese que postula um ser com poder ilimitado é mais simples do que uma hipótese que postula um ser com poder limitado – como por exemplo um ser que tenha capacidades de rearranjar matéria, mas não tenha o poder de criá-la. Ele justifica isso argumentando que, como já visto com o critério da simplicidade, postular limitações requerer explicações, o que tornaria a hipótese mais complexa e, em consequência, ocasionaria em perda de simplicidade. Por exemplo, uma hipótese que postula uma partícula de massa 0 e uma velocidade infinita é mais simples do que uma hipótese que postula uma partícula de massa 0.34127 e uma velocidade limitada em 300,000 km/s. Nesse caso, alguma explicação deve ser fornecida para tais limites. Segundo Swinburne (*Ibidem*, p. 97), “a limitação finita exige uma explicação por que existe tal limite, de forma que a ausência de limite não faz”.

No entanto, alguém poderia argumentar que, da mesma forma que uma partícula de massa 0 é mais simples, uma pessoa de poder 0, em contrapartida ao poder ilimitado, é mais simples. Entretanto, Swinburne argumenta que uma pessoa é, por definição e como já visto, um ser que possui poderes básicos, de forma que uma pessoa com poder 0 não seria uma pessoa de forma alguma. Nesse caso, para uma pessoa existir, ela precisa de algum poder básico, sendo que a forma mais simples que uma pessoa poderia ter poder é tendo poder ilimitado. Assim, quando o teísta postula uma pessoa com poderes ilimitados, como Deus, ele está postulando uma pessoa com o tipo de poder mais simples que pode existir.

Por outro lado, alguém poderia argumentar também que, já que, segundo Swinburne, ausência de limite é mais simples do que estabelecer limites, logo, uma

hipótese que postula uma quantidade ilimitada de deuses é mais simples do que uma hipótese que postula uma quantidade limitada de deuses (ou apenas um deus). No entanto, como já visto, o que torna a hipótese teísta limitada em um único ser é a propriedade da onipotência. Uma vez que Deus é onipotente, não há necessidades para postular entidades divinas adicionais.

Quarto, na hipótese teísta como é postulada por Swinburne, não somente os poderes divinos seriam ilimitados, mas também as crenças divinas. Por exemplo, no que diz respeito aos seres humanos, suas crenças são limitadas, sejam algumas delas verdadeiras, outras falsas, outras justificadas, enquanto outras não. Se tratando de crenças verdadeiras e justificadas, elas correspondem a *conhecimento*. Nesse caso um ser divino, teria conhecimento, assim como poder, limitado apenas pela lógica. Ou seja, seria um conhecimento que correspondesse a toda e qualquer coisa que fosse logicamente possível de conhecer.

Ademais, um ser pessoal tem intenções que consequentemente levarão a ações. Suas ações podem ser predeterminadas ou livres. Se elas forem predeterminadas, suas ações serão resultado de fatores que estão além de seu controle. Se elas forem livres, elas serão resultado da sua própria intenção.

Para Swinburne, um ser livre é mais simples que um ser determinado com complexas especificações de como ele *deve agir*. Isso porque, no caso de um ser livre, a causa e a razão de suas ações residem em suas próprias intenções, enquanto em um ser predeterminado, a causa e a razão de suas ações residem em complexos fatores externos a ele, o que requer explicações adicionais. E dado que o teísmo postula que Deus é um ser livre, esse seria mais um quinto motivo porque o teísmo é uma hipótese simples.

Assim, se Deus é um ser onipotente, onisciente e livre, para Swinburne, isso implica que Deus também é uma explicação completa e última. Ele argumenta que se um estado de coisas é explicado por Deus, tal que Deus é um ser pessoal, que em virtude de seus poderes, crenças e intenções trouxe tal estado de coisas à existência, como poderia haver explicações além dessa?

Em realidade, para Swinburne, o fato de Deus ser uma explicação completa e final também constitui um sexto argumento a favor do teísmo ser uma hipótese simples. Swinburne diz que é mais simples argumentar que Deus é a fonte final das coisas, do que postular outras explicações adicionais além de Deus.

Além disso, se Deus é onipotente, onisciente e livre, além da explicação completa e última, ele não pode ser limitado ao um instante particular de tempo. Swinburne argumenta que ele deve ser um ser eterno. E ser eterno é mais simples do que existir em um instante particular de tempo.

Ele argumenta que Deus existir em um instante particular de tempo requer uma explicação para sua existência nesse tempo particular ao invés de outro, o que não ocorre no caso de Deus existir em todos os instantes de tempo. Nesse caso, a eternidade divina é o sexto motivo que Swinburne apresenta para acreditar que a hipótese teísta é simples.

Para Swinburne, todas essas propriedades divinas demonstram que a hipótese teísta é do tipo mais simples que pode existir. Swinburne (*Ibidem*, p. 105-106, 108, grifo nosso) finaliza dizendo que

o teísmo postula uma pessoa de um tipo muito simples – uma pessoa que é essencialmente onipotente, onisciente e perfeitamente livre e eterna. Tal ser será necessariamente um espírito omnipresente, criador de todas as coisas. [...] A hipótese do teísmo postula não apenas o ponto de partida mais simples de uma explicação pessoal que poderia ser (mais simples do que muitos deuses ou deuses fracos), mas o ponto de partida mais simples para a explicação da existência do universo com todas as características que eu vou analisar. **Assim, pois, o teísmo tem uma simplicidade muito considerável.** A simplicidade é o principal determinante da probabilidade intrínseca.

Ainda assim, poderia ser questionado que, embora o teísmo fosse o tipo mais simples de explicação pessoal, seria o teísmo também mais simples do que uma explicação científica? Swinburne argumenta que sim. Ele diz que uma explicação científica teria que postular, como ponto de partida de uma explicação, substâncias que teriam causado (ou ainda estariam causando) o universo e suas características. No entanto, ele argumenta que postular muitas substâncias é postular mais entidades que o teísmo.

Assim, Swinburne (*Ibidem*, p. 108) conclui que dado que a probabilidade *a priori* da hipótese teísta é representada pela formula $P(h/k)$, que no teorema de Bayes se refere a probabilidade *a priori*⁸², mesmo que o valor de $P(h/k)$ seja baixo, segundo Swinburne, não será tão baixo ao comparar com as outras hipóteses competidoras.

⁸² Lembrando que no caso do teísmo, a probabilidade *a priori* se refere à probabilidade intrínseca de h apenas e não de h condicionada a k

Porque, como visto, o teísmo postula uma hipótese do tipo mais simples que poderia existir. Dessa forma, Swinburne acredita que nenhuma outra hipótese competidora poderia ser mais simples, e, portanto, maior a probabilidade *a priori* do teísmo. Swinburne (*Ibidem*, p. 109) diz que “a probabilidade intrínseca do teísmo é [...] muito alta por causa da grande simplicidade”.

4. 3. Poder explanatório do teísmo

O poder explanatório do teísmo é um dos fatores do teorema de Bayes. O outro fator é, como visto, a probabilidade *a priori*. Esses dois fatores podem ser melhor visualizados conforme a figura abaixo:

$$\text{'probabilidade } a \text{ posteriori'} \quad . \quad \text{'poder explanatório'} \quad . \quad \text{'probabilidade } a \text{ priori'} \\ P(h/e \& k) \quad = \quad \frac{P(e/h \& k)}{P(e/k)} \quad \times \quad P(h/k)$$

A probabilidade *a priori* da hipótese teísta diz respeito à probabilidade da hipótese sem levar em consideração as evidências específicas que apoiariam a hipótese teísta (apresentadas no capítulo 1). Já, o poder explanatório diz respeito à probabilidade da ocorrência das evidências específicas e condicionada à hipótese teísta *h*.

No numerador do poder explanatório encontra-se a probabilidade *a posteriori* das evidências $P(e/h \& k)$, enquanto no denominador do poder explanatório encontra-se a probabilidade *a priori* das evidências $P(e/k)$. Nesse caso, o poder explanatório da hipótese teísta será alto, sse a adição de *h* tornar o valor do numerador maior do que o valor do denominador. Ou seja, o poder explanatório da hipótese teísta será alto, sse a adição da hipótese teísta incrementar a probabilidade da ocorrência das evidências apresentadas no capítulo 1.

Assim, a probabilidade *a posteriori* (a probabilidade final) dependerá tanto da probabilidade *a priori* quanto do poder explanatório. Quanto mais simples for a hipótese teísta, em comparação com as hipóteses competidoras, maior será a probabilidade *a priori* e, consequentemente, maior será a probabilidade *a posteriori*.

Mas também, quanto maior for o poder explanatório da hipótese teísta, maior será a probabilidade *a posteriori*.

No entanto, como descobrir qual o poder explanatório da hipótese teísta? Segundo Swinburne, o poder explanatório da hipótese de uma explicação pessoal, como no caso do teísmo pode ser descoberto, primariamente, pela habilidade da explicação *predizer* um dado fenômeno observado.

Mas se, como visto no capítulo 3, a predição diz respeito à capacidade que uma hipótese tem de antecipar eventos futuros, como uma hipótese poderia antecipar a ocorrência de eventos que já ocorreram? Além disso, como seria possível antecipar eventos que são resultados das ações básicas de um agente livre como Deus?

Em relação à primeira pergunta, a predição como a antecipação de eventos futuros não é o único tipo de predição que existe. Para Stephen Toulmin (1961, p. 31), a noção de predição diz respeito não somente à asserção de eventos no futuro, mas também no presente e no passado. O tipo de predição que se refere a eventos no passado é, segundo Amanda Guillán (2017, p. 92), chamado de *retrodição* (*retrodiction*)⁸³. Segundo ela, a retrodição é uma inferência utilizada tanto na arqueologia quanto no estudo da evolução humana.

Como o filósofo britânico William H. Walsh (1958, p. 41, grifo do autor) escreveu em *Philosophy of History*,

historiadores podem não ser profetas, mas eles se encontram frequentemente na posição de profetizar. Há uma questão a mais a ser considerada nessa conexão. Tem sido dito que enquanto não está certamente nas questões de os historiadores predizer o futuro, está bastante em suas questões “retrodizer” o passado para estabelecer, com base na evidência presente, como o passado deve ter sido. E é argumentado que o procedimento do historiador na “retrodição” está exatamente em paralelo com o procedimento do cientista na predição, uma vez que em ambos os casos o argumento procede da conjunção de premissas particulares [...] com verdades gerais, no caso da Ciência as leis da natureza, no caso da Historia as leis que governam o comportamento humano.

Mas então, como exatamente a retrodição funciona? De acordo com Nicholas Rescher (1969, p. 391-392), enquanto a *predição* do suposto fato, onde o sistema *exibirá* as características Q no tempo t, é um argumento que sua conclusão é a

⁸³ Quando Swinburne se refere à noção de predição no contexto de eventos passados, ele não esclarece essa diferença entre predição e retrodição. No entanto, pelo contexto, fica claro que ele está se referindo à retrodição.

declaração de que o sistema exibe Q em t , a *retrodição* do suposto fato, onde o sistema *tem exibido* Q em t , é um argumento que sua conclusão é a declaração de que o sistema exibe Q em t . Em outras palavras, na predição uma hipótese postula a ocorrência de um evento futuro e na retrodição uma hipótese postula a ocorrência de um evento passado.

Já com relação à segunda pergunta, Swinburne (2004, p. 112) diz que isso pode ser feito verificando que tipo de mundo é mais provável Deus criar. Se o tipo de mundo que é provável Deus criar se assemelhar ao mundo existente, então o poder explanatório da hipótese teísta será alto. Mas se o tipo de mundo que é mais provável Deus criar não for semelhante ao mundo existente, então o poder explanatório da hipótese teísta será baixo.

No teorema de Bayes, o termo que representa essa questão é o numerador do poder explanatório $P(e/h \ \& \ k)$. No caso da hipótese teísta, ele diz respeito à probabilidade de que se existir um Deus h , seria esperável (ou não) de encontrar as evidências e que existem. Mas então, que tipo de mundo seria mais provável de Deus criar? Swinburne, apresenta alguns argumentos demonstrando que tipo de mundo é provável de Deus criar.

Primeiramente, Swinburne argumenta que se Deus existe, e Deus é um ser bom, logo é provável que ele criaria coisas boas. Como Swinburne (*Ibidem*, p. 114), diz, “dada alguma ideia de bondade moral, nós podemos ter uma ideia dos tipos de mundo que Deus, se Deus existe, traria à existência”. Para Swinburne, é possível realizar uma inferência indutiva que vai desde a bondade moral divina até a criação⁸⁴.

Nesse caso, é bem provável que ele criaria seres no sentido libertariano do termo⁸⁵. Deus poderia criar ou seres livres (suas ações são dependentes de si mesmos) ou seres determinados (suas ações são determinadas por Deus, ao invés

⁸⁴ Claro que alguns filósofos da religião não concordariam com tal perspectiva. Esses são os filósofos que defendem o chamado *ceticismo teológico*. O ceticismo teológico argumenta que dada a distância entre a natureza divina e a natureza humana, é difícil acreditar em tais julgamentos indutivos do que Deus faria ou não. O ceticismo teológico será endereçado no capítulo 6 como uma das objeções aos argumentos probabilísticos a favor do teísmo.

⁸⁵ Junto com o determinismo, o libertarismo faz parte das duas principais teorias metafísicas acerca da natureza das decisões pessoais. Como Peter Van Inwagen (2009, p. 253-254) explica, segundo o libertarismo as pessoas são dotadas de livre-arbítrio para realizar as suas ações, tal que uma pessoa tem livre-arbítrio *sse*, quando essa pessoa toma uma decisão, ela poderia ter tomado outra decisão diferente. Já segundo o determinismo, a forma como as coisas são determina um futuro único, tal que uma pessoa é determinada *sse*, quando essa pessoa toma uma decisão, ela não poderia ter tomado uma decisão diferente.

de por eles próprios). No entanto, não seria um mundo moralmente significante em que as criaturas não tivessem a liberdade para realizar ações morais.

Ademais, para criar seres capazes de realizar livremente ações morais, como por exemplo: amar seu próprio criador, tais criaturas deveriam ter o que Swinburne (2004, p. 118) chama de “consciência moral”. Isto direcionaria seus comportamentos a fim de realizar escolhas morais.

Deus também criaria seres com conhecimento e poderes limitados. Tais criaturas poderiam ser de quatro tipos: animadas ou inanimadas. Por animação, mais uma vez, Swinburne se refere a seres vivos⁸⁶. Estes poderiam ser seres

- a. Inanimados (não vivos);
- b. Animados sem conhecimento moral ou livre-arbítrio;
- c. Animados com conhecimento moral, livre-arbítrio, poder e conhecimento limitados;
- d. Animados com conhecimento moral e livre-arbítrio, poder e conhecimentos ilimitados.

Os do tipo *a* correspondem a seres não vivos, seres do tipo *b* seriam *animais*, os seres do tipo *c* seriam seres humanamente livres, e os seres do tipo *d* seriam seres divinos. A questão que fica em aberto é, então, *que tipos desses seres Deus provavelmente criaria?*

Mais uma vez, a probabilidade de Deus criar seres desses tipos depende de quanto bom seria criar tais seres e já que se Deus é bom, é provável que ele criasse coisas boas. Para Swinburne, todos esses quatro tipos de seres seriam coisas boas de serem criadas. No entanto ele diferencia esses tipos de seres por níveis de bondade pela seguinte ordem: d. seres divinos; c. seres humanos; b. animais; e a. seres não vivos, sendo que o antecedente é sempre melhor do que o posterior.

⁸⁶ Talvez fosse importante nesse momento tratar de uma definição melhor para o conceito de *vida* e seres vivos, de forma que possa ser dito: é provável que Deus crie *x* definido da forma *y*, tal que *x* é um ser vivo. Swinburne parece fazer isso ao diferenciar seres animados de seres inanimados como seres vivos e seres não vivos. A NASA, a agência espacial americana, na procura por vida em outros planetas, define vida como “um sistema químico autossustentável capaz de evoluir darwinianamente”. Conferir NASA About life detection. <https://astrobiology.nasa.gov/research/life-detection/about/>. Na verdade os livros texto de biologia normalmente definem o conceito de vida por meio da diferença de propriedades entre seres vivos e seres não vivos. Conferir Weber (2015).

Nesse caso, por que Deus então criaria seres divinos? Segundo Swinburne, a existência de um ou mais seres divinos acarretaria uma contradição lógica. Swinburne argumenta que se, além de poder ilimitado, onipotência também se refere a *poder maior do que qualquer outra coisa*, então um ser omnisciente seria mais poderoso do que o outro ser omnisciente, o que é uma contradição. E como foi visto que a onipotência é limitada apenas pelas leis da lógica e a existência de dois ou mais deuses omniscientes acarretaria contradição lógica, Deus não poderia criar outros seres omniscientes. Se um dos deuses é onipotente, logo os demais não seriam. Assim, não poderia haver mais de um ser onipotente. Como Duns Escoto (1987, p. 90) escreveu, “se existem dois seres omniscientes, cada um fará o outro impotente”.

Para Swinburne também seria bom da parte de Deus criar seres humanos. Nesse entendimento, seria bom criar seres humanos com consciência moral e liberdade de agência para realizar escolhas e tomar decisões que tivessem resultados significativos para eles. Eles poderiam escolher amar ou rejeitar Deus⁸⁷.

E é justamente a partir da existência de mal num mundo criado por Deus que filósofos desenvolvem o famoso argumento ateísta do problema do mal mencionado no capítulo 2. Para os defensores do argumento a partir do mal, o que a existência do mal faz é desconfirmar a existência de Deus. Mas para Swinburne, no entanto, dado o teísmo, a existência do mal é no mínimo esperável, já que Deus criaria seres livres e provavelmente alguns desses seres usariam suas liberdades para realizar ações más.

Já no que diz respeito aos animais, Swinburne acredita que Deus criaria sim animais. Segundo ele, seria bom para os seres humanos aprender a ter benefícios dos animais e usar suas habilidades para o seu bem. Entretanto, para Swinburne, Deus não só criaria animais como um belo universo físico com astros (planetas e estrelas) de maneiras regulares (obedecendo as leis da natureza) e com plantas e vegetação crescendo e se reproduzindo com coloridas flores.

Ainda assim, de toda esta criação, seguindo a escala de bondade apresentada por Swinburne, os seres humanos se destacariam. Mesmo assim, fica em aberto a questão de como provavelmente Deus criaria seres humanos. Swinburne (*Ibidem*, p. 123-129) então argumenta que Deus criaria seres humanos corpóreos.

⁸⁷ No entanto, segundo Swinburne (2004, p. 120), um mundo assim também seria repleto de mal, já que a liberdade acarretaria a possibilidade de haver muito mal no mundo.

Swinburne explica que através de um corpo físico sensível, os seres humanos poderiam dispor de uma gama de ações básicas que poderiam lhes oferecer possibilidades de prazer e sensações que seriam resultado de sua percepção do mundo físico, de modo que eles pudessem utilizar seus poderes básicos para influenciar de boa maneira o mundo ao seu redor, causando efeitos positivos⁸⁸.

