

## COMO USAR O MÉTODO PROBABILÍSTICO NA DISCUSSÃO DA CRENÇA EM DEUS

*Agnaldo Cuoco Portugal\**

### RESUMO

Richard Swinburne é reconhecido como um dos mais importantes filósofos da religião de língua inglesa na atualidade. Sua proposta é analisar os principais problemas da área usando os recursos do cálculo de probabilidades. No caso do tradicional problema da racionalidade da crença em Deus, ele aplica o aparato probabilístico aos argumentos da teologia natural, dando a eles uma versão indutiva. No presente artigo, analiso as vantagens de sua abordagem, aponto uma deficiência crucial de seu método e sugiro um modo alternativo de lidar com o problema da justificação do teísmo usando o método probabilístico, por meio de uma teoria da probabilidade diferente da de Swinburne - a teoria intersubjetiva, proposta originalmente por Donald Gillies.

**Palavras-chave:** teísmo, Swinburne, probabilidade, teoria intersubjetiva, simplicidade.

### HOW TO USE THE PROBABILISTIC METHOD IN THE DISCUSSION ABOUT THE BELIEF IN GOD

Richard Swinburne is a leading philosopher of religion in the English-speaking academic world. His proposal is to analyse the main problems in the philosophy of religion employing the resources furnished by the probability calculus. As to the traditional problem of the rationality of the belief in God, he applies the probabilistic apparatus to the arguments of natural theology, putting them in an inductive format. In this paper I discuss the advantages of his approach, point out a crucial deficiency in his method and suggest an alternative way to dealing with the problem of the justification of theism by means of the probabilistic approach. In this alternative I use a probability theory different from Swinburne's – the intersubjective theory, proposed originally by Donald Gillies.

**Key words:** theism, Swinburne, probability, intersubjective theory, simplicity.

---

\* Professor, doutor, da Universidade de Brasília.

## 1. AS EXIGÊNCIAS BÁSICAS DO DEBATE FILOSÓFICO ACERCA DA EXISTÊNCIA DE DEUS

O debate acerca da justificação da crença em Deus na filosofia da religião se situa entre duas exigências fundamentais. De um lado, é preciso fazer jus ao componente tipicamente religioso da crença em Deus. Se considerarmos religião como uma relação buscada pelos homens com algo tido como absoluto ou sagrado, a religião fica melhor entendida como um conjunto de **atividades** decorrentes da forma como se encara esta relação. Preces, rituais, procissões são maneiras comuns a várias religiões pelas quais as pessoas buscam se ligar ao que elas consideram a manifestação do transcendente, do que é “totalmente outro”, na famosa expressão de Rudolf Otto (1997). A atividade religiosa pressupõe certamente um conjunto de crenças e, no caso das religiões teístas, a crença em Deus é a mais fundamental. No entanto, se a religião é mesmo antes de tudo uma prática que se forma a partir de uma experiência do sagrado, então é mais adequado encontrar a origem das crenças religiosas em geral em elementos pré-reflexivos e não-argumentativos, aos quais seus adeptos vão se tornando familiares e vão adotando, às vezes ainda na infância, como pontos de partida para se compreender o mundo. Em suma, de um lado, é preciso atentar para o fato de que as crenças religiosas em geral não são resultados de argumentos ou discussões racionais, mas de certas experiências ou da gradual familiaridade que se vai adquirindo fundamentalmente pelo exemplo e testemunho que pressupõem a aceitação prévia não-reflexiva dessas crenças. Por outro lado, uma vez que se trata de uma questão filosófica e questões filosóficas se desenvolvem com base em argumentos e conceitos, o filósofo da religião precisa se posicionar quanto à necessidade, conveniência e força de argumentos contra e a favor da existência de Deus.

As respostas a essas duas exigências identificam as diferentes abordagens do problema atualmente disponíveis na filosofia analítica da religião. Em uma extremidade desse espectro, temos os chamados “wittgensteinianos”, como Norman Malcolm (1977) e D. Z. Phillips (1970), que vêem a religião como uma forma de vida autônoma que tem sua própria racionalidade e regras semânticas. Para eles, a crença em Deus é justificada para aqueles que participam de uma religião teísta porque é isso o que se pressupõe de um participante desse tipo de religião, é isso o que significa fazer parte dessa forma de vida e é com referência à própria religião, e não a um padrão de racionalidade e sentido supostamente universais, que deve-se avaliar se esta crença é correta e se faz sentido. Na outra extremidade, podemos incluir a proposta de nosso próprio convidado neste evento, Richard Swinburne. Como vimos na conferência de ontem, para Swinburne, é necessário que a filosofia da religião discuta o