Entretanto, seres humanos livres com corpos físicos sensíveis ao mundo externo, capazes de realizar ações básicas e mediadas por meio de movimentos controlados, com poder de comunicação e capacidade de aquisição de crenças proposicionais requer, segundo Swinburne (*Ibidem*, p. 130), um universo físico. Um universo físico seria necessário para habitar vida com esse tipo de ser. Logo, um universo habitável deveria ser precisamente ajustado, através de leis da natureza e constantes fundamentais que tornassem o mundo suscetível a seres dessa forma.

Por último, Swinburne argumenta que em um mundo físico como esse (dotado de regularidades como as leis da natureza) Deus provavelmente se revelaria. E há várias maneiras que ele poderia fazer isso. Ele poderia fazer isso por meio de alguma forma de revelação epistêmica específica – por meio de comunicação em uma linguagem, como também através do próprio mundo criado. Ele poderia criar o mundo de tal forma que os seres humanos pudessem realizar inferências acerca de sua existência a fim de manter um relacionamento com eles. Entretanto, Deus poderia ocasionalmente violar as leis da natureza que ele próprio criou, a fim de que algumas das inferências sobre esses eventos pudessem aumentar a probabilidade de crenças proposicionais sobre sua existência.

⁸⁸ Por exemplo, efeitos para além de seus corpos implicariam em movimentos controlados. Tais movimentos lhes possibilitariam uma grande quantidade de ações básicas. Eles poderiam se transportar através de seus corpos para diferentes espaços do mundo criado. Mas tais movimentos controlados não possibilitariam apenas ações básicas, mas também ações mediadas. Seus movimentos controlados os possibilitariam causar efeitos benéficos através de outras substâncias (outros seres animados e inanimados). Os movimentos controlados dos seres conscientes também lhes dariam a possibilidade de comunicação. Essa comunicação não seria apenas possível com o mundo externo e os seres inanimados que os contém, mas também com outros seres conscientes. Através disso, seria possível construir um sistema de linguagem não só para compreender o mundo, mas também para o avanço na comunicação com os demais seres. Tal comunicação seguramente seria benéfica para estabelecer diferentes tipos de relacionamento entre seres conscientes desenvolvendo sua própria civilização com suas próprias criações. No entanto, comunicação envolve a aquisição de crenças e conhecimentos proposicionais. Seres conscientes com um corpo sensível ao mundo poderiam aprender, desenvolver e adquirir um complexo sistema de crenças sobre o mundo físico e compartilhar conhecimento e crenças entre eles mesmos. Tais sistemas de crenças poderiam ser formados por complexos sistemas dedutivos e probabilísticos através de uma linguagem avançada (tanto formal ou informal).

Assim, para Swinburne esse seria um mundo esperável de existir dada a existência de Deus, levando ele a crer que o teísmo tem um poder explicativo muito alto $P(e/h\&k) > P(e/k)$, de forma que a probabilidade *a posteriori* de qualquer evidência do mundo físico excede consideravelmente a probabilidade *a priori* da evidência, porque, como argumentado, é bem provável que se Deus existe ele criaria um mundo físico com tais características. No entanto, o presente capítulo tratou apenas da justificação da hipótese teísta como melhor explicação. Ainda assim, o que Swinburne argumenta é que o que irá incrementar ou não de fato o teísmo são as evidências a favor da hipótese, que são na verdade alguns dos tradicionais argumentos teístas.

5. Evidências a favor da hipótese teísta: argumentos

Swinburne defende que as 5 evidências apresentadas no capítulo 1 incrementam a probabilidade da existência de Deus de tal forma que a hipótese teísta se torna mais provável do que sua negação. Grande parte dessas evidências tem origem nos tradicionais argumentos da teologia natural. Entretanto, Swinburne dá uma ‘nova vida’ a esses argumentos utilizando-os como evidências empíricas como inferência de melhor explicação, fazendo uso ainda das ferramentas da teoria da confirmação bayesiana⁸⁹.

Embora os 5 argumentos façam parte de todo projeto cumulativo de Swinburne, são selecionadas aqui apenas 3 desses argumentos. Esses argumentos tratam de questões mais gerais da teologia natural de Swinburne. O argumento da alma lida com a defesa do dualismo de substâncias, onde ele argumenta que os seres humanos são substâncias mentais puras. O argumento dos milagres discute a possibilidade de violação das leis da natureza e como essa violação poderia incrementar a probabilidade do teísmo.

5. 1. Existência do universo físico: argumento cosmológico

Segundo William L. Craig e James D. Sinclair, (2009 p. 114), argumentos cosmológicos são uma família de argumentos que procuram demonstrar a existência de uma razão suficiente ou de uma causa primeira para existência do cosmos. Esse tipo de argumento tem atraído diversos filósofos durante a história da filosofia. Craig e Sinclair listam uma série de nomes de grandes filósofos que já defenderam versões do argumento, entre eles, Platão, Aristóteles, ibn Sina, al-Ghazali, Maimônides, Anselmo, Aquino, Scotus, Descartes, Spinoza, Leibniz e Locke⁹⁰.

⁸⁹ Embora o discípulo de Thomas Bayes, Richard Price, tenha utilizado técnicas de probabilidade para refutar o argumento de Hume contra milagres, de acordo com Agnaldo Portugal (2002, p. 9), a aplicação de Swinburne do aparato formal da teoria da probabilidade na discussão de assuntos religiosos é, de longe, a mais completa e talentosa até os dias atuais.

⁹⁰ Para mais detalhes sobre a reconstrução histórica do argumento cosmológico, conferir Craig (1980).

Uma maneira de diferenciar versões do argumento cosmológico é dividindo-os em três tipos básicos: o argumento cosmológico *Kalam* a favor da causa primeira para o início do universo, o argumento cosmológico tomista a favor da base sustentadora do ser do mundo e o argumento cosmológico de Leibniz a favor da razão suficiente de porquê algo existe ao invés de nada.

Seguindo esses três tipos básicos de versões do argumento cosmológico, a versão do argumento apresentada por Swinburne (2004, p. 136) remete ao argumento cosmológico de Leibniz. Esse argumento parte da famosa pergunta colocada por Leibniz (1998, p. 262), “por que há alguma coisa ao invés de nada?”.

Para Martin Heidegger (2014, p. 1), essa é a questão fundamental da metafísica. Como Derek Parfit (1998, p. 24) coloca, “nenhuma pergunta é mais sublime do que porque o universo existe: por que existe alguma coisa ao invés de nada?” Leibniz (1998, p. 262, grifo nosso) identificou Deus como a resposta para essa pergunta ao escrever que

o grande princípio [...] que diz que nada se dá sem uma razão suficiente, isto é, que nada acontece sem ser possível [...] uma razão suficiente para determinar por que é assim e não de outra forma. Dado esse princípio, a primeira pergunta que temos o direito de perguntar será por que há algo em vez de nada? Afinal, *nada* é mais simples e fácil do que algo. Agora, a razão suficiente para a existência do universo nunca pode ser encontrada na série de coisas contingentes. [...] uma vez que qualquer moção que está em matéria atualmente vem de uma moção anterior e essa também de uma anterior, não avançaremos se continuarmos adiante o quanto quisermos, a mesma questão ainda permanecerá. Portanto, a razão suficiente, que não precisa de qualquer outra razão, deve estar fora dessa série de coisas contingentes e deve ser encontrada em uma substância que é a causa da série: deve ser um ser necessário, o que traz a razão para sua existência dentro de si mesmo, caso contrário, ainda não teremos um motivo suficiente para que possamos parar. E a razão final para as coisas é o que chamamos de Deus.

Como Rowe (2007, p. 22) explica, Leibniz está fundamentando seu argumento no chamado *princípio da razão suficiente* que afirma que deve haver alguma explicação para a existência de qualquer que seja o ser. E como cada ser contingente (ser que depende de outro para existir), tem sua explicação sempre antecedente a ele, ao voltar infinitamente no tempo, uma explicação sempre precedendo a outra, não encontra-se uma razão suficiente para a existência de toda a coleção dos seres contingentes.

Isso leva Leibniz a concluir que, seguindo o princípio da razão suficiente, deve haver uma explicação para toda a coleção de coisas contingentes, tal que essa explicação reside em um ser não contingente (necessário), de forma que a razão de sua existência se encontra no próprio ser. Para Leibniz, esse ser é Deus.

Mas Swinburne não concorda com essa formulação do argumento. Como já mencionado no capítulo 2, Swinburne faz uma crítica aos argumentos teístas em formulações dedutivas. Para Swinburne (2013b, p. 11) “o empreendimento de produzir argumentos dedutivamente [...] é um empreendimento condenado ao fracasso”.

Uma vez que, como mostra Gensler (2010, p. 3), em argumentos dedutivamente válidos a conjunção da verdade das premissas e a negação da conclusão acarreta contradição lógica, Swinburne argumenta como a conjunção da proposição “existe um universo físico” com a negação da proposição “Deus existe” não acarreta contradição lógica, o argumento cosmológico jamais poderia ser construído como um argumento dedutivamente válido. Para Swinburne nenhum argumento desse tipo poderia ser dedutivamente válido. Swinburne (2004, p. 136-137) escreve:

parece-me igualmente evidente que nenhum argumento a partir de qualquer de tais pontos de partida para a existência de Deus é dedutivamente válido. Pois, se um argumento de, por exemplo, a existência de um universo físico complexo para a existência de Deus fosse dedutivamente válido, seria incoerente afirmar que existe um universo físico complexo e Deus não existe. Haveria escondida uma contradição enterrada em co-affirmações. Agora, a única maneira de provar que uma proposição é incoerente é deduzir dela uma proposição obviamente incoerente (por exemplo, uma proposição auto-contraditória), mas, notoriamente, as tentativas de derivar proposições obviamente incoerentes de tais co-affirmações falharam através da prática de algum erro lógico elementar. [...] Ateísmo parece ser uma suposição consistente com a existência do universo físico, [...] então, o argumento cosmológico não é um bom argumento dedutivo.

No entanto, a crítica de Swinburne não parece poder ser aplicada ao argumento cosmológico de Leibniz. Por exemplo, ao considerar o argumento cosmológico de Leibniz como é sumarizado por Craig (1980, p. 270),

(1)

1. Algo existe
2. Deve haver uma razão suficiente para que algo exista ao invés de nada

3. Essa razão suficiente não pode ser encontrada em qualquer coisa ou em todo agregado das coisas ou na causa eficiente de todas as coisas
4. **Portanto, deve haver fora do mundo uma razão suficiente para que o mundo exista.**
5. Essa razão suficiente será um ser metafisicamente necessário.

pode ser visto que a conjunção da verdade da premissa 1 e a negação da conclusão 4 acarretaria sim, contradição lógica. Do contrário, significaria dizer que '*para algo existir ao invés de nada, deve haver uma razão suficiente*', ao passo que '*o mundo existe sem uma razão suficiente*', o que seria uma inconsistência. E já que 5 conclui que um ser metafisicamente necessário (Deus) é a razão para a existência do mundo, então seria uma contradição afirmar que '*para algo existir ao invés de nada, deve haver uma razão suficiente*' e negar que '*o mundo (universo) existe sem um ter um ser metafisicamente necessário (Deus) como razão suficiente para sua existência*'.

Na verdade, Swinburne está certo ao afirmar que para o argumento ser dedutivamente válido, '*Deus não existe*', deveria ser contraditório com '*o mundo (universo) existe*'. O problema da crítica de Swinburne ao argumento cosmológico de Leibniz é que ele apenas considera 1 como premissa e 5 como conclusão sem levar em consideração as outras premissas. No entanto, o argumento cosmológico de Leibniz, como a versão de Craig do argumento, tem naturalmente outras premissas e é considerando essas outras premissas que o raciocínio de Swinburne não vale, pois elas acarretarão uma contradição entre a verdade das premissas e a negação da conclusão.

Entretanto, a formulação mais importante, nesse contexto, é a própria formulação apresentada por Swinburne como argumento probabilístico. E para ele, o primeiro passo do argumento são as definições. Como seu argumento pretende demonstrar a melhor explicação para a existência do universo, Swinburne (2004, p. 135) define universo como “todos os objetos físicos [...] espacialmente relacionados uns com os outros [...] e governados pelas leis da natureza”.

Diferente de outras versões do argumento, Swinburne afirma que essa demarcação do significado do termo *universo* no argumento, contrapõe às objeções que tentam diferenciar o universo de outros objetos físicos, como o multiverso. Para Swinburne, se existir tal coisa como o multiverso, ele também deverá ser enquadrado no conjunto dos objetos físicos, e portanto, no universo, como definido pelo

argumento. Assim, definida a questão principal que requer uma explicação, a saber o universo, o próximo passo é descobrir se a versão indutiva do argumento cosmológico pode ser construída como um argumento *C*-indutivo ou argumento *P*-indutivo.

Para isso, Swinburne reformula o argumento cosmológico, seguindo a estrutura dos argumentos probabilísticos como inferência da melhor explicação. Seu argumento se baseia na inexplicabilidade científica do universo. Ele argumenta que não há explicação científica satisfatória capaz de explicar a existência da totalidade do universo físico.

Ao mesmo tempo, Swinburne também reconhece a possibilidade de teorias científicas explicarem o universo. Por exemplo, em *A universe from nothing*, o físico ateu Lawrence M. Krauss (2012, p. 183) argumenta que o universo poderia ter surgido do nada sem nenhuma necessidade de apelo a Deus da mesma forma como partículas físicas aparecem e desaparecem do nada – que ele se refere ao vácuo quântico. Segundo Krauss (2012, p. 183), “todos os sinais sugerem um universo que poderia e plausivelmente surgiu de um nada mais profundo – envolvendo a falta de espaço em si”. Para ele, isso mostra que “a crença religiosa neste caso se torna cada vez menos necessária e também cada vez menos relevante”.

Entretanto, Swinburne não está negando que haja teorias científicas que expliquem como o universo surgiu ou de onde ele veio, mas sim que não há teorias científicas capazes de fornecer uma explicação adequada para a existência da *totalidade* do universo. E essa distinção é bastante significativa para ele porque é nesse quesito que ele defende a inexplicabilidade científica do universo.

Ele argumenta que ainda que os estados atuais E_1 do universo sejam completamente explicados pelos estados antecedentes do universo E_{n+1} , ainda permanece sem qualquer explicação para a existência da série de estados do universo⁹¹, pois não haveriam causas de fora da série de estados E .

E exatamente isso que Swinburne tem em mente quando ele diz que o universo como um todo é cientificamente inexplicável. O que ele quer dizer é que não há explicação científica satisfatória para a existência de toda a série de estados do universo E_n . Ele usa a seguinte figura para facilitar a visualização da série de estados do universo que ele menciona:

⁹¹ Mesmo esse processo sendo repetido infinitamente no passado, a questão ainda permaneceria.

$$Z = \left\{ \dots \frac{I}{E_{n+10} \rightarrow E_{10} \rightarrow E_9 \rightarrow E_8 \rightarrow E_7 \rightarrow E_6 \rightarrow E_5 \rightarrow E_4 \rightarrow E_3 \rightarrow E_2 \rightarrow E_1} \right\}$$

No esquema acima, Z representa a série de estados do universo, I as leis da natureza junto com E , que representa os estados do universo, tal que E_{n+1} e I explicam completamente a existência de E_{n-1} . No entanto, o que Swinburne quer argumentar é que não há explicação alguma para a série Z como um todo. Swinburne defende que a totalidade da série de estados do universo é algo grande demais para poder ser explicado por uma explicação científica.

Como já visto, o modelo de explicação científica lida com leis da natureza I e condições iniciais c , que estão justamente em Z . Mas se a explicação para Z não pode estar dentro dele mesmo, então a melhor explicação para Z deve estar fora dele. Assim, descartando o modelo de explicação científica, resta apenas o modelo de explicação pessoal. Para Swinburne (2004, p. 142),

o que será inexplicável é a sua existência em absoluto [...] A existência de um universo físico complexo sobre o tempo finito ou infinito é algo "muito grande" para a ciência explicar [...] isso deixa a possibilidade de que haja uma explicação mais profunda, na qual os próprios fatores explicativos são explicados por uma causa pessoal que atua no momento em eles atuam.

Mas como uma explicação pessoal seria capaz de trazer Z à existência? Como visto no capítulo 3, uma explicação pessoal é descrita pela ocorrência de um evento que é explicado pela ação básica de um agente racional ou de uma pessoa que tem a intenção de realizar essa ação. Seres humanos são pessoas com poderes limitados para ações básicas, mas Deus, como descrito no capítulo anterior, tem a propriedade da onipotência, o que significa que ele tem a condição necessária, isto é o poder, para realizar a ação básica de trazer o universo à existência.

Swinburne propõe que Deus D traz à existência cada estado do universo E , através de sua ação básica X , pela operação das leis da natureza I , tal que, embora E_{n+1} explique E_{n-1} , D explica $Z = \{E_1, E_2, \dots, E_n\}$. Nesse caso, D assegura continuamente, através do tempo infinito (se o universo for eterno no passado) ou do tempo finito (se

o universo tiver tido um início no tempo)⁹², que a totalidade da série existirá por meio de X . A explicação pessoal para a existência do universo físico poderia ser melhor representada da seguinte maneira:

$$Z = \left\{ \dots \frac{\overbrace{\text{D}}_{\downarrow x} \quad \overbrace{\text{D}}_{\downarrow x}}{\overbrace{\text{E}_{n+10} \rightarrow E_{10} \rightarrow E_9 \rightarrow E_8 \rightarrow E_7 \rightarrow E_6 \rightarrow E_5 \rightarrow E_4 \rightarrow E_3 \rightarrow E_2 \rightarrow E_1}^I} \right\}$$

No entanto, Swinburne não parece estar totalmente correto. Se cada E é explicado pelo seu predecessor, como Swinburne reconhece, e D explica Z , logo D não está explicando cada E , como ele diz, mas sim a totalidade de Z . Nesse caso, a explicação pessoal para a existência do universo físico seria melhor representada como D explicando Z ao invés de cada E .

$$D \xrightarrow{x} Z = \left\{ \dots \frac{I}{\overbrace{E_{n+10} \rightarrow E_{10} \rightarrow E_9 \rightarrow E_8 \rightarrow E_7 \rightarrow E_6 \rightarrow E_5 \rightarrow E_4 \rightarrow E_3 \rightarrow E_2 \rightarrow E_1}^I} \right\}$$

Nesse sentido, já que a hipótese teísta se sobressai como melhor explicação para a existência do universo físico, a questão então se torna qual o poder explanatório do teísmo dada a existência do universo físico. De acordo com o poder explanatório do teísmo, como visto no capítulo 4, é mais esperável de existir um universo físico dado o teísmo do que dado o ateísmo porque o teísmo tem um recurso explicativo melhor do que o ateísmo.

Como visto no capítulo anterior, há uma considerável probabilidade de que Deus criaria um universo físico. Se Deus criasse seres pessoais corpóreos, ele também criaria um universo físico habitável para esses seres existirem. Além disso, esses seres poderiam fazer inferências que iriam da existência de um universo físico à existência de Deus de tal forma que eles seriam capazes de conhecer Deus e se relacionar com ele.

⁹² Por isso que para Swinburne a temporalidade do universo não influencia na necessidade de explicação pessoal para o universo. Ainda que o universo seja eterno no passado, permanece a questão da explicação para a totalidade da série de estados do universo.

No entanto, o recurso explicativo do ateísmo é bem mais fraco pois, como visto, não há uma explicação científica satisfatória para a existência da totalidade de estados que formam o universo. Isso leva Swinburne a dizer que o poder explicativo da hipótese ateísta é muito baixo.

Dessa forma, pode ser dito que a probabilidade da existência de um universo físico e dada a hipótese teísta excede a probabilidade da existência do universo dada a hipótese ateísta, o que demonstra que o poder explicativo do teísmo é maior que o poder explicativo do ateísmo: $P(e/h \& k) > P(e/\sim h \& k)$. E dado que a hipótese teísta é mais simples, ela também fornece uma probabilidade *a priori* maior que o ateísmo: $P(h/k) > P(\sim h/k)$. Assim, pode ser dito que a existência do universo físico incrementa a probabilidade do teísmo: $P(h/e \& k) > P(h/k)$, significando que se trata de um argumento C-indutivo. Nesse sentido, Swinburne (*Ibidem*, p. 151-152) conclui que

a existência do universo é menos simples e menos de se esperar *a priori* do que a existência de Deus. Portanto, se não há Deus, não é muito de se esperar a existência de um universo físico complexo [...] é bastante improvável *a priori* que haveria alguma coisa e porque se houver alguma coisa é mais provável que seja Deus do que um universo físico complexo não causado [...] se houver um Deus, claramente ele pode criar um universo e ele fará isso à medida em que sua bondade perfeita torna provável que ele irá [...] assim, o argumento da existência desde um universo físico complexo até Deus é um bom argumento C-indutivo.

5. 2. Presença de consciência no universo: argumento da alma

A segunda evidência apresentada aqui como exemplo de suporte à hipótese teísta é a presença de consciência no universo. Este argumento é o que Swinburne (*Ibidem*, p. 193) chama de argumento da alma. Esse tipo de argumento tem uma característica bem peculiar. Como Stewart Goetz (2010) coloca, os argumentos teístas têm sido tipicamente construídos fazendo uso de distintas características do mundo externo, como o argumento anterior, o argumento cosmológico.

No caso do argumento da consciência, esse parece fazer parte de uma classe de argumentos baseados em distintas características do que Goetz chama de “mundo interno do eu” (p. 392). Em *Crítica da razão prática*, Kant (1986, p. 143-151), por

exemplo, que defendeu o fracasso dos argumentos teóricos a favor da existência de Deus, apresenta Deus como o postulado prático para o raciocínio moral. Como o argumento moral de Kant, o argumento da consciência parte de características internas do próprio ser humano.

No entanto, esse argumento é relativamente novo. James Moreland (2009, p. 295-296) explica que esse argumento trata de uma inferência da melhor explicação que tenta demonstrar que, dada a incapacidade científica de explicar os estados mentais, a melhor explicação é a explicação teísta por meio do modelo de explicação pessoal.

Essa inferência está baseada, primeiramente, em um debate entre duas teorias radicalmente distintas. Estas são materialismo e dualismo. Se por um lado as teorias dualistas da mente fazem uma distinção entre os processos cerebrais e os processos mentais, alegando que esses últimos constituem uma substância completamente distinta, pertencente a uma ordem não física e imaterial, a qual os filósofos conhecem por mente ou consciência enquanto os teólogos chamam de alma ou espírito, por outro lado, as teorias materialistas defendem que os processos mentais são processos exclusivamente físicos, sendo apenas parte do que Churchland (1998, p. 17) chama de sofisticado sistema físico: o cérebro⁹³. Ambas as teorias têm algo em comum: elas buscam explicar a questão da relação entre a mente e o corpo. Essa questão tem sido convencionalmente chamada pelos filósofos de *problema mente-corpo*.

Historicamente, o dualismo havia sido por muito tempo a visão tradicional na filosofia, aparecendo em consagrados filósofos como Platão (1987), Aristóteles (2006), Tomás de Aquino (1942) e René Descartes (2004). Embora tenha sido dominante durante séculos, o dualismo tem estado, como John R. Searle (2004, p. 46) descreve, *fora de moda* na filosofia contemporânea, deixando a vez para o materialismo.

Mas nem todos concordam com Searle. Para Dean Zimmerman (2007, p. 13), por exemplo, mesmo com poderosas razões para se duvidar do dualismo, a perspectiva materialista também enfrenta objeções difíceis. Isso leva Zimmerman a dizer que o “o dualismo ainda pertence à mesa” do debate. Nas palavras de Geoffrey Madell (1988, p. 141), “a emergência da consciência é então um mistério e um o qual os materialistas falham significativamente em fornecer uma resposta”.

⁹³ É importante notar também que essas teorias não devem ser tomadas como monolíticas, uma vez que ambas possuem versões bastante distintas.

De fato, um número crescente de filósofos tem defendido alguma forma de dualismo (seja dualismo de propriedades ou dualismo de substâncias)⁹⁴, rejeitando a perspectiva materialista. Alguns nomes podem ser citados, tais como Karl Popper (1997), Alvin Plantinga (2007), Richard Swinburne (2013a), John Hawthorne (2007), David Chalmers (1996), Robin Collins (2008), Dean Zimmerman (2004), William Hasker (1999) e muitos outros.

Como argumento teísta, Moreland (2009, p. 295) também lembra que esse argumento não é foi desenvolvido apenas por Swinburne, mas também por Robert Adams (2009, p. 225-240) em seu trabalho *Flavors, colors, and God*. Ainda assim, segundo Swinburne (2004, p. 192-192), não é possível encontrar em nenhum filósofo, do ponto de vista histórico, qualquer formulação de um argumento teísta partindo da existência de consciência.

Entretanto, o próprio Swinburne (2004, p. 192-193) lembra que Locke, já questionou como matéria poderia produzir pensamento, de forma que esse pensamento, por ser imaterial e eterno, estaria de alguma forma conectado a Deus. Para Locke, já que um ser não pensante não poderia produzir um ser pensante, um ser pensante só poderia ser originário de um outro ser pensante e eterno, que é Deus. Nesse sentido, Locke (1999, p. 269-271, grifo do autor) escreveu que

o ser não-cogitativo não pode produzir um cogitativo. Se, então, deve existir algo eterno, vejamos qual o tipo desse ser. E com respeito a isto é muito óbvio à razão que deve ser necessariamente um ser cogitativo. Pois é impossível conceber que jamais uma pura matéria não-cogitativa possa produzir um ser pensante e inteligente, como se o nada pudesse por si mesmo produzir a matéria. [...] A matéria, pois, por sua própria força, não pode produzir em si mesma tanto quanto o movimento; o movimento que ela tem deve também ser da eternidade, ou então ser produzido e acrescido à matéria por algum outro ser mais poderoso do que a matéria; [...] matéria não-cogitativa e movimento, seja qual for a modificação que pode produzir da figura e grandeza, jamais possa produzir pensamento, o conhecimento ainda estará além do poder do movimento e matéria para produzir, tanto como a matéria está além do poder de nada ou da não-existência para produzir.[...] Embora esta descoberta da existência necessária de uma mente eterna nos leve suficientemente ao conhecimento de Deus, desde que deriva disto que todos os outros seres cognitivos que têm começo devem depender dele. [...] deve haver um Ser eterno, e que esse ser

⁹⁴ Como Churchland (1998, p. 26, 30) explica a diferença entre essas duas teorias, enquanto para o dualismo, a mente é uma substância não física independente do corpo, para o dualismo de propriedades, o cérebro é dotado de um conjunto especial de propriedades que nenhum outro objeto físico dispõe.

também cognoscente [...] Que seja assim, se inferir igualmente que há um Deus.

Para Swinburne, esse é um argumento que foi bastante negligenciado na história da filosofia. Na verdade, ele afirma ser possível construir um poderoso argumento teísta a partir desse raciocínio. Como todos os demais argumentos apresentados por Swinburne, o argumento da alma considera que o surgimento de consciência no universo é mais provável dada a verdade do teísmo do que dada a verdade do ateísmo.

O argumento da consciência de Swinburne é basicamente dividido em duas partes: o dualismo de substâncias e o teísmo. Na primeira parte ele defende que o ser humano é uma substância mental pura e na segunda parte ele defende que o teísmo é a melhor explicação para a existência de substâncias mentais puras é a hipótese teísta.

Para a defesa da primeira parte, Swinburne tem realizado uma série de pesquisas e publicações que culminaram em sua obra principal sobre o assunto *Mind, Brain and Free-will* (2013a). Nesse livro, Swinburne desenvolve um sofisticado critério metafísico que lhe permite realizar uma distinção entre o corpo e a mente e assim chegar à conclusão sobre a veracidade do dualismo de substâncias.

Swinburne (Idem, 2008, p. 294) entende que para se descrever o que está por trás dos eventos mentais, e assim, descrever o que seria a mente, seria preciso uma descrição completa da realidade, que ele chama de *descrição do mundo*. Ele argumenta que se o materialismo for verdadeiro, qualquer descrição da realidade que acarretar uma separabilidade entre o corpo e a mente será uma descrição falsa. Mas se o materialismo for falso, e assim o dualismo for verdadeiro, qualquer descrição da realidade que não acarretar uma separabilidade entre o corpo e a mente, será uma descrição incompleta e, portanto, falsa. Para realizar essa descrição da realidade, por sua vez, faz-se necessário o que filósofos chamam de *descrição canônica*, que como Swinburne (2013a, p. 10, grifo nosso) explica, diz respeito a uma “descrição em termos das *propriedades*, das *substâncias* e dos *tempos* envolvidos neles por palavras que um usuário competente da linguagem saberia completamente, por meio delas, que propriedade, que substâncias e que tempo o evento envolveu”.

A descrição da realidade como apresentada por Swinburne depende de suas definições de substâncias, propriedades e eventos, tal como foram apresentadas no

capítulo 3. Considerando essas definições, a maneira que Swinburne (*Ibidem*, p. 67-72) usa para distinguir entre propriedades, eventos e substâncias mentais e físicas está ligada à acessibilidade pública ou privada.

Nesse caso, propriedades têm acesso privado, sse *apenas* a substância em que essas propriedades forem instanciadas, tiver acesso a essas propriedades. No entanto, propriedades têm acesso público, sse mais de uma substância tiver acesso a essas propriedades. Como exemplo, um sujeito *S* tem acesso privilegiado sobre uma propriedade *P* sse *S* tiver um acesso particular a essa propriedade, o qual não pode ser compartilhado com nenhum outro sujeito. Quaisquer que sejam os meios pelos quais outros sujeitos possam descobrir *P*, *S* tem um meio extra, especial e particular para isso, isto é, *experienciando P*. Diferenciando, assim, propriedades físicas de propriedades mentais, uma propriedade é física sse essa propriedade for pública, enquanto que uma propriedade é mental sse essa propriedade for privada.

A privacidade da qualidade da experiência de um sujeito é algo extraordinário em filosofia da mente. Mesmo que a ciência chegasse ao ponto de realizar uma descrição completa dos eventos que ocorrem no cérebro humano, ainda assim, ninguém poderia saber *como* outro sujeito experimenta determinado fenômeno. Ou seja, sem experimentar antes esse fenômeno, ninguém poderia saber *como* é experimentar tal fenômeno. Como Charlie D. Broad (1925, p. 71) descreveu esse experimento em sua obra *Mind and its place in nature*,

ele saberia exatamente o que a estrutura microscópica da amônia deve ser, mas ele seria totalmente incapaz de prever que uma substância com essa estrutura deve cheirar *como* a amônia ao entrar no nariz humano. O máximo que poderia prever a este respeito seria que certas alterações ocorrem na membrana mucosa dos nervos olfáticos e assim por diante. Mas ele não poderia saber que essas mudanças seriam acompanhadas pelo aparecimento de um cheiro em geral ou do cheiro peculiar de amoniaco em particular, a menos que alguém dissesse isso a ele ou que ele tivesse cheirado por si mesmo.

A mesma questão pode ser observada no trabalho do filósofo analítico australiano Frank Jackson (1982), *Epiphenomenal Qualia*. A fim de demonstrar que os aspectos qualitativos da consciência não podem ser reduzidos a informações puramente físicas, Jackson propõe um experimento mental, o famoso *quarto de Maria*.

Também conhecido como *argumento do conhecimento*, nesse experimento Jackson imagina uma cientista brilhante chamada Maria que, por algum motivo, é

forçada a investigar o mundo via um quarto preto e branco com um monitor em preto e branco. Embora Maria saiba usar termos como o nome das cores, ela jamais teve a experiência de ver qualquer outra cor que não seja preto e branco. Jackson então supõe que Maria é especialista em neurofisiologia da visão e que ela descobre o que acontece quando os olhos vêm cores, como as cores de tomates maduros ou a cor do céu, por exemplo. Assim, ela descobre apenas informações físicas como o comprimento de onda, as combinações de cores do céu que estimulam a retina e como exatamente tudo isso leva, através do sistema nervoso central, à contração das cordas vocais e expulsão de ar dos pulmões que resulta na enunciação de frases como *tomates são vermelhos* ou *o céu é azul*.

Jackson então questiona o que aconteceria se algum dia Maria saísse de seu quarto preto e branco ou visse, pela primeira vez, uma cor nova no monitor? Será que ela adquiria algum conhecimento novo sobre as cores? Jackson (1982, p. 130, grifo nosso) responde que “parece simplesmente óbvio que ela vai aprender algo sobre o mundo e nossa experiência visual do mesmo. Mas então é inevitável que seu conhecimento prévio estava *incompleto*. Mas ela tinha todas as informações físicas”. Jackson então conclui que há mais do que informações puramente físicas, e que o “fiscalismo⁹⁵ é falso”.

Mas se há algo a mais que propriedades físicas, que propriedades então seriam essas? Swinburne (2013a, p. 68) chama elas de propriedades mentais puras. Para ele, uma propriedade mental é pura sse sua instanciação não acarretar a instanciação de uma propriedade física.

Quanto à distinção entre eventos físicos e mentais, segundo Swinburne (2013a, p. 70), um *evento* é *mental* sse o evento envolve a instanciação de uma substância em uma propriedade que tem acesso privilegiado. Já um *evento* é *físico* sse esse evento acarretar a instanciação de uma substância que não tem acesso privilegiado. Se esse evento não acarretar a ocorrência de outro evento físico, então se tratará de *evento mental puro*. Entre os eventos mentais puros estão incluídos *sentimentos*, *sensações*, *crenças* e *intenções*. Enquanto que *ver a mesa* é um evento mental, *aparentar* ou *acreditar ver uma mesa* é um *evento mental puro*.

⁹⁵ Como Searle (2004, p. 52-55) explana, o fiscalismo é uma teoria materialista que nasceu em face as dificuldades do behaviorismo, outra teoria da mente. Essa teoria é mais conhecida como teoria da identidade uma vez que identifica os estados mentais como simplesmente estados físicos do cérebro.

Mas o que dizer da distinção entre substâncias mentais e físicas? Para Swinburne (*Ibidem*, p. 141) uma *substancia* é *mental* em virtude de suas propriedades essenciais, como estar em posição de ter crenças e desejos, e do acesso privilegiado a elas. Enquanto uma *substância mental* necessariamente tem acesso privilegiado, uma *substância física* necessariamente não tem acesso privilegiado. Uma substância física é, portanto, uma substancia pública, ou seja, disponível a todos. Já uma *substância mental* é *pura* sse essa substância não acarretar a existência de uma substância física.

Para se ter uma descrição completa de eventos em termos das propriedades, substâncias e dos tempos neles envolvidos, esses eventos devem ser diferenciados por meio de palavras que os identifiquem: é o caso dos chamados designadores rígidos⁹⁶. Ainda assim, segundo Swinburne (2013a, p. 10-14), não é qualquer designador rígido que é capaz de realizar descrições se não se tratar de um designador capaz de descrever o que está sendo designado. Para exemplificar, Swinburne faz uso do designador ‘água’ como era usado no século XVIII. Embora o designador ‘água’ fosse capaz de designar a mesma coisa sempre – água – esse designador não dizia nada acerca da sua essência, quimicamente falando: H_2O . Para essa tarefa descritiva que Swinburne usa o que ele chama de *designadores rígidos informativos*. Swinburne (*Ibidem*, p. 13) explica que para

um designador rígido de uma coisa ser um designador informativo deve ser o caso que alguém que saiba o que a palavra significa (isto é, que tenha o conhecimento linguístico de como usá-la) conheça um certo conjunto de condições necessárias e suficientes (em todos os mundos possíveis) para que uma coisa seja aquela coisa.

Quando um sujeito utiliza um designador informativo para designar uma propriedade, o sujeito conhece a essência do que está envolvido. Por exemplo, ‘vermelho’ é o designador rígido de uma propriedade na qual ‘a verdadeira cor do meu livro’ é apenas um designador rígido não informativo. Da mesma maneira, ‘água’ é um designador rígido e H_2O é um designador informativo do designador ‘água’. Entretanto, Swinburne (*Ibidem*, p. 12-13) especifica que para se usar o designador informativo de um objeto e aplicá-lo é necessário satisfazer três critérios:

⁹⁶ Designador é rígido é um termo empregado na chamada teoria da referência direta que é um conceito da filosofia da linguagem. Para Saul Kripke (1980, p. 48), um designador é rígido sse ele designada a mesma coisa em todos os mundos possíveis.

- a. Estar favoravelmente posicionado;
- b. Estar com as faculdades cognitivas funcionando corretamente;
- c. Crer em a e b.

Assim, Swinburne fornece um critério para alcançar uma descrição completa da realidade. Para isso, Swinburne (2008, p. 296) explica que é necessário individualizar

propriedades, substâncias e tempos de tal maneira que se alguém conhece quais propriedades (designadas de maneira informativa) foram instanciadas em quais substâncias (designadas de maneira informativa), ele sabe (ou podem deduzir), tudo o que aconteceu.

Swinburne faz uso de critérios para a identidade de eventos, propriedades e substâncias, tal que, ao aplicar esses critérios a determinadas eventos, propriedades e substâncias torna-se possível identificá-los. Isso é importante porque em uma descrição completa da realidade, identificar eventos, propriedades e substâncias com outras que são diferentes acarretaria em uma descrição falsa de mundo.