problema da racionalidade da crença em Deus levando em conta padrões de inferência, justificação e sentido que valham para quaisquer crenças, sejam elas religiosas, cotidianas ou mesmo da atividade científica. Para Swinburne, o objetivo do teísta interessado em sustentar a justificação racional de sua crença é apresentar argumentos aceitáveis por qualquer um, independente de sua posição religiosa, que fortaleçam ou confirmem a tese de que Deus existe. Segundo ele mesmo, sua contribuição para esse empreendimento tradicional da filosofia, estranhamente chamado de “teologia natural”,<sup>1</sup> foi de colocar esses argumentos sob uma forma indutiva e probabilística.

Em seu projeto, Swinburne buscou mostrar que, considerando-se que a probabilidade prévia da hipótese de que Deus existe seja maior do que a das explicações rivais e que os diferentes fenômenos relevantes para a consideração da hipótese ou a confirmam ou pelo menos não a enfraquecem, então há razão suficiente para se tomar como justificada a crença teísta, pois esta teria uma probabilidade posterior maior do que 50%.

Não quero entrar nos pormenores do cálculo de Swinburne quanto ao grau de confirmação que os fenômenos por ele elencados dão à hipótese de que Deus existe. Meu objetivo aqui é discutir o quanto o método probabilístico por ele adotado responde adequadamente às duas exigências básicas da discussão sobre a racionalidade da crença em Deus colocadas neste artigo. Entendo que a abordagem de Swinburne tem méritos importantes, mas tem também problemas que, a meu ver, são significativos, que porém podem ser corrigidos preservando-se o método probabilístico por ele empregado. Falarei, portanto, em seqüência, daquilo que considero meritório na proposta de nosso convidado, dos principais problemas que encontro na mesma e das soluções que sugiro para esses problemas.

## **2. DIRIGINDO-SE AO PÚBLICO CERTO DA MANEIRA MAIS ADEQUADA**

Um elemento que chama a atenção no trabalho de Swinburne sobre fundamentação do teísmo é a intenção de atingir um público específico de um modo que seja ao mesmo tempo inteligível e convincente. Seu trabalho se dirige aos círculos acadêmicos e científicos, nos quais a crença em Deus é desafiada de modo mais direto. A escolha de Swinburne faz sentido particularmente à medida que se pense que uma crença que não é posta em questão não tem por que ser justificada racionalmente. Nossa economia doxástica parece

<sup>1</sup> Para uma análise dessa expressão, vide Kenny (1992).

funcionar de modo tal que, ao invés de precisarmos de justificação argumentativa para adotarmos uma crença em primeira instância, esta é necessária quando se tem algo que depõe contra a mesma e que exige uma resposta. Nesse sentido, aceitamos as crenças que temos e as julgamos “inocentes até que haja prova em contrário”, até que a verdade da crença em questão exija investigação e fundamentação mais aprofundada. Assim, faz muito sentido dirigir-se a um público que desde o século XVIII, nos círculos intelectuais ocidentais, vem assistindo a uma sucessão de questionamentos importantes à razoabilidade da crença de que Deus, tal como entendido pelas grandes religiões monoteístas, existe.

Se o objetivo é atingir um público para o qual a crença religiosa é problematizada de diversas maneiras e que, por esse motivo, não participa da forma de vida religiosa de forma irrestrita, então a melhor maneira de abordar a questão não é recorrendo a critérios de racionalidade e sentido internos à religião, mas àqueles considerados aceitáveis pelos círculos acadêmicos e científicos modernos. Assim, à medida que busca expor as razões pelas quais a crença em Deus é justificada com base em uma interpretação possível do raciocínio científico, Swinburne acerta outra vez.

É claro que o crente religioso comum, que não está inserido em um meio que põe em questão sua crença de forma incisiva, não vê necessidade de colocar as razões pelas quais crê que Deus existe em forma probabilística e talvez nem veja necessidade sequer de explicitar essas tais razões. É por esse motivo que, enquanto descrição dos processos pelos quais as pessoas chegam de fato a acreditar em Deus e se mantêm nessa crença, a teologia natural, mesmo na versão de nosso convidado, é pouco convincente. No entanto, o propósito da teologia natural não é descrever o modo