Para a identidade de eventos: *dois eventos E_1 e E_2 são idênticos sse suas descrições canônicas são idênticas*. Se um sujeito sabe de todos os eventos que aconteceram sob suas descrições canônicas, logo ele sabe tudo o que aconteceu. Entretanto, para a identidade de eventos físicos e mentais, é preciso lembrar que os eventos mentais são eventos aos quais a substância envolvida tem acesso privilegiado e que os eventos físicos são eventos aos quais a substância não tem acesso privilegiado. Logo, nenhum evento físico pode ser idêntico a qualquer evento mental.

Já para a identidade de propriedades, *P_1 e P_2 são idênticas sse elas têm designadores informativos logicamente equivalentes*. Dessa forma, ‘sentir dor’ não é idêntico aos eventos cerebrais tais como a ‘irritação de nervos-C’. Ambos têm designadores rígidos diferentes. Assim, uma propriedade física não pode ser idêntica a uma propriedade mental.

Para melhor visualizar a argumentação de Swinburne, é possível aplicar esses critérios na forma de dois argumentos dedutivos. Esses argumentos podem ser formulados da seguinte maneira:

(2)

Argumento contra a identidade de eventos físicos e mentais

1. E_1 e E_2 são idênticos sse suas descrições canônicas são idênticas.
2. E_1 é um evento físico (público), enquanto E_2 é um evento mental (privado).
3. Assim, E_1 e E_2 não possuem descrições canônicas idênticas.
- 4. Logo, E_1 e E_2 não são idênticos.**

(3)

Argumento contra a identidade de propriedades físicas e mentais

1. P_1 e P_2 são idênticas sse elas têm designadores rígidos informativos logicamente equivalentes.
2. P_1 é uma propriedade física, enquanto P_2 é uma propriedade mental (exemplo: ‘irritação dos nervos-C’ é uma propriedade física e ‘sentir dor’ é uma propriedade mental)
3. Logo, P_1 e P_2 não têm designadores informativos logicamente equivalentes.
- 4. Logo, P_1 e P_2 não são idênticos.**

No entanto, até então, Swinburne só tem defendido um dualismo de eventos e um dualismo de propriedades, mas o que dizer da identidade das substâncias mentais e físicas? Primeiro, não seria possível haver uma descrição completa da realidade se todas as substâncias forem individuadas somente por meio das propriedades físicas. Isso porque existem propriedades não físicas, tais como propriedades mentais. Segundo, para Swinburne, dualismo de propriedades acarreta em dualismo de substâncias. Para ele, substâncias mentais têm essencialmente propriedades mentais. Se existem propriedades mentais é porque também existem substâncias mentais.

Para ele, os eventos mentais são co-experienciados. Como Érika Perez (2011, p. 10) coloca, o que Swinburne quer dizer é que “o sujeito da experiência de eventos mentais é também objeto da experiência”. Qualquer descrição da realidade que contenha eventos co-experienciados mas que não pertencem a mesma substância, não será uma descrição completa da realidade. Dessa forma, Swinburne (2008, p. 305-306) deduz que “deve haver substâncias cuja identidade é constituída em parte

por ser a substância à qual alguma série de eventos mentais co-experienciados pertence".

Para reforçar esse ponto, Swinburne (2007, p. 160) apresenta, um experimento hipotético intrigante quanto aos hemisférios do cérebro, na qual as experiências produzidas pelo hemisfério esquerdo de cérebro são co-experienciadas com as experiências produzidas pelo hemisfério direito, isto é, as experiências são produzidas em ambos dos hemisférios do cérebro. Swinburne, supõe um transplante em que o cérebro é removido do corpo de um sujeito *S* e posto em dois crânios diferentes.

Supondo também o sucesso da operação e a sobrevivência dos corpos, com parte dos bits⁹⁷ do cérebro original de *S* nas duas novas cabeças, haveria então duas pessoas vivas com parte da memória preservada em cada um. Porém, mesmo tendo conhecimento de todos os bits do cérebro original de *S*, ainda parece estar algo incompleto, a saber, a questão que concerne a sobrevivência de *S*. A dúvida não é meramente quanto à sobrevivência de *S* mas sim sobre a identidade de *S*. Pode-se questionar se *S* permanece existindo em algumas das duas novas pessoas. Se sim, qual das duas? Porque uma delas em particular?

Na verdade, Swinburne argumenta que a razão pela qual existe a dúvida acerca da sobrevivência de *S*, é justamente porque os processos físicos no cérebro são insuficientes para explicar os processos mentais. Novamente, ainda que fosse possível ter o conhecimento de todos os processos físicos de *S*, ainda assim, não haveria uma descrição completa do que é *S*.

Swinburne conclui que deve haver algo mais do que processos físicos, algo para além da substância física, uma substância mental. Como Swinburne (2007, p. 160) afirma: "somente se *S* é uma substância mental [...] pode haver uma verdade desconhecida sobre se *S* sobreviveu ou não a esta operação" e que "as substâncias mentais não são idênticas às substâncias físicas e que sua existência não é acarretada por elas"⁹⁸.

Por último, o que Swinburne (Idem, 2013a, p. 142) quer defender, em última análise, é que os seres humanos são *substâncias mentais puras*. Para isso, ele faz

⁹⁷ Em teoria da informação, de acordo com James V. Stone (2015, p. 10), bits são montantes de informação. Nesse caso, o que Swinburne quer dizer é que, supondo o sucesso da operação e a sobrevivência dos corpos, parte do montante de informação armazenado no cérebro original de *S* estará agora nas duas cabeças.

⁹⁸ Para experimentos mentais e cenários hipotéticos como esse, conferir Swinburne (2013a, p. 151-158).

uso da mesma experiência de introspecção que foi aplicada por Descartes (2001, p. 38-39):

depois, examinando atentamente o que eu era e vendo que podia fingir que não tinha nenhum corpo e que não havia nenhum mundo, nem lugar algum onde eu existisse, mas que nem por isso podia fingir que não existia; e que, pelo contrário, pelo próprio fato de eu pensar em duvidar da verdade das outras coisas, decorria muito evidentemente e muito certamente que eu existia; ao passo que, se apenas eu parasse de pensar, ainda tudo o mais imaginara fosse verdadeiro, não teria razão alguma de acreditar que eu existisse; por isso reconheci que eu era substância, cuja única essência ou natureza é pensar, e que, para existir, não necessita de nenhum lugar nem depende, de coisa alguma material. De sorte que este eu, isto é, a alma pela qual sou o que sou, é inteiramente distinta do corpo, e até mais fácil de conhecer que ele, e, mesmo se o corpo não existisse, ela não deixaria de ser tudo o que é.

Descartes não possuía um critério sofisticado para o uso de designadores rígidos informativos a fim de ter um rigoroso método de introspecção, como o que é apresentado por Swinburne. Assim, esse critério de Swinburne é capaz de confirmar a experiência da introspecção predita por Descartes.

O critério apresentado se refere ao conhecimento das condições necessárias e suficientes para identificar uma substância. Um sujeito *S* pode reconhecer substâncias (com as faculdades funcionando perfeitamente, estando favoravelmente posicionado e não sujeito à ilusão) quando elas se aplicam e quando não se aplicam e fazer simples inferências a partir de suas aplicações. Isso acontece porque *S* sempre estará favoravelmente muito bem posicionado e totalmente livre de ilusão quando *S* se percebe como o sujeito da experiência e da ação.

Segundo Sydney Shoemaker (1994, p. 82), essa experiência é o que ele chama de “imune ao erro devido à má identificação”. *S* poderia até negar a existência das outras mentes, mas ele jamais poderia negar sua própria existência. Ainda que *S* fosse um *cérebro em uma tuba*⁹⁹, ele apenas poderia negar a realidade do mundo externo, mas ainda assim, não poderia negar a realidade de sua existência. Para Swinburne a experiência de introspecção é um mecanismo poderoso para o sujeito descobrir não

⁹⁹ De acordo com Hilary Putnam (1981, p. 5-8), *cérebro em uma tuba* é um cenário hipotético que supõe a não realidade do mundo externo. Nesse cenário, um cérebro é capturado, removido de um corpo e colocado em uma tuba de nutrientes de forma que ele se mantenha vivo para experimentos, onde todos os eventos experienciados no cérebro são artificialmente produzidos em um complexo e sofisticado programa computacional conectado a esse cérebro. Se esse cenário for verdadeiro em um determinado sujeito, ele jamais poderia descobrir.

apenas a separabilidade do corpo e da mente, mas também de sua própria separabilidade com seu corpo.

Swinburne então defende que, na ausência de qualquer contradição lógica, a experiência de Descartes permanece perfeitamente válida e, portanto, os sujeitos humanos são substâncias mentais puras. Mesmo não sendo possível para S_1 compartilhar sua experiência com S_2 , esse experimento de introspecção é disponível a qualquer sujeito para verificar que ele próprio é uma substância mental pura.

Por fim, o último argumento de Swinburne (2007, p. 164) a favor do dualismo de substâncias funciona com o intuito de refutar a redutibilidade de um sujeito a uma substância puramente física. Se um sujeito é uma substância física, então não importa em qual mundo possível ele está, nenhuma descrição de mundo poderia dividi-lo em outra substância que não seja física.

Para isso, ele propõe um argumento modal com a existência de dois mundos possíveis, M_1 e M_2 , sendo que ambos os mundos são fisicamente idênticos, de forma que para cada substância física que M_1 contenha, M_2 também contém e que em M_1 existe um sujeito S_1 e em M_2 existe um sujeito S_2 , sendo que S_1 e S_2 não compartilham as mesmas experiências mentais¹⁰⁰. Logo, S_1 e S_2 não podem ser idênticos. Mesmo que S_1 e S_2 sejam substâncias fisicamente idênticas, isso não significaria necessariamente que elas são idênticas em absoluto. Justamente porque é possível dois sujeitos serem fisicamente idênticos ao passo que contêm diferentes experiências mentais. Se eles são idênticos, eles devem necessariamente ter as mesmas experiências mentais. Esse argumento pode ser summarizado na forma de argumento dedutivo da seguinte maneira:

(4)

1. Existem dois mundos possíveis fisicamente idênticos M_1 e M_2 com sujeitos S_1 e S_2 fisicamente idênticos.
2. S_1 e S_2 não compartilham a mesma experiência mental.
3. Logo, S_1 e S_2 não são idênticos.
- 4. Logo, S_1 e S_2 não podem ser reduzidos a substâncias físicas**

¹⁰⁰ Essa proposição é logicamente possível já que, como visto anteriormente, um sujeito não pode compartilhar suas experiências mentais com outros sujeitos, uma vez que eles têm acesso privilegiado a suas experiências mentais, ou seja, suas experiências são privadas. Contanto que a proposição seja ao menos logicamente possível, segue-se que *não é necessário* que ambos tenham as mesmas experiências mentais.

Swinburne (2008, p 313, 291) então conclui: “sou essencialmente minha alma, cuja identidade é irredutível a qualquer outra coisa”. Assim, dada a descrição da realidade oferecida por Swinburne, “qualquer maneira que deixe de acarretar logicamente uma separabilidade do corpo e da alma como os dois componentes de cada ser humano conhecido deixará de fornecer uma descrição completa do mundo”.

Tendo defendido a consciência da perspectiva de um dualismo de substâncias, a segunda parte do argumento de Swinburne diz respeito à explicação teísta como a melhor para o surgimento da consciência no universo. Swinburne parte da inexplicabilidade científica da consciência. Ele argumenta que as teorias materialistas não são satisfatórias para explicar a origem da consciência nos seres humanos.

Por exemplo, Paul Churchland (1998, p. 46), defende que a história da biologia evolutiva se mostra como melhor explicação para o surgimento da consciência. Esse argumento é o que Churchland chama de *argumento da história evolutiva*. Mas para ele, isso não é apenas uma explicação para o surgimento da consciência, mas também um argumento contra o dualismo. Nesse caso, se Churchland estiver correto, não só a primeira parte do argumento de Swinburne estará em xeque, como também a segunda parte do argumento.

Segundo Churchland, a melhor explicação para o surgimento da consciência é a mesma explicação para o surgimento da espécie humana. Ou seja, dados os registros fosseis, a anatomia comparada e a bioquímica das proteínas, cada espécie complexa existente é um tipo de sobrevivente que provém de uma espécie mais primitiva de organismo através de uma série de variações e assim sucessivamente na história da biologia há alguns bilhões de anos.

Ele lembra que como sistema evolutivo, esse mecanismo biológico é fundamentado em dois principais elementos que são seleção natural e mutações aleatórias que, aliados a uma grande quantidade de tempo, são capazes de produzir uma enorme variedade de organismos complexos. Para Churchland, tendo em vista que a espécie humana e todas as suas características são explicadas por um processo puramente físico e que a consciência faz parte das características do ser humano, logo a melhor explicação para o surgimento da consciência é justamente o processo evolutivo. Como Churchland (*Ibidem*, p. 47) coloca,

o aspecto relevante da história padrão da evolução está em que a espécie humana e todas as suas características são o resultado exclusivamente físico de um processo puramente físico. Somos criaturas da matéria. E deveríamos aprender a conviver com esse fato. Argumentos desse tipo levaram a maioria dos membros (mas não todos) da comunidade profissional a adotar alguma forma de materialismo.

Entretanto, esse argumento parece falacioso, pois raciocina em círculos. Churchland pressupõe, já de antemão, que o processo mental é um processo físico ao mesmo tempo que usa esse argumento contra o dualismo de substâncias. Além disso, a evolução humana só pode explicar, pela própria natureza da explicação científica, processos que sejam físicos, mas se há algo mais que isso, como Swinburne tenta mostrar em seus argumentos a favor do dualismo de substâncias, isso estaria fora do alcance da teoria da evolução.

Para Swinburne, porque o processo evolutivo trabalha com seleção de variantes, a teoria da evolução está limitada a explicar porque determinada variante da espécie humana com consciência sobreviveu, que é justamente a vantagem adaptativa que a consciência fornece para a sobrevivência, mas está fora da capacidade de explicação da teoria da evolução como mutações aleatórias foram capazes de produzir uma variante da espécie humana com consciência. Em outras palavras, a teoria darwinista da evolução, pela seleção natural agindo em variações aleatórias, poderia demonstrar como um organismo vivo, dotado de consciência, tem mais chances de sobrevivência, mas a teoria não poderia explicar como matéria pôde gerar consciência. Segundo Swinburne (2004, p. 207),

poderia, o darwinismo, também dizer-nos algo sobre como os corpos vieram a ser conectados com a consciência, ou seja, as almas? A seleção natural é uma teoria da eliminação; que explica por que tantas variantes colocadas pela evolução, foram eliminadas – porque não conseguiram se adaptar para sobrevivência. Mas não explica por que elas foram colocadas, em primeiro lugar.

Entretanto, Swinburne parece se fazer valer de uma visão cristalizada da ciência. Isto é, de que a ciência jamais seria capaz de explicar a origem da consciência. Mas o que na verdade ele tem em mente é que ciência jamais irá explicar a origem da consciência não porque ele tem uma visão cristalizada da ciência, de que a ciência não evolui, ou seja, não por falta da ciência, mas pela própria natureza do objeto de estudo, isto é, a consciência.

Swinburne sustenta que o surgimento de consciência é algo *tão estranho* para ser explicado por uma explicação científica, que tal explicação científica deve ser rejeitada. Assim, abre-se caminho para uma explicação pessoal. Embora que o surgimento de consciência nos seres humanos seja um fenômeno *estranho demais* para se enquadrar como explicação pessoal, esse não é um fenômeno estranho de ocorrer dada a verdade do teísmo.

Se o teísmo for verdadeiro, é de se esperar que um ser pessoal de uma mente infinita traga mentes finitas à existência. Swinburne argumenta que, como visto no capítulo anterior, o poder explanatório do teísmo é muito alto porque é de se esperar que Deus criasse seres conscientes. Se Deus é um ser que cria coisas boas e seres conscientes é algo bom, então provavelmente Deus criaria tais seres conscientes.

A criação de seres com consciência possibilitaria que eles tivessem crenças e conhecimentos proposicionais, o que incluiria também conhecimentos morais. Assim, esses seres teriam capacidades cognitivas suficientes para desenvolver sistemas de linguagens formais e informais que lhes possibilitariam, entre outras coisas, realizar inferências acerca da existência de Deus e compartilhar esses conhecimentos e crenças proposicionais sobre Deus com outros que não chegasse às mesmas conclusões.

Sendo conhecimento moral e conhecimento proposicional condições necessárias para ter um relacionamento moralmente significativo¹⁰¹, Deus provavelmente criaria seres com essas características. Por isso, Swinburne afirma que o teísmo tem o recurso explicativo que o ateísmo não tem. No teísmo há razões para existirem seres conscientes, enquanto não há no ateísmo.

Representando o argumento por meio da simbologia da teoria da confirmação bayesiana: e sendo a existência de seres com consciência, da forma como foi defendida por Swinburne, k sendo todo o restante do conhecimento de mundo e h sendo a hipótese do teísmo, segundo Swinburne (*Ibidem*, p. 210-211), o teísmo melhor explica a presença de consciência no universo pois é mais provável haver consciência em um universo físico dada a verdade do teísmo do que dada a verdade do ateísmo. Para Swinburne, isso demonstra que o poder explicativo do teísmo é maior que o poder explicativo do ateísmo: $P(e/h \& k) > P(e/\sim h \& k)$. E dado

¹⁰¹ Não seria um relacionamento moralmente significativo onde uma das partes do relacionamento não tem conhecimento (crença e conhecimento proposicional) sobre a existência da outra e, por tanto, não tivesse o mesmo interesse de relacionamento (conhecimento moral).

que a hipótese teísta é mais simples, ela também fornece uma probabilidade *a priori* maior que o ateísmo: $P(h/k) > P(\sim h/k)$. Para Swinburne, isso mostra que a presença de consciência no universo físico incrementa a probabilidade do teísmo: $P(h/e \& k) > P(h/k)$, significando que o argumento é C-indutivo.

5. 3. Violação das leis da natureza no universo: argumento dos milagres

Dentro da perspectiva teísta, de acordo com Plantinga (2011, p. 68), existem duas *maneiras ordinárias* pela qual a ação criativa divina funciona no mundo. Estas são criação e conservação. Na primeira Deus cria tudo que existe *ex nihilo*, que significa *do nada*. Na segunda ele conserva o que foi criado, de forma que se esse não fosse esse o caso, a criação simplesmente cessaria de existir.

Além da maneira ordinária como Deus age no mundo, há também, de acordo com a concepção clássica do teísmo, uma terceira e *especial* maneira pela qual ele age. É chamada de *intervenção*. Como Thomas E. Tracy (2010, p. 309) observa, essa é a ideia de que há ocasiões especiais em tempos particulares e lugares que Deus muda o curso normal das coisas (a forma como o mundo funciona pela operação das leis da natureza) para atingir certos fins.

Essa ação especial pode ser realizada em diversos modelos como *providência*, *inspiração*, *graça*, *salvação* e milagres. Na tradição cristã, por exemplo, o nascimento virginal de Jesus ou o plano de salvação divino podem ser tomados como exemplos da chamada *ação divina especial*.

Com respeito aos milagres, Timothy McGrew (2006, p. 1) explica que, um milagre, a princípio, diz respeito a um evento que, ao menos, é ausente de qualquer explicação natural. E essa pode ser até uma razão pela qual muitos, até mesmo teólogos, negam a possibilidade de milagres. De fato, em seu livro *Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism*, Plantinga (2011, p. 69-72) cita uma lista de autores que negam a possibilidade de milagres à luz da história e da ciência moderna. Um deles é John Macquarrie (1977, p. 248). Segundo ele,

a maneira de entendimento de milagre que apela a quebrar a ordem natural e às intervenções sobrenaturais pertence à perspectiva

mitológica e [...] é irreconciliável com o nosso entendimento moderno de ambas ciência e história.

Mas se um milagre é rejeitado desde o início como um evento impossível, baseado em uma incompatibilidade com o conhecimento científico atual, então um milagre também jamais poderia ser aceito como um evento em uma investigação histórica. Citando Hume, que desenvolveu um dos maiores argumentos contra milagres, Gerd Lüdemann (1994, p. 12) afirma “Hume [...] demonstrou que um milagre é definido de tal maneira que ‘nenhum testemunho é suficiente para estabelecê-lo’”.

Mas então por que existem tantas reações contrárias à possibilidade de milagres? Em que sentido um milagre é entendido como um evento *impossível*? Existe alguma maneira de aplicar a ocorrência de milagres à investigação histórica? Se sim, como a ocorrência de milagres poderia aumentar a probabilidade do teísmo?

Primeiro, como McGrew (2006) nota, historicamente, muitos filósofos tem desenvolvido poderosos argumentos a fim de desbancar afirmações miraculosas. Alguns nomes como Baruch Spinoza (1862 p. 123, 128), Voltaire (1901, p. 272), e claro, Hume (1999, p. 86–87) em seu famoso ensaio *Sobre milagres*, realizaram contribuições significativas contra a existência de milagres.

Como Robert J. Fogelin (2003, p. 17) observa, as objeções de Hume contra milagres podem ser divididas em dois grandes argumentos. Um argumento *a priori* e outro argumento *a posteriori*. O primeiro argumento está baseado na impossibilidade lógica da ocorrência de milagres. Ele argumenta que porque um milagre é definido como uma violação das leis da natureza e a imutabilidade das leis da natureza é confirmada pela experiência repetitiva e uniforme, então um milagre jamais poderia ocorrer. Como Hume (1999, p. 169) escreveu,

um milagre é uma violação das leis da natureza e como nossa firme e inalterável experiência tem estabelecido essas leis, a prova contra um milagre, da própria natureza do fato, é tão completa quanto qualquer argumento a partir da experiência pode ser imaginado.

Fogelin (2003, p. 17) sumarizou o argumento de Hume de forma dedutiva da seguinte maneira:

(5)

1. Um milagre é uma violação das leis da natureza.

2. As leis da natureza são regularidades sem exceção (então invioláveis)
- 3. Assim, nenhum milagre jamais ocorreu**

Como já visto, em um argumento dedutivamente válido, a verdade das premissas assegura a verdade da conclusão. Assim, a questão se torna se as premissas são de fato verdadeiras. Nesse caso, como um argumento a partir de milagres poderia ser elaborado em face da objeção de Hume?

Para a construção de um argumento teísta a partir da ocorrência de milagres é necessário seguir alguns passos. Antes de mais nada, é importante uma definição clara e precisa do que seriam *milagres*. No entanto, para se alcançar uma definição clara e precisa do conceito de milagres é importante também uma definição clara e precisa do conceito de leis da natureza porque, como visto no argumento de Hume, a ocorrência de milagres está intimamente ligada à operação das leis da natureza.

Como esse argumento, assim como os demais, está baseado em uma inferência da melhor explicação, as hipóteses teísta e ateísta são testadas. Se os milagres forem eventos sobrenaturais, a melhor explicação será o teísmo, mas se os milagres forem na verdade eventos naturais (eventos que podem ser explicados pela própria natureza), a melhor explicação será o ateísmo. Nesse caso, o papel do teísmo é atestar a ocorrência de milagres enquanto o papel do ateísmo é negá-los. A questão mais importante, então, é saber se certos fenômenos chamados de milagres podem ser enquadrados como eventos sobrenaturais ao invés de eventos naturais.

Definindo, Swinburne entende milagres da mesma maneira como Hume, isto é, como uma violação das leis da natureza. A diferença entre os dois residirá apenas em como eles entendem o que sejam *leis da natureza*. Para Hume (1999, p. 173), as leis da natureza são regularidades extraídas da experiência uniforme de como a natureza funciona. Já para Swinburne, como já explicado, as leis da natureza são regularidades na relação entre os poderes e tendências que as substâncias têm.

Swinburne (2004, p. 287) explica que da perspectiva de Hume sobre as leis da natureza é de se esperar que estas sejam entendidas como generalizações sem exceções e, portanto, sem possibilidade da ocorrência de eventos que violem tais generalizações (eventos miraculosos). Mas na perspectiva de Swinburne não. Se as leis da natureza forem regularidades dependentes dos poderes e tendências que as substâncias têm, embora substâncias físicas não possam violar tais leis, dada às limitações de seus poderes e tendências, isso não impediria que outras substâncias

com outros poderes e tendências pudessem violar tais leis. A fim de clarificar a perspectiva de Swinburne sobre a possibilidade de milagres, em contraste com a perspectiva de Hume, a definição de milagres proposta por Swinburne poderia ser sumarizada da seguinte maneira:

(6)

Um milagre é um evento E , tal que E é uma violação das leis da natureza / e que, dada a operação atual de I , a ocorrência de E não é possível se os objetos físicos tiverem os poderes e tendências descritos por I mas é possível se E for o resultado de uma causa C externa ao sistema governado por I , de modo que C não está limitada pelos mesmos poderes e tendências que são descritos por I .

Se a ocorrência de milagres (violação das leis da natureza) é possível e sua ocorrência for verificada, eles podem ser facilmente alocados como evidências em um argumento teísta. Entretanto, se certo evento miraculoso ocorrer em um determinado momento da história humana, quanto mais antiga for a ocorrência do evento, mais difícil será para verificar-lo. Mas então como estabelecer a ocorrência de um evento histórico como um evento miraculoso? Para responder esse questionamento Swinburne apresenta quatro tipos de evidências capazes de estabelecer historicamente que um dado evento corresponde a um evento miraculoso. Essas evidências podem ser chamadas de

(7)

- a. Evidência mnemônica;
- b. Evidência testemunhal;
- c. Evidência material;
- d. Evidência de *background*

A evidência mnemônica diz respeito à capacidade das pessoas de armazenarem na memória lembranças de eventos passados. Se determinado sujeito S presenciou a ocorrência de um evento miraculoso E , então provavelmente S se lembrará de E . Mesmo que E não seja repetido, a lembrança de E será preservada na memória de S .

Quanto à evidência testemunhal, esta leva em conta o relato de um ou mais sujeitos acerca de eventos passados. Se S presenciou e lembra E , então o testemunho de S servirá como evidência da ocorrência de E . Mesmo que E não seja repetido, E pode ser verificado pelo testemunho de S . No entanto, esse tipo de evidência está baseado no chamado *princípio do testemunho* que, como apresentado no capítulo 1, corresponde a crença que pode ser justificada sem a experiência direta, podendo ser justificada pelo testemunho de terceiros.

No caso da evidência material, ela corresponde aos efeitos e consequências materiais que E causou no mundo, de forma que dada a ocorrência de certa evidência material que apoia E , é possível inferir que E provavelmente aconteceu. Se E trata-se de um evento que ocorreu no mundo, então, como qualquer outro evento que ocorre no mundo, E provavelmente deixará alguns traços e restos materiais, tais como, pegadas, impressões digitais, cinzas, Carbono 14 etc., de tal forma que, dado o curso normal das coisas, é possível retrodizer (retrodic) o que aconteceu no passado. Por exemplo, sabendo que cinzas de cigarro são normalmente originadas pelo ato de fumar cigarro, a partir das cinzas de cigarro encontradas é possível retrodizer que um cigarro foi fumado.

No que se refere à evidência de *background*, como visto no capítulo 3, ela corresponde ao *conhecimento de como o mundo funciona*. Assim, a evidência de *background* atua como a evidência que confirma as demais evidências. Nesse caso, as demais evidências mencionadas serão confirmadas desde que elas se encaixem no conhecimento de *background*, isto é, desde que as demais evidências mencionadas sejam esperáveis de ocorrer dado o conhecimento de como o mundo funciona. Por exemplo, o testemunho de uma pessoa que viu um homem de 3 metros de altura dificilmente seria verdadeiro já que, dado o conhecimento atual de como as coisas funcionam no mundo, não é esperável que haja tal homem com essa altura. Em outras palavras, dado o conhecimento de biologia humana (parte do conhecimento de mundo) que afirma que os seres humanos normalmente têm menos de 2 metros de altura, um testemunho que inclui um homem de 3 metros de altura dificilmente seria aceito como verdadeiro.

No entanto, esse tipo de evidência parece ser problemático. Parece simplesmente óbvio que a evidência de *background*, pela própria definição do termo, não parece fazer parte dos tipos de evidências capazes de estabelecer historicamente que um dado evento ocorreu. O papel de uma evidência é confirmar certa hipótese,

mas o que Swinburne chama de evidência de *background* não parece fazer isso, mas sim apenas verificar se os demais tipos de evidência são desconfirmados ou não.

O que Swinburne (1970, p. 65) chama atualmente de evidência de *background* é, na verdade, o que ele já chamou de *evidência externa*. Ele cita evidência externa em oposição aos outros tipos de evidência que são *internas* ao evento investigado. Além disso, evidência como é tratada por Swinburne também tem o papel de aumentar probabilidades de certa hipótese. Por exemplo, supondo certa investigação criminal, determinado sujeito S é suspeito de ter roubado o banco. A investigação recolhe certas *evidências internas* como, o testemunho de S2 que reconheceu a voz do suspeito que estava mascarado ou as plantas do banco encontradas na casa de S. Entretanto, há um outro tipo de evidência que incrementa a probabilidade de S ter roubado o banco, a *evidência externa*, de que S já tem passagem na polícia por roubo de bancos.

Para Swinburne (2004, p. 283),

devemos acreditar em nossas percepções aparentes (que o que nós parecemos ver realmente está lá), nossas lembranças aparentes e o testemunho de outros sobre o que eles afirmam ter visto [...] e [...] evidência geral de *background* [...] sobre como as coisas são ou se comportam em outras ocasiões [...] como um corretivo para desconsiderar algumas das reivindicações feitas com base nos três primeiros tipos de evidência

Para Swinburne (*Ibidem*, p. 284), de certa forma Hume também apresentou evidência de *background* em seu argumento. Nesse caso, a principal evidência de *background* para Hume era as leis da natureza de tal forma que a evidência de testemunho poderia ser aceita desde que ela se adequasse às leis da natureza. Mas tendo em vista que o testemunho miraculoso viola as leis da natureza, ele deve ser rejeitado. Como Hume (1999, p. 173-174) escreveu,

por que é mais do que provável que todos os homens devem morrer; que o chumbo não pode, por si só, permanecer suspenso no ar; que o fogo consome madeira e é extinto pela água; a menos que esses eventos estejam de acordo com as leis da natureza, e que é necessária uma violação dessas leis, ou seja, um milagre, para preveni-los [...] Não é um milagre que um homem, aparentemente em boa saúde, morra de repente porque um tipo de morte, embora mais incomum do que qualquer outro, foi frequentemente observado acontecer. Mas é um milagre que um homem morto ganhe vida porque isso nunca foi observado em qualquer idade ou país. A consequência

clara disso é [...] que nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre.

Entretanto Swinburne (2004, p. 284) ataca o argumento de Hume explicando que não é verdade que nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre. Ele oferece duas objeções contra essa conclusão de Hume. Primeiro, o conceito de milagres e de leis da natureza volta a ser crucial aqui. Como já visto, Hume defende que nenhum testemunho de evento miraculoso pode ser verdadeiro porque o milagre é um evento, por definição, impossível. Ele argumentava isso porque ele definia um milagre como uma violação das leis da natureza. Mas se um milagre for um evento, embora impossível para substâncias limitadas às leis da natureza (poderes e tendências), Swinburne explica que não há nenhuma razão para se pensar que esse seria um evento impossível para substâncias não limitadas às leis da natureza.

Há duas propriedades divinas que podem colaborar aqui no raciocínio de Swinburne: imaterialidade e onipotência. Se Deus é uma pessoa incorpórea, como visto no capítulo 4, ele não está limitado a tempo e espaço. Mas além dessas, há uma outra característica do mundo físico que não seria capaz de limitar uma pessoa incorpórea: a matéria.

Todos objetos materiais estão sujeitos às leis da natureza. Uma partícula de fóton não pode viajar a uma velocidade superior à 300,000 quilômetros por segundo. Objetos massivos atraem outros objetos massivos. A energia de um sistema fechado permanece constante. Entretanto, essas leis descrevem o comportamento de objetos materiais. Mas quando se trata de um ser imaterial como Deus, não há simplesmente qualquer relação com as leis da natureza, pois, como visto na definição de milagre apresentada por Swinburne 6, a causa do milagre é externa ao sistema governado por *I* e, portanto, não está sujeita a *I*. Se Deus é onipotente e não está sujeito a *I*, Swinburne está correto em argumentar que não há qualquer razão para se pensar um milagre é um evento impossível para uma substância não limitada a *I*.

Segundo, Swinburne explica que Hume cometeu um erro grave ao assumir as leis da natureza como única evidência de *background* relevante. Segundo Swinburne, se os demais argumentos que ele apresenta (de forma cumulativa) tornarem a existência de Deus provável, então a ocorrência de milagres também será provável. Ele apresenta duas razões para isso.

Como explicado no capítulo 4, se Deus existe, é esperável que ele se torne conhecido não apenas pela existência do universo criado, mas também de maneira mais íntima e pessoal por meio de uma *intervenção* no curso normal do funcionamento do universo. Por exemplo, respondendo um pedido de oração ou curando uma pessoa.

Swinburne também defende que uma outra razão pela qual é esperável que Deus intervenha no mundo é que o fato de Deus criar seres conscientes abre a possibilidade para que tais seres realizassem ações morais erradas, e por isso, também a possibilidade de intervenção divina na história da humidade. Nesse caso, é bem provável que essas intervenções incluíssem milagres.

Assim, sendo um milagre um evento possível, no sentido defendido por Swinburne, e de acordo com a evidência de *background* (a existência de Deus e as leis da natureza, como definidas por Swinburne) as demais evidências internas podem sim incrementar a probabilidade da ocorrência do milagre testemunhado. Se um milagre é um evento possível de ser causado por um agente divino, tal que esse agente não é limitado pelas leis da natureza, e esse agente divino tem razões para se tornar conhecido, então maior é a possibilidade de que as demais evidências internas a favor de um evento miraculoso (incluindo testemunho) também sejam verdadeiras, da mesma maneira que os antecedentes criminais de um ladrão de banco também aumentariam as chances de que as demais evidências contra ele também sejam válidas.

Swinburne (*Ibidem*, p. 284) escreve que

qualquer evidência de que não existe Deus é evidência contra a ocorrência de um evento como E (que, se ocorresse, seria uma violação) e qualquer evidência de que existe um Deus é evidência de que as leis da natureza podem ser violadas e, então, o testemunho da ocorrência de E pode ser bom o suficiente para superar a evidência de que, considerando as leis da natureza, provavelmente ocorreria nessa ocasião.

Assim, dado que milagres não são violações impossíveis de leis da natureza, como Hume argumentou, e que não é verdade que nenhum testemunho é suficiente para estabelecer um milagre, o argumento de Hume não parece ser um argumento dedutivamente válido. Swinburne (*Ibidem*, p. 287) então conclui que ao serem coletadas evidências em favor de milagres, tais milagres contariam a favor da

probabilidade da existência de Deus, já que é mais esperável ocorrer milagres dada a existência de Deus, do que dada a não existência de Deus.

Usando a simbologia da teoria da confirmação bayesiana, e representa a ocorrência de milagres, k sendo todo o restante do conhecimento de mundo (incluindo as leis da natureza como apresentadas por Swinburne e a existência de Deus) e h sendo a hipótese do teísmo, a ocorrência de milagres certamente aumentaria a probabilidade do teísmo de alguma forma: $P(h/e \& k) > P(h/k)$. Para Swinburne, o quanto $P(h/e \& k)$ excede $P(h/k)$ vai depender da força das evidências.

Entretanto, Swinburne aqui não defende que e de fato ocorreu, ele apenas defende a *possibilidade de* e e que, se e ocorrer, e colaboraria de alguma forma em favor do teísmo. Assim, da forma como é argumentado aqui, embora a violação das leis da natureza possa sim ser um argumento indutivo a favor da existência de Deus, Swinburne não apresenta nenhum milagre para corroborar os demais argumentos e incrementar a probabilidade do teísmo.

Nesse caso, Swinburne não está justificado ao dizer que $P(h/e \& k) > P(h/k)$, pois ele não apresenta qualquer evento miraculoso. Nessa formulação, não é possível dizer que o argumento dos milagres seja um argumento C-indutivo. Pior que isso, o argumento dos milagres está em uma assimetria grave em relação aos demais argumentos do projeto teísta de Swinburne. Claro que, posteriormente em outro projeto, ele defendeu a ocorrência de um evento miraculoso: a encarnação divina e a ressureição de Jesus Cristo em *The resurrection of the God incarnate* (2003), mas ele não incluiu esse milagre como parte de sua teologia natural, o que é uma falta considerável. O que pode se concluir é que, embora a existência do universo físico e a existência de consciência no mundo sejam eventos que elevem a probabilidade da existência de Deus, a ocorrência de nenhum evento miraculoso foi apresentada por Swinburne a fim de aumentar essa probabilidade.

Nesse capítulo foram aplicados três dos argumentos de Swinburne a fim de demonstrar como eles se aplicam a estrutura dos argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus. No primeiro, o argumento cosmológico, a existência do universo pretende ser uma evidência a favor do teísmo, de tal maneira que seria improvável haver um universo físico se Deus não existisse.

Os dois seguintes, o argumento da alma e o argumento dos milagres são um pouco mais complexos. Eles dependem de duas teses primárias para funcionar (o dualismo de substâncias e a veracidade de eventos miraculosos). Se for o caso que

o dualismo de substâncias é verdadeiro e milagres acontecem, a melhor explicação para eles seria Deus. Assim, esses argumentos pretendem incrementar a probabilidade da existência de Deus, com exceção do argumento dos milagres que parece meramente ter defendido a possibilidade de milagres embora não atestasse a ocorrência de nenhum evento miraculoso em específico.

6. Possíveis objeções

Como foi mostrado durante o decorrer dessa dissertação, a estrutura dos argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus parte de duas teorias de raciocínio indutivo: teoria da confirmação bayesiana e inferência da melhor explicação. Através da primeira, o Swinburne subscreve probabilidades *a posteriori* às evidências que fornecem suporte à hipótese teísta, que é o chamado poder explicativo ($\frac{P(e/h \& k)}{P(e/k)}$), e subscreve probabilidades *a priori* $P(h/k)$ à hipótese teísta. Através da segunda, Swinburne infere que a hipótese teísta é melhor do que a hipótese ateísta porque a hipótese ateísta tem poder explicativo fraco, se comparada à hipótese teísta, pois as evidências que ela tenta explicar são cientificamente inexplicáveis, o que gera oportunidade para a inferência da hipótese teísta, nos padrões de uma explicação pessoal, como melhor explicação.

Diversos filósofos contemporâneos já apresentaram críticas substanciais destinadas a refutar os argumentos de Swinburne, entre eles Adolf Grünbaum (2000), Gary Doore (1980), Mark Wynn (1993), Jeremy Gwiazda (2010) e muitos outros. Entretanto, como essa pesquisa se concentra mais na estrutura dos argumentos do que nos argumentos em si, foram selecionados aqui dois tipos de críticas mais gerais a essa estrutura. O primeiro tipo diz respeito a objeções contra o poder explicativo do teísmo. Porque o poder explicativo do teísmo está fundamentado em inferências de *como Deus criaria o mundo*, como foi visto no capítulo 4, alguém simplesmente poderia rejeitar tais inferências alegando serem inferências bastante ambiciosas para serem levadas a sério. O segundo tipo diz respeito a objeções contra a probabilidade *a priori* da hipótese teísta. Tendo em vista que a probabilidade *a priori* do teísmo é relativa à simplicidade da hipótese teísta apenas, muitos filósofos têm tentado

demonstrar o que o princípio da simplicidade é inválido ou que, se válido, o teísmo não se adequaria a esse princípio.

6.1. Objeções contra o poder explanatório do teísmo

Em *Theism and explanation*, Gregory W. Dawes (2009, p. 77-100) discute algumas objeções de cunho céítico a argumentos teístas que partem de uma inferência da melhor explicação. Segundo ele, um céítico moderado como Hume diria que as ações de *o que Deus faria ou não* estão para além do que capacidades cognitivas humanas podem alcançar. De fato, Hume (1999, p. 142) escreveu que

quando se leva a conclusões tão extraordinárias e tão remotas da vida e da experiência comum [...] entramos em terras de fadas, antes de termos alcançado os últimos passos de nossa teoria; e não temos motivos para confiar em nossos métodos comuns de argumentação ou para pensar que nossas analogias e probabilidades usuais têm qualquer autoridade. Nossa linha é muito curta para entender abismos tão imensos.

Para Dawes, há algumas objeções que podem ser levantadas a partir dessa distância entre as capacidades limitadas das faculdades cognitivas do ser humano e as conclusões sobrenaturais do teísmo. Dawes chama esse tipo de objeção de *ceticismo teológico*.

Para ele, há duas maneiras de desenvolver esse tipo de objeção. A primeira diz respeito à *natureza divina*. Nesse caso, um céítico poderia argumentar que argumentos teístas postulam a existência de um agente (Deus) tão diferente dos demais agentes conhecidos (seres humanos) que se torna difícil acreditar em qualquer predição acerca do que esse agente divino faria. A segunda concerne à *inabilidade humana de realizar julgamentos modais das ações divina*. Essa objeção defende que o ser humano não é capaz de julgar *o que Deus poderia fazer ou não* devido à falta de conhecimento sobre as possibilidades disponíveis a Deus. Como Dawes (2009, p. 78) expõe, “nós simplesmente não sabemos o curso das ações que estão abertas a um agente divino”.

Para Dawes, um exemplo de ceticismo teológico pode ser encontrado na crítica de Elliot Sober (2003, 98-129) a argumentos teísta a partir de design. Dawes (2009,

p. 79) lembra que embora a crítica de Sober seja direcionada a argumentos de design (como o argumento das leis da natureza de Swinburne citado no capítulo 1), essa crítica pode ser facilmente aplicada a qualquer tipo de argumento teísta que parte de inferência da melhor explicação.

Nesse caso, Dawes faz um convite a observar o argumento de Sober como uma crítica geral a hipótese teísta e não somente ao argumento do design. Sober faz uma crítica aos julgamentos que os teístas fazem ao inferir *como Deus criaria o mundo*. Ele argumenta que o teísta jamais poderia inferir os resultados das ações divina. Simplesmente há inúmeras probabilidades na escala de 0 a 1 acerca dos resultados das ações divina. Sober (2004, p. 109) explica que,

o problema é que a hipótese do design confere uma probabilidade com base na observação somente quando ela é suplementada com suposições acerca dos objetivos e habilidades que seriam se ele existisse. Talvez o Designer nunca construiria o olho dos vertebrados com características $F_1 \dots F_n$, ou ele não teria os objetivos ou porque ele não teria capacidade. Se assim for, a probabilidade da hipótese de design é zero. Por outro lado, talvez o Designer quisesse construir sobretudo o olho com características $F_1 \dots F_n$ e fosse inteiramente competente para concretizar esse plano. Se assim for, a probabilidade da hipótese de design é um. Há tantas probabilidades quanto há suposições sobre os objetivos e habilidades do designer putativo. Qual dessas, ou qual classe dessas, devemos levar a sério?

Para Sober, não é suficiente responder essa questão assumindo que o olho foi construído por um designer inteligente e, então, inferir que o designer deve ter tido interesse em construir o olho com essas características, dado que essas são as características que são observadas. Para Sober, além desse argumento se enquadrar na *falácia da petição de princípio*, um defensor de um argumento assim, como qualquer outro argumento probabilístico, deveria oferecer evidências independentes acerca dos planos e habilidades do designer.

Ademais, para Sober, mesmo assumindo que o olho foi construído com as características observadas, não é possível inferir que, dada a verdade da hipótese teísta, o olho teria essas características. Ao citar Hume, Sober demonstra isso supondo que se o designer for tão diferente do ser humano, então não há nenhuma razão para acreditar que ele criaria o olho com as características observadas (e esperadas pelo ser humano).

Toda essa objeção de Sober pode, de certa forma, ser aplicada não apenas ao argumento do design, mas também a todos os argumentos probabilísticos a favor do teísmo. Na verdade, essa objeção seria específica ao poder explicativo de qualquer argumento em favor da hipótese teísta.

O poder explicativo da hipótese teísta está fundamentado na noção de que Deus provavelmente criaria seres conscientes, livres e com conhecimento moral, tal que essas características seriam condições necessárias para que esses seres pudessem ter um relacionamento moralmente significante com Deus. Ademais, porque esses seres seriam corpóreos, Deus também, provavelmente, criaria um universo físico habitável para esses seres.

Mas aplicando a objeção de Sober ao poder explicativo da hipótese teísta, simplesmente não haveria possibilidades de saber quais as probabilidades de que Deus criaria ou não seres com essas características e muito menos um universo habitável para esses seres. Para Sober, o ponto é que as intuições humanas acerca das ações divinas não podem ser confiadas por causa de distância entre a natureza divina e a natureza humana. Como Dawes (2009, p. 81, grifo nosso) coloca, “o problema é que quanto menos similaridade há entre o suposto designer e nós, menos confiantes podemos ser em especificar o que ser esperado [do designer]”.

Dawes então questiona se seria possível contornar essa conclusão cética e reafirmar o alto poder explanatório da hipótese teísta. Primeiro, como Swinburne responderia a essa objeção? Como visto no capítulo 4, para Swinburne, o poder explicativo da hipótese teísta pode ser inferido pela bondade divina. Isto é, pode-se saber como Deus agiria em determinadas circunstâncias através da natureza moral de Deus. Se Deus é bom ele provavelmente criaria coisas boas. O argumento de Swinburne poderia ser sumarizado da seguinte maneira:

(1)

1. Se Deus é bom, provavelmente ele criaria coisas boas
2. Um universo físico é uma coisa boa
- 3. Portanto, Deus provavelmente criaria um universo físico**

Como Robert Prevost (1985, p. 176) coloca, “a chave para Swinburne está na bondade de Deus”. Segundo Prevost, ainda que Swinburne admita a força dessa

objeção cética, ele argumenta que é possível sim, de fato, determinar os tipos de mundos que devem ser esperados se Deus existir.

Nesse caso, se Deus é todo bom e em toda situação ele age de acordo com o que é moralmente obrigatório, então pode-se partitionar todos os mundos possíveis em dois conjuntos: os mundos que Deus agiria e os mundos que Deus não agiria. Por exemplo, em um mundo onde Deus não criaria seres corpóreos, não haveria razão para pensar que Deus criaria um universo habitável para esses seres.

Ademais, Dawes (2009, p. 84) apresenta uma outra resposta contra esse problema do ceticismo teológico. Para Dawes, os objetivos de por que Deus criaria o mundo de uma forma ao invés de outra podem sim ser conhecidos porque Deus agiria *racionalmente* a fim de atingir seus objetivos. Esse é o que Dawes chama de *princípio da rationalidade*. Essa resposta reside na suposição de que o agente divino postulado sempre agiria racionalmente. Porque seria irracional Deus criar seres corpóreos (físicos) em um mundo não físico ou sem universo físico, ou ainda, um universo inabitável para esses seres, seguindo o princípio da rationalidade de Dawes, Deus provavelmente criaria um universo físico habitável a seres corpóreos porque ele também criaria seres corpóreos.

Embora haja sim, claramente, uma certa diferença entre a natureza divina e a natureza humana, elas são semelhantes em um aspecto: a pessoalidade. Da mesma forma que os seres humanos são considerados pessoas em virtude de seus poderes, crenças e rationalidade, Deus também é (como visto no capítulo 3 e 4). A diferença entre eles se encontra comparação entre essas propriedades.

Enquanto os seres humanos têm poderes limitados, Deus é apenas limitado pelo que é logicamente possível. Enquanto seres humanos têm limites corporais, espaciais e temporais para agir racionalmente, Deus pode agir racionalmente sem qualquer um desses limites. Um agente racional limitado, como o ser humano, poderia inferir o que esperar de um agente racional que não tem limites (exceto os da lógica).

Para Dawes, seu princípio da rationalidade coloca restrições para o que esperar de um agente divino e, assim, a possibilidade de inferência sobre o que Deus faria ou não. Entretanto, nem todos concordam com esse princípio de Dawes. Alguns argumentariam que sendo Deus um agente perfeitamente livre, ele simplesmente não estaria obrigado a agir racionalmente. Por exemplo, em seu trabalho *Divine freedom and creation*, Laura Garcia argumenta que embora haja uma maneira racionalmente

otimizada de Deus agir, ele não estaria obrigado a agir essa maneira. Como Garcia (1992, p. 212) diz,

Deus não precisa minimizar a quantidade de tempo, esforço ou trabalho e ele não está sujeito a restrições de tempo, leis naturais, etc. Pode ser que um dado meio seja otimizado em relação ao seu custo para outros objetivos ou propósitos dele, mas mesmo assim não está claro que Deus está obrigado a agir por esses meios.

Entretanto, para Dawes (2009, p. 91), esse argumento está mal colocado. Segundo Dawes, o princípio da racionalidade, que permite fazer inferências de como Deus agiria racionalmente, coloca restrições não em Deus, mas no que esperar das ações de Deus. Mais precisamente, essas são restrições às explicações teísticas. O que Dawes quer dizer é que Deus não está obrigado a fazer isso ou aquilo, mas que os seres humanos podem realizar inferências com base no que esperar das ações de um agente divino que age racionalmente. O argumento de Dawes é um argumento epistemológico e não metafísico ou teológico.

Entretanto, Dawes lembra que a segunda maneira de desenvolver um argumento cético contra a possibilidade de inferência acerca das ações divina está ligada à *inabilidade humana de realizar julgamentos modais das ações divina*. De acordo com essa objeção, o ser humano não está em posição de fazer julgamentos sobre o que estaria disponível para Deus fazer ou não. Como Dawes (2009, p. 94) coloca,

perguntar se teria sido racional que Deus percebesse essa intenção dessa maneira pressupõe que ele tinha outras maneiras disponíveis para ele. Mas como sabemos isso? Como sabemos que o explanandum não era de fato o único meio disponível para ele? Podemos pensar que podemos imaginar uma maneira melhor em que a intenção divina postulada poderia ter sido alcançada.

Um cético modal questionaria como seria possível descobrir quais estados de coisas seriam logicamente possíveis ou não para Deus realizar. Para um defensor desse argumento, o teísta, que apresenta argumentos probabilísticos a favor da existência de Deus, não estaria em condições de inferir as *possibilidades* de ações disponíveis a Deus. Para Dawes, esse tipo de ceticismo tem, se correto, consequências devastadoras aos argumentos teístas com base em inferência da melhor explicação. Segundo Dawes, se o ceticismo modal estiver correto,

simplesmente não será possível inferir o curso das possibilidades de ações que estão abertas a Deus.

Dawes, no entanto, apresenta uma possível resposta para esse problema cético. Para ele, quando um teísta afirma realizar uma inferência com base em um conhecimento modal (o tipo de mundo que Deus provavelmente criaria, por exemplo), ele não está afirmado que ele possui conhecimento modal *inerrante* sobre Deus, mas apenas um conhecimento indutivo com base na bondade divina (no caso de Swinburne) ou com base no princípio da racionalidade (no caso de Dawes).

É por isso que os argumentos probabilísticos a favor do teísmo não são argumentos que assegura a conclusão, mas são argumentos inferem a conclusão com apenas certos graus de probabilidade. Nesse caso, os julgamentos de poder explanatório do teísmo continuam intactos. Embora não seja possível inferir com certeza que tipo de mundo Deus criaria, segundo o princípio da bondade divina de Swinburne, Deus provavelmente criaria seres conscientes porque isso seria uma ação boa.

Outra resposta que pode ser pensada contra o ceticismo modal. Poderia ser dito que é possível sim saber o que está logicamente disponível para Deus realizar ou não. Segundo Swinburne (2013a, p. 16), é possível descobrir se algo é logicamente possível ou não apenas por reflexão *a priori*. Isto é, uma reflexão apenas do significado das sentenças. Como visto no capítulo 4, um estado de coisas *A* seria logicamente impossível, sse, asserção da sentença referente a *A* acarretasse uma contradição lógica. Nesse sentido, as possibilidades disponíveis a Deus, parecem sim serem acessíveis a agentes limitados. Entretanto, mesmo que as objeções céticas não sejam fortes o suficiente para anular o poder explicativo do teísmo, outras objeções parecem desafiar a probabilidade *a priori* do teísmo.

6.2. Objeções à probabilidade *a priori* do teísmo

Como visto no capítulo 4, a probabilidade *a priori* do teísmo é tomada inteiramente com base no critério da simplicidade. Trata-se da probabilidade intrínseca da hipótese teísta levando em consideração apenas o *quão simples* ela é.

E o que foi argumentado é que a hipótese teísta é extremamente simples dado que ela postula a existência do tipo mais simples de pessoa que existe: um ser divino.

Há três tipos de objeções que podem ser levantadas contra a probabilidade *a priori* do teísmo. Elas são *objeções contra a atribuição de probabilidades a priori à hipótese Deus existe*, *objeções contra o critério da simplicidade* e *objeções contra a simplicidade da hipótese teísta*. No caso da primeira, filósofos expressam ceticismo quanto à possibilidade de atribuição de probabilidades *a priori* ao teísmo. No caso da segunda, ainda que seja possível atribuir probabilidades ao teísmo, questiona-se a defesa que Swinburne faz do critério da simplicidade como evidência de verdade. No caso da terceira, ainda que a simplicidade seja um critério válido com evidência de verdade, alguns questionam ainda se a hipótese teísta é realmente simples. Todas essas objeções, entretanto, apresentam, por meio de uma observação mais detalhada, deficiências que as impedem de anular a probabilidade *a priori* do teísmo.

Mas quais as razões para se pensar que não é possível atribuir probabilidades *a priori* ao teísmo? Em *Uncertain Belief: Is it Rational to be a Christian?*, David J. Bartholomew (1996, p. 167-168) apresenta algumas razões para duvidar que seja possível assinalar probabilidades *a priori* à existência de Deus. Na verdade, Bartholomew defende que dizer que algo tem probabilidade *a priori* resultaria em contradição lógica. Ele argumenta que parece difícil pensar como alguém poderia subscrever probabilidades *a priori* a uma hipótese sem ter qualquer conhecimento.

Segundo Bartholomew, se alguém diz subscrever probabilidades a uma hipótese, é porque essa pessoa tem no mínimo algum conhecimento geral de como as coisas funcionam no mundo, que é o conhecimento de *background*. Mas se todas as informações acerca da hipótese teísta se resumem a informações de fenômenos encontrados no próprio mundo, então a hipótese teísta jamais poderia ter qualquer probabilidade *a priori* que seja. Como Bartholomew (*Ibidem*, p. 168) expõe seu argumento,

estamos tentando fazer o impossível ao perguntar qual o grau de crença que seria justificado na hipótese de que Deus existe antes de qualquer coisa existente, incluindo a mente humana que está sendo solicitada a fazer a avaliação. Isso parece quase impossível, se não absurdo.

Mackie também faz um questionamento muito semelhante. Ele diz que se a probabilidade *a priori* do teísmo, sendo a probabilidade intrínseca da hipótese,

incondicional ao conhecimento de *background*, for meramente dependente de verdades lógicas, então a probabilidade *a priori* do teísmo será extremamente baixa pois nenhuma probabilidade poderia ser subscrita à existência de Deus tomando como base apenas verdades lógicas. Como Mackie (1982, p. 98-99) escreveu,

é difícil ver como isso nos ajuda. Como podemos sequer pensar sobre a probabilidade antecedente que deve haver um deus, dado que não houvesse tal universo? Presumivelmente, devemos pensar em uma probabilidade inicial de haver um deus, relativo apenas à informação tautológica, e se rejeitamos o argumento ontológico, isso será bastante baixo. O problema é que se a evidência, e, é de que existe um universo físico complexo, então o conhecimento ou crença de fundo k deve excluir isso, e assim poderá incluir apenas verdades lógicas e matemáticas. Qual a probabilidade da hipótese deus em relação a estas?

Para Mackie, a probabilidade *a priori* é problemática para o teísmo não apenas pela impossibilidade de atribuição de probabilidades, ou no mínimo probabilidade baixa, mas também porque, no caso do argumento cosmológico, não há conhecimento de *background* que o teísmo se enquadre, pois todo o conhecimento de mundo já está incluído como evidência específica, restando apenas verdades lógicas, que, como Mackie diz, não colabora muito.

Mesmo assim, o problema da falta de conhecimento de *background* não termina com o argumento cosmológico, pois mesmo havendo conhecimento de *background* para hipótese teísta se enquadrar, como no caso dos demais argumentos, incluindo os outros argumentos apresentados no capítulo anterior, a probabilidade *a priori* do teísmo continuaria sendo baixa pois, segundo Mackie, ela postula um ser que não se enquadraria no conhecimento de *background*: um pessoa incorpórea, como definido no capítulo 4.

Para Mackie, todo o conhecimento de mundo inclui intenções corpóreas, de forma que sempre que uma ação é resultado de uma intenção pessoal, essa ação acontece através das mudanças e dos movimentos corpóreos. Segundo Mackie, a história das intenções causais esteve sempre incluída tanto no aprendizado humano como no desenvolvimento evolucionário.

Nesse caso, se o teísmo postula uma pessoa incorpórea, esse postulado não tem precedentes no conhecimento de mundo a ser enquadrado. Assim, para Mackie, não há como subscrever probabilidade *a priori* a hipótese teísta sem considerar o conhecimento de *background* e mesmo que haja conhecimento de *background*, o

teísmo não se enquadraria nele por se tratar de um postulado estranho ao que se conhece de como o mundo funciona.

No entanto, diferente de Bartholomew e Mackie, Prevost (1985, p. 175) nega a possibilidade de atribuição de probabilidade *a priori* ao teísmo por outra razão: a inadequação da teoria da confirmação bayesiana no julgamento da hipótese teísta. Prevost argumenta que a atribuição de probabilidades *a priori* ao teísmo é completamente arbitrária. Para Prevost, a teoria da confirmação simplesmente não ajuda nem um teísta como Swinburne, nem um ateu como Mackie.

Para Prevost, uma das maiores razões para duvidar de inadequação da teoria da confirmação à existência de Deus é justamente a discordância entre Swinburne e Mackie. Prevost lembra que ambos Swinburne e Mackie concordam com a mesma metodologia empregada, a teoria da confirmação. Entretanto, ambos chegam a resultados extremamente opostos. Swinburne (2004, p. 341-342) chega à conclusão de que a o teísmo é mais provável do que sua negação, enquanto que Mackie (1982, p. 243) chega à conclusão de que a probabilidade é muito forte contra a existência de Deus. Prevost questiona como isso seria possível. Para ele a resposta é que a teoria da confirmação é irrelevante à questão da existência de Deus. Como Prevost (1990, p. 39, 55) argumenta,

o acordo entre os dois, no entanto, termina com suas similares metodologias bayesianas. [...] Tanto Mackie quanto Swinburne dão a impressão de que uma avaliação da evidência do teísmo ou ateísmo é uma questão de simplesmente determinar as probabilidades prévias relevantes. [...] a avaliação das probabilidades anteriores das hipóteses alternativas varia enormemente dependendo do filósofo. [...] o uso do teorema de Bayes não é completamente satisfatório para a avaliação evidência do suporte ao teísmo.

O que pode ser observado é que a objeção da impossibilidade de atribuir probabilidades *a priori* ao teísmo, como dito por Bartholomew, se dá em função de dois outros problemas: a falta de conhecimento de *background* com que o teísmo possa se enquadrar e a atribuição arbitrária de probabilidades *a priori* a favor do teísmo (no caso de Swinburne), e a favor do ateísmo, (no caso de Mackie), que resulta em ambiguidades na probabilidade *a posteriori*, isto é, na probabilidade final.

Mas então, como Swinburne atribui probabilidades *a priori* ao teísmo? Como Agnaldo Portugal (2002, p. 51) explica, a probabilidade *a priori* do teísmo, como é atribuída por Swinburne, deve ser avaliada de acordo com os princípios da crença

racional. Nesse caso, a probabilidade é *a priori* no sentido de ser elaborada racionalmente e independente de informação empírica e não “prévia a qualquer conhecimento que seja”, como Bartholomew (1996, p. 167) escreve.

Mas o que dizer então da objeção de Mackie de que a probabilidade *a priori* da hipótese teísta é baixa porque ela não se adequa bem ao conhecimento de *background*? O problema da objeção de Mackie é que ele ignora o fato de que para Swinburne o conhecimento de *background* não é tão relevante para a comparação da probabilidade *a priori* das hipóteses teísta e ateísta. Na verdade, para Swinburne (1997, p. 37), quando não há conhecimento de *background* disponível para avaliar qual hipótese melhor se adequa, a opção que resta não é descartá-las, mas compará-las com base em outros critérios, como simplicidade e escopo.

No caso do escopo, quanto maior o escopo da hipótese, isto é, quanto maior o conteúdo de informações que uma hipótese pretender explicar, consequentemente, menor será o conhecimento de *background* para a hipótese se enquadrar. E é justamente por esse motivo que Swinburne (2004, p. 60) explica que tem se tornado cada vez menos relevante a adequação de teorias fundamentais da física e da cosmologia, como as teorias do tudo, no conhecimento de *background* porque elas carecem de informação de mundo para se enquadrar já que todo o conhecimento de mundo está incluído em seu próprio escopo.

Assim, pode ser visto que não é exatamente verdade que Swinburne e Mackie concordam na aplicação da teoria da confirmação e, por isso, chegam a resultados diferentes, como Prevost quer argumentar, mas eles na verdade discordam do resultado porque eles discordam, primeiramente, na aplicação dos critérios de probabilidade lógica. Enquanto Mackie ataca a hipótese teísta argumentando que ela não se adequa ao conhecimento de *background*, Swinburne contra argumenta explicando que quanto maior o escopo de uma hipótese, mais dependente a hipótese será do critério da simplicidade e menos do conhecimento de *background*.

A objeção de Prevost simplesmente se torna ingênua ao defender que Swinburne e Mackie têm resultados diferentes simplesmente por causa de supostas atribuições arbitrárias à probabilidade *a priori* do teísmo. O resultado obtido por Mackie é diferente do resultado obtido por Swinburne, não porque a teoria da confirmação bayesiana é inadequada à existência de Deus, mas porque há uma divergência que, por mais que seja mínima quanto ao critério da probabilidade lógica, não deixa de ser uma discordância metodológica, contrário ao que Prevost argumenta.

De fato, o próprio Prevost (1990, p. 39) observa essa divergência fundamental entre o Swinburne e Mackie ao dizer que “de acordo com Swinburne, o teísmo tem alta probabilidade antecedente por causa de sua simplicidade, mas, de acordo com Mackie, o teísmo é inaceitável pela falta de adequação com o conhecimento de fundo”, mas ele ignora que essa também seja uma divergência metodológica.

Entretanto, mesmo podendo-se atribuir probabilidades à hipótese teísta, é possível ainda questionar a defesa que Swinburne faz do critério da simplicidade como evidência de verdade. E como visto no capítulo 3, a noção de simplicidade defendida por Swinburne é de que simplicidade se trata de um princípio *a priori* fundamental que diz respeito às diretrizes de se postular (1) o menor número de entidades possível; (2) o menor número de tipos de entidades; (3) o menor número de entidades que podem ser entendidas sem fazer referência a outras; (4) o menor número de leis; (5) o menor número de variáveis; e (6) a maior simplicidade matemática. Como Swinburne assinala probabilidades *a priori* à hipótese teísta tomando com base apenas a simplicidade do teísmo, se o critério da simplicidade for anulado, então o teísmo perderá consideravelmente sua probabilidade *a priori*.

Em *The rationality of Science*, William Newton-Smith (1981, p. 230-232) apresenta algumas razões que lhe levam a duvidar que a simplicidade seja uma característica capaz de tornar uma teoria boa. Em oposição à noção de Swinburne de que a simplicidade é ontológica, como observado por Keith Parsons (2007, p. 114), para Newton-Smith a simplicidade é pragmática. Uma teoria mais simples é escolhida ao invés de outra menos simples porque é mais fácil de calcular. Mas para ele, fundamentalmente falando, a simplicidade de uma teoria não fornece qualquer indicação de verdade. Como Newton-Smith (1981, p. 230-231) escreve,

muitos cientistas e filósofos da ciência incluiriam simplicidade como uma característica da teoria que a torna boa. Isso, entretanto, é problemático por um número de razões. [...] Simplicidade é pragmática. É simplesmente mais fácil calcular com teorias mais simples. Mas não há nenhuma razão para ver grande simplicidade relativa desse tipo como indicador de grande verossimilhança.

Para Newton-Smith, ninguém jamais elaborou um critério de simplicidade que fosse capaz de medir com sucesso a simplicidade de uma teoria. Em última análise, a simplicidade reside na aplicação arbitrária do teórico (do cientista) e não na própria teoria em si. No entanto, embora não haja um critério capaz de medir com facilidade

a simplicidade de uma teoria, a noção de simplicidade defendida por Swinburne funciona na comparação de hipóteses concorrentes. Nesse caso, a simplicidade é medida por meio de graus de comparação, como mais simples ou menos simples do que outra. Swinburne (2001, p. 82, 89) exemplifica seguindo a primeira faceta da simplicidade (o menor número de entidades possível). Segundo ele, é mais simples postular que uma onça escapou do cativeiro e atacou o gado do que postular duas ou mais onças para explicar o mesmo dado. Da mesma forma, seguindo a quarta faceta da simplicidade, as três leis de Kepler da movimentação dos planetas são mais simples do que as quatro ou mais leis de Copérnico e Ptolomeu.

Ainda assim, Newton-Smith defende que essas objeções apresentadas ao critério da simplicidade o levam a acreditar que a simplicidade é apenas uma boa ferramenta para a seleção de teorias mais convenientes de se utilizar (como por exemplo, mais fácil de calcular¹⁰²), mas que não fornece qualquer base para um julgamento *a priori*.

Já para Swinburne (1997, p. 44-45), não é inteiramente verdade que uma teoria mais simples é escolhida pela sua conveniência, como maior facilidade para cálculos. Swinburne argumenta que não seria difícil hoje em dia para um computador realizar os cálculos de uma teoria mais complexa do que outra. Como Swinburne explica, se houvesse, a título de exemplo, duas teorias com o mesmo poder explanatório, mas que uma predissessem que todo ser vivo iria morrer no hemisfério norte e uma outra teoria que predissessem que todo ser vivo iria morrer no hemisfério sul, sendo que a primeira fosse mais simples do que a segunda e não houvesse mais tempo para comparar as duas, Swinburne diz que o cientista certamente já estaria no avião a caminho do hemisfério sul.

No entanto, mesmo que possa ser atribuído probabilidades *a priori* ao teísmo e a simplicidade seja reconhecida como critério válido o terceiro tipo de objeção colocada é se o teísmo realmente se trata de uma hipótese simples, como foi apresentado no capítulo 4. Mackie (1982, p. 149) argumenta, por exemplo, que se a hipótese teísta postula uma mente divina, tal que essa mente contém todas as complexas proposições sobre o universo, então a mente divina é em si extremamente complexa e, portanto, a hipótese teísta estaria longe de ser simples.

¹⁰² No caso de teorias científicas que envolvem cálculos matemáticos.

O problema é que uma coisa não parece seguir da outra no argumento de Mackie. Não está claro porque um sujeito *S* acredita na proposição complexa *P* significa que *P* aumenta a complexidade de *S*. O puro fato de *P* ser complexo não parece fazer nada para tornar *S* mais complexo por acreditar em *P*. Complexidade, nesse caso, seria uma característica referente a *P* e não a *S*. *S* apenas acredita em *P*.

Outro problema que pode surgir contra a simplicidade divina é a quantidade de propriedades que um ser divino tem. Deus, como é postulado pela hipótese teísta, é onipotente e onisciente, além das outras propriedades mencionadas no capítulo 4. Além das diversas propriedades divinas, essas propriedades parecem ser de diferentes tipos. Propriedades quantitativas, isto é, que descrevem quantidades máximas como eternidade (existência em *todo tempo*) e onipresença (existência em *todo lugar*), propriedades qualitativas, isto é, que descrevem qualidades, como unidade e necessidade e propriedades morais, como bondade.

Essas propriedades e tipos de propriedades parecem violar os primeiros tipos simplicidade apresentados por Swinburne no capítulo 3: postular o menor número de entidades e tipos de entidades. Nesse caso, a hipótese teísta não seria o tipo mais simples de pessoa que poderia existir, como Swinburne defende. O tipo mais simples de pessoa deveria ser uma pessoa que têm apenas uma propriedade. Se essa objeção estiver correta, a hipótese teísta estaria sujeita a uma perca considerável de probabilidade *a priori*, já que ela é tomada, no caso do teísmo, inteiramente com base na simplicidade.

Entretanto Swinburne (1994, p. 149-157) defende que Deus pode ser sim, de fato, entendido como uma pessoa, em última análise, com apenas uma propriedade, que ele chama de *unidade divina*. Para Swinburne, todas as propriedades divinas estão ligadas. Como visto no capítulo 4, todas as propriedades divinas são derivadas da pessoalidade única de Deus. Deus é uma pessoa em virtude de suas crenças, poderes básicos e intenções, tal que, diferente de uma pessoa humana, suas crenças, poderes básicos e intenções não são limitadas. Se Deus for uma substância com uma propriedade fundamental, embora que as outras propriedades sejam derivadas dessa, o teísmo poderá sim ser uma hipótese que postula o tipo mais simples de pessoa que existe, e, portanto, ter alta probabilidade *a priori*.

CONCLUSÃO

Essa pesquisa tratou da estrutura dos argumentos probabilísticos de Richard Swinburne a favor da existência de Deus. Foi observado no primeiro capítulo que há uma distinção entre a estrutura dos argumentos e os argumentos em si. Essa estrutura é formada por duas teorias de raciocínio indutivo: teoria da confirmação bayesiana e inferência da melhor explicação.

No segundo capítulo foi visto que argumentos probabilísticos são argumentos de raciocínio indutivo que envolvem teoria da probabilidade. Embora eles não sejam argumentos que assegurem a conclusão de que Deus existe, é possível inferir, a partir deles, a hipótese da existência de Deus em certos graus de probabilidade. Nesse caso, a probabilidade final da hipótese teísta é dada em função de dois fatores: a probabilidade *a priori* e o poder explicativo da hipótese teísta.

Ainda que não sejam usados valores numéricos exatos para atribuir à probabilidade da hipótese teísta, ela pode ser comparada com a probabilidade da hipótese ateísta. Essa comparação entre a hipótese teísta e a hipótese ateísta é feita na forma de inferência da melhor explicação. A hipótese que melhor explicar os fenômenos tratados no capítulo 1, é a hipótese mais provável.

O terceiro capítulo mostrou dois tipos de explicações: explicação científica e explicação pessoal. Enquanto a primeira envolve leis da natureza junto com condições iniciais para a explicação de determinado fenômeno, a explicação pessoal envolve a ação de um agente racional que tem a intenção e o poder básico de causar determinado efeito. A seleção da melhor explicação dependerá dos critérios indutivos de probabilidade lógica: conhecimento de *background*, poder explicativo, escopo e simplicidade.

No quarto capítulo foi definida a hipótese teísta como a hipótese que postula a existência de um ser pessoal, onipotente, onisciente, onipresente, necessário, perfeitamente bom, eterno e único. Essas propriedades demonstram que, além de o teísmo ser uma explicação pessoal, o teísmo é uma hipótese extremamente simples pois postula a existência de um ser com propriedades ilimitadas. E já que no caso do teísmo a simplicidade é o principal critério para atribuição de probabilidade *a priori*, a probabilidade *a priori* do teísmo é extremamente elevada por postular o tipo mais

simples de pessoa que pode existir. Ademais, o poder explicativo do teísmo também é elevado pois o teísmo tem o recurso explanatório que o ateísmo não tem para explicar os fenômenos descritos no capítulo 1. Essa inferência é feita com base no tipo de mundo que Deus provavelmente criaria.

No quinto capítulo foram selecionados três dos argumentos de Swinburne: o argumento cosmológico, o argumento da alma e o argumento dos milagres. A melhor explicação para os três fenômenos apresentados (a existência do universo físico, a existência de substâncias mentais puras e a ocorrência de milagres) é o teísmo, pois o ateísmo não teria o recurso explanatório suficiente para explicar esses fenômenos: uma pessoa divina que tem o poder básico e as razões para trazer esses fenômenos à existência.

Embora o argumento cosmológico e o argumento da alma possam favorecer a hipótese teísta, o argumento dos milagres, como elaborado na teologia natural de Swinburne, não é capaz de aumentar a probabilidade do teísmo pois ele não apresenta qualquer evidência específica da ocorrência de milagres.

Por fim, foram respondidas algumas objeções contra o poder explanatório do teísmo e sua probabilidade *a priori*. Filósofos têm objetado contra a possibilidade de realizar inferências sobre o que Deus faria ou não. Entretanto, foi mostrado que a possibilidade de ceticismo desaparece ao demonstrar a possibilidade de inferências em relação a essas ações divinas por meio da bondade divina e da racionalidade divina.

Também foi visto que as objeções contra a possibilidade de atribuição de probabilidade *a priori*, contra a simplicidade como indicação de verdade e contra a simplicidade do teísmo não se sustentam. A probabilidade *a priori* do teísmo é medida pela simplicidade da hipótese teísta. Quando duas hipóteses têm mesmo escopo, mesmo conhecimento de background e mesmo poder explanatório, a hipótese mais simples, é, provavelmente, a hipótese verdadeira. E como o teísmo postula uma pessoa do tipo mais simples de pessoa que pode existir, a hipótese teísta é a mais provável.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADAMS, Robert. **Flavors, colors, and God.** In: GEIVETT, R. Douglas; Sweetman, Brendan. (eds.), *Contemporary Perspectives on Religious Epistemology*. New York: Oxford University Press, 1992. 225-240.
- ANSELM, **Proslogion.** ediție bilingvă. Trad. Vladuțescu. București: Editura Științifica, 1997.
- ARISTÓTELES, **De Anima.** Trad. e notas de Maria Cecília Gomes dos Reis. São Paulo: Ed. 34, 2006.
- BARROW, John D.; TIPLER, Frank J. **The anthropic cosmological principle.** New York: Oxford University Press, 1986.
- BARTHOLOMEW, David J. **Uncertain Belief: Is it Rational to be a Christian?** New York: Oxford University Press, 1996.
- BÉZIAU, Jean-Yves. **Possibility, imagination and conception.** *Princípios: revista de Filosofia*, Natal, v. 23, n. 40, jan.-abr. 2016.
- BRAITHWAITE, Richard. **Scientific explanation.** Cambridge: Cambridge University Press, 1953.
- BROAD, Charlie D. **Mind and its place in nature.** London: Kegan Paul, 1925.
- CHALMERS, David. J. (1996). **The conscious mind:** In search of a fundamental theory. New York: Oxford University Press.
- CHURCHLAND, Paul M. **Matéria e consciência:** Uma introdução contemporânea a filosofia da mente. Trad. Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.
- COLLINS, Robin. Methodological theism. **Revista brasileira de filosofia da religião.** Brasília, v. 3 n.2 p. 09-26 dez. 2016.
- _____. Modern Physics and the Energy-Conservation Objection to Mind-Body Dualism. **American Philosophical Quarterly**, Illinois, v. 45, n. 1, jan. 2008. pp. 31-42.
- CRAIG, William L. **Opening statements:** William Lane Craig. COPAN, Paul; TACELLI, Ronald K. (Org.) *Jesus's Resurrection: fact or figment? A debate between William Lane Craig and Gerd Lüdemann*. Downers Grove: InterVarsity Press, 2000. pp. 31-39.
- _____. **Theistic Critiques of Atheism**, In: MARTIN, Michael. *The Cambridge companion to atheism*. New York: Cambridge University Press, 2007.
- _____. **God over all:** Divine Aseity and the challenge of platonism. New York: Oxford University Press, 2016.

_____. **The cosmological argument from Plato to Leibniz.** London: The Macmillan Press Ltd, 1980. (Library of philosophy and religion)

_____. **The Kalām cosmological argument.** London: The Macmillan Press Ltd, 1979. (Library of philosophy and religion)

_____.; MORELAND, James P. **Introduction.** In: CRAIG, William L.; MORELAND, James P. (Org.) *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2009. pp. 1-23.

_____.; MORELAND, James P. **Philosophical foundations for a Christian worldview.** Downers Grove, InterVersaty Press, 2003.

_____.; ROSENBERG, Alex. **The debate:** Is faith in God reasonable? In: MILLER, Corey; GOULD, Paul. (Org.) *Is faith in God reasonable?: Debates in Philosophy, Science and Rhetoric*. New York: Routledge, 2014. pp. 13-41.

DANTO, Arthur C. Basic Actions. **American Philosophical Quarterly**, v. 2, n. 2 pp. 141-148. Apr. 1965.

DAWES, Gregory W. **Theism and explanation.** New York: Routledge, 2009.

DAWKINS, Richard. **The God delusion.** London: Bantam Press, 2006.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira.** Trad. e nota prévia rev. Fausto Castilho. Campinas: Editora UNICAMP, 2004.

_____. **Discurso do método.** 3^a ed. Trad. Maria Ermanita Galvão. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

DOORE, Gary. The Argument from Design: Some better reasons for agreeing with Hume. In: **Religious Studies**, Cambridge, 16, no. 2, pp. 145-61, jun. 1980

DOUGHERTY, Trent. Skeptical Theism. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Winter, 2016 Edition. Edward N. Zalta (Org.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/skeptical-theism/>> Visto em 14 de out. de 2017.

DOUVEN, Igor, Abduction. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Spring, 2011 Edition. Edward N. Zalta (Org.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/spr2011/entries/abduction/>> Visto em 10 de set. de 2016.

DRAPER, Paul. **The skeptical theist.** In: HOWARD-SNYDER, Daniel. (Org.) *The evidential argument from evil*. Bloomington: Indiana University Press, 1996. pp. 175-192.

ELLIS, Brian. **Scientific essentialism.** Cambridge University Press, 2001.

FOGELIN, Robert J. **A defense of Hume on miracles.** Princeton: Princeton University Press, 2003.

- GARCIA, L. Laura. **Divine Freedom and Creation.** In: *The Philosophical Quarterly*. Oxford, v. 42, n. 167, pp. 191-213. Apr. 1992.
- GARDINER, Patrick. **The nature of historical explanation.** Oxford: Oxford University Press, 1959.
- GENSLER, Harry J. **Introduction to logic.** 2^a ed. New York: Routledge, 2010.
- GOETZ, Stewart. **Arguments from Consciousness and Free Will.** In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. *A Companion to Philosophy of Religion.* 2^a ed. Singapura: Blackwell Publishing Ltd, 2010. 392-397.
- GRÜNBAUM, Adolf. A new critique of theological interpretations of physical cosmology. In: **The British Journal for the Philosophy of Science**, v. 51, n. 1, pp. 1-43, Mar. 2000.
- GUILLÁN, Amanda. **Pragmatic Idealism and Scientific Prediction:** a Philosophical System and Its approach to prediction in science. Cham: Springer, 2017.
- GWIAZDA, Jeremy. Richard Swinburne, The existence of God, and exact numerical values. **Philosophia**, Dordrecht, v. 38, n. 2, pp. 357-363, Jun. 2010
- HÁJEK, Alan. Interpretations of Probability. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, winter, 2011. Edition. Edward N. Zalta (Org.), Disponível em: <<http://plato.stanford.edu/archives/win2012/entries/probability-interpret/>> Visto em 10 de nov. de 2017.
- HARMAN, Gilbert. H. Enumerative Induction as Inference to the Best Explanation. **The Journal of Philosophy**. New York, v. 65, n. 18, pp. 529-533. Sep. 1968.
- _____. H. The Inference to the Best Explanation. **The Philosophical Review**. Durham, v. 74, n. 1, pp. 88-95. Jan. 1965.
- HARRÉ, Rom; MADDEN, Edward H. **Causal Powers.** Oxford: Basil Blackwell, 1975.
- HASKER, William. **The Emergent Self.** Ithaca: Cornell University Press, 1999.
- HAWTHORNE, John. **Cartesian Dualism.** In: INWAGEN, Peter van; ZIMMERMAN, Dean (Org.). *Persons: Human and Divine.* New York: Oxford University Press, 2007. 87-98.
- HEIDEGGER, Martin. **Introduction to Metaphysics.** 2^a ed. Trad.: Gregory Fried e Richard Polt. New Heaven: Yale University Press, 2014.
- HEMPEL, Carl G. **Aspects of scientific explanation and other essays in the Philosophy of Science.** New York: Free Press, 1965.
- _____. ; OPPENHEIM, Paul. Studies in the Logic of Explanation. In: **Philosophy of Science**, v. 15, n. 2, pp. 135-175, Jan. 1948.
- HUME, David. **A Treatise of human nature.** Oxford: Clarendon Press, 1888.

- _____. **An enquiry concerning human understanding.** New York: Oxford University Press, 1999.
- _____. **Diálogos sobre a religião natural.** Trad. José Oscar de Almeida Marques. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- INWAGEN, Peter van. **Metaphysics.** 3^a ed. Boulder: Westview Press, 2009.
- _____. **The problem of evil, the problem of air, and the problem of silence.** In: HOWARD-SNYDER, Daniel. (Org.) **The evidential argument from Evil.** Bloomington: Indiana University Press, 1996. pp. 151-174.
- JACKSON, Frank. Epiphenomenal Qualia. **The Philosophical Quarterly.** [S.I.], v. 32, n. 127, pp. 127-136, Apr. 1982. p. 130
- JOYCE, James. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, winter, 2016 Edition. Edward N. Zalta (Org.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/bayes-theorem/>> Visto em 10 de set. de 2016.
- KANE, Gordon L.; PERRY, Malcolm J.; ZYTKOW, Anna N. The beginning of the end of the anthropic principle. In: **New Astronomy.** [S.I.], v. 7, n. 1, pp. 45–53, Jan. 2000.
- KANT, Immanuel. **Crítica da razão prática.** Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1986.
- _____. **Crítica da razão pura.** Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5^a ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- KENNY, Anthony. **Uma nova história da filosofia ocidental.** vol. II: Filosofia medieval. Trad. Edson Luiz Macedo Bini. São Paulo: Edições Loyola, 2008.
- KHAN, M. Faiz. **Our Universe: A Scientific and Religious View of Creation.** Lincoln: IUniverse, 2007.
- KRAUSS, Lawrence M. **A universe from nothing:** why there is something rather than nothing. New York: Free Press, 2012.
- KRIPKE, Saul. **Naming and Necessity.** Harvard University Press, 1980.
- LEFTOW, Brian. **God and Necessity.** Oxford: Oxford University Press, 2012.
- LEIBNIZ, Gottfried W. **Ensaios de teodiceia.** Trad. William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Estação Liberdade, 2013.
- LEIBNIZ, Gottfried W. **Philosophical Texts.** Trad.: Richard Francks e R. S. Woolhouse. New York: Oxford University Press, 1998.
- LOCKE, John. **Ensaio acerca do entendimento humano.** Trad. Anoar Aiex. São Paulo: Editora Nova Cultural Ltda., 1999.

LÜDEMANN, Gerd. **The resurrection of Jesus.** Trans. John Bowden. Minneapolis: Fortress Press, 1994

MACKIE, John L. Evil and omnipotence. In: **Mind, New Series**, Oxford, v. 64, n. 254, pp. 200-212, Apr. 1955

_____. **The miracle of theism:** Arguments for and against the existence of God. Oxford: Oxford University Press, 1982.

MACQUARIE, John. **Principles of Sacred Theology.** 2^a ed. New York: Charles Scribner's Sons, 1977.

MADELL, Geoffrey. **Mind and Materialism.** Edinburgh: Edinburgh University Press, 1988.

MCGREW, Timothy. Miracles. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy. Winter, 2016.** Acesso em:

<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/miracles/> Last seen by 04 de abr. de 2017.

MORELAND, James. **The argument from consciousness.** In: CRAIG, William L.; MORELAND, James P. (Org.) *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2009. pp. 282-243.

MORRIS, Thomas V. (Org.) **Philosophy and the Christian faith.** University of Notre Dame Press, 1988. (Studies in the Philosophy of Religion Series 5)

NAGEL, Ernest. **The Structure of Science:** Problems in the Logic of Scientific Explanation. New York: Harcourt, Brace and World, 1961.

NASA. About life detection. Disponível em:
<https://astrobiology.nasa.gov/research/life-detection/about/> Visto em 17 de out. de 2017.

NEIVA, André. **Probabilidade e Bayesianíssimo na teoria epistêmica de Richard Swinburne.** 2016. 104 f. Dissertação (Mestrado). Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul – PUC-RS, Porto Alegre.

NEWTON-SMITH, William. **The rationality of Science.** New York: Routledge, 1981.

PARFIT, Derek. Why anything? Why this? **London review of books.** London, v. 22, n. 2, pp. 4, jan. 1998.

PARSONS, Keith. **Some Contemporary Theistic Arguments.** In: Martin, Michael. (Org.) *The Cambridge companion to atheism*. New York: Cambridge University Press, 2000. (Cambridge companions)

PEREZ, Érika H. S. **Dualismo de Substâncias:** Swinburne e as críticas materialistas de Paul Churchland. 2011. 36 f. Monografia (Bacharel e licenciatura) – Universidade de Brasília, Brasília.

- PINSENT, Andrew. Cosmic Purpose and the question of a personal God. In: **European Journal for Philosophy of Religion**, Innsbruck, v. 5, n. 1, pp. 186-200.
- PITKETHLY, Mike. Nanotechnology and forensics. In: **Materials Today**, [S.I.] v. 12, I. 6, 12 pp. 6, Jun. 2009.
- PLANTINGA, Alvin. **God, freedom and, evil.** 2^a ed. New York: Harper& Row, 1977.
- _____. **Materialism and Christian Belief.** In: INWAGEN, Peter van; ZIMMERMAN, Dean (Org.). *Persons: Human and Divine*. New York: Oxford University Press, 2007. 99-141.
- _____. **The Nature of Necessity.** New York: Oxford University Press, 1974.
- _____. **Warrant and proper function.** New York: Oxford University Press, 1993.
- _____. **Where the conflict really lies: Science, religion, and naturalism.** New York: Oxford University Press, 2011.
- PLATÃO, **Diálogos.** O banquete – Fédon – o sofista – político. Seleção de textos de José Américo Motta Pessanha. 4^a ed. Trad. José Cavalcante de Souza; Jorge Paleikat e João Cruz Costa. São Paulo: Nova Cultural, 1987. (Os pensadores)
- POPPER, Karl R. **The logic of scientific discovery.** New York: Routledge, 2002.
- POPPER, Karl R.; ECCLES, John C. **The Self and its Brain.** Berlin: Springer-Verlag, 1977.
- POPPER, Karl. The Propensity Interpretation of Probability. In: **The British Journal for the Philosophy of Science.** [S.I.] v. 15, n. 2, pp. 25-42. May. 1960.
- PORTUGAL, Agnaldo C. **Theism, Baye's theorem and religious experience:** An examination of Richard Swinburne's religious epistemology. 2002 315 f. Tese (doutorado). King's College, Londres.
- PREVOST, Robert. **Probability and theistic explanation.** New York: Oxford University Press, 1990. (Oxford Theology and Religion Monographs)
- _____. Swinburne, Mackie and Bayes's theorem. In: **International Journal for Philosophy of Religion.** Dordrecht, v. 17, n. 3, pp. 175-184. 1985.
- PSILLOS, Stathis. **Abduction: Between Conceptual Richness and Computational Complexity.** In: Flach, Peter. A.; Kakas, Antonis (Org.) *Abduction and Induction: Essays on their Relation and Integration*. Dordrecht: Springer, 2000. (Applied Logic Series).
- PUTNAM, Hilary. **Reason, Truth and History.** Cambridge: Cambridge University Press, 1981.
- REID, Thomas. **Essays on the intellectual powers of man.** v. 2. Dublin: L. White, 1786.

RESCHER, Nicholas. **Essays in philosophical analysis.** Pittsburgh: University of Pittsburgh Press, 1969.

ROBERTSON, Teresa; ATKINS, Philip. Essential vs. Accidental Properties. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, Summer, 2016 Edition. Edward N. Zalta (Org.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/essential-accidental/>>. Visto em 12 de dez. de 2017.

ROWE, William. **Philosophy of Religion.** 4. Ed. Belmont: Wadsworth Cengage Learning, 2007.

_____. The problem of evil and some varieties of atheism. In: **American philosophical quarterly**, Champaign, v. 16, n. 4, pp. 335-341, Out. 1979.

SCOTUS, John Duns. **Philosophical Writings:** a selection. Indiana: Hackett Publishing Company, 1987.

SEARLE, John R. **Intentionality (1)** In: GUTTENPLAN, Samuel. (Org.) *A Companion to the philosophy of mind*. Cambridge: Blackwell Publishers Inc, 1994. (Blackwell companions to philosophy).

_____. **Mind:** A Brief Introduction. New York: Oxford University Press, 2004.

SEBASTIANY, Ana Paula et al. A utilização da Ciência Forense e da Investigação Criminal como estratégia didática na compreensão de conceitos científicos. In: **Educación química**, México, v. 24, n. 1, pp. 49-56, enero 2013.

SHOEMAKER, Sydney. **Introspection and the Self.** In: CASSAM, Quassim (Org.) *Self-Knowledge*, Oxford University Press, 1994.

SILVESTRE, Ricardo S. On the Concept of Theodicy. In: **Sophia: International journal of Philosophy and traditions**, Dordrecht, v. 56, n. 2, pp 207–225, jun. 2017.

_____. Sobre a teologia do ser perfeito nas tradições não abraâmicas: o Vedânta como estudo de caso. In: **Cultura Oriental**, João Pessoa, v. 1, n. 1, p. 41-48, jan.-jun. 2014.

_____. **Um curso de lógica.** Petrópolis: Editora Vozes, 2010.

SMART, John J. **Metaphysics, Logic and Theology.** In: Flew, Antony. MacIntyre, Alasdair. (Org.). *New essays in Philosophical Theology*. London: SCM Press, 1955.

SOBER, Elliott. **The design argument.** In: DEMBSKI, William A.; RUSE, Michael. (Org.) New York: Cambridge University Press, 2004. pp. 98-129

_____. **The design argument.** In: *God and Design: The Teleological Argument and Modern Science*. MANSON, Neil A. (Org.) London: Routledge, 2003. pp. 27–54

SPINOZA, Baruch. **Tractatus theologico-politicus.** London: Trübner and Co, 1862.

STONE, James V. **Information theory:** a tutorial Introduction. Sheffield: Sebtel Press, 2015.

- SWINBURNE, Richard. **Faith and Reason**. New York: Oxford University Press, 2005.
- _____. **Mind, brain and free will**. Oxford: Oxford University Press, 2013a.
- _____. Miracles. In: **The Philosophical Quarterly**. [S.I.], v. 18, n. 73 pp. 320-328 oct. 1968.
- _____. **Simplicity as evidence of truth** 2 ed. Milwaukee: Marquette University Press, 2004b. (The Aquinas Lecture; 1997b).
- _____. **The coherence of theism**. Revised Edition. New York: Oxford University Press, 1997a.
- _____. **The existence of God**. 2 ed. New York: Oxford University Press, 2004.
- _____. A existência de Deus. **Princípios**, Natal, v. 15, n. 23, pp. 271-290 jan./jun. 2008.
- _____. **Epistemic justification**. 2 ed. New York: Oxford University Press, 2001.
- _____. Probabilistic arguments for the existence of God. In: **Fundamento: Revista de Pesquisa em Filosofia**, Ouro Preto, n. 7, jul/dez – 2013b.
- _____. The Christian God. New York: Oxford University Press, 1994.
- _____. **The Concept of Miracle**. Macmillan: New Studies in the Philosophy of Religion, 1970.
- _____. **The resurrection of God incarnate**. New York: Oxford University Press, 2003b.
- _____. Uma defesa do dualismo de substâncias. In: **Princípios**, Natal, v. 15, n. 23, pp. 291-313 jan./jun. 2008.
- TALIAFERRO, Charles. **The project of natural theology**. In: CRAIG, William L.; MORELAND, James P. (Org.) *The Blackwell Companion to Natural Theology*. Malden: Blackwell Publishing Ltd, 2009. 1-23.
- TEGMARK, Max. Is “the theory of everything” merely the ultimate ensemble theory? In: **Annals of Physics**. [S.I.]: v. 270, n. 1, pp. 1-51, dez. 1998.
- THIESSEN. Henry C. **Lectures in systematic theology**. Renewed Ed. Grand Rapids: Eerdmans Publishing Company, 1979.
- TOMÁS DE AQUINO, A **Suma Teológica de Santo Tomás de Aquino em forma de catecismo**. [S.I.]: Editora Taubaté, 1942.
- TOULMIN, Stephen. **Foresight and understanding**: an Inquiry into the Aims of Science. Bloomington: Indiana University Press, 1961.

TRACY, Thomas E. **Divine Action.** In: TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (Eds) A Companion to Philosophy of Religion. 2^a ed. Chichester: Blackwell Publishing Ltd, 2010.

VOLTAIRE, **Philosophical dictionary.** In: The Works of Voltaire. vol. 11. New York: E. R. DuMont, 1901.

WAGNER, Daniel M. **The illusion of conscious will.** Cambridge: MIT Press, 2002.

WALSH, William H. **Philosophy of history:** an introduction. New York: Harper, 1958.

WOODWARD, James. Scientific Explanation. In: **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, fall, 2011. Edition. Edward N. Zalta (Org.), Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/scientific-explanation/>> Visto em 16 de out. de 2016.

WYNN, Mark. Some Reflections on Richard Swinburne's Argument from Design. In: **Religious Studies**, Cambridge, v. 29, no. 3 pp. 325–35, sep. 1993

ZIMMERMAN, Dean W. **Should a Christian be a mind-body dualist?** In: PETERSON, Michael L.; VANARRAGON, Raymond (Org.) *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Malden: Blackwell, 2004. 315-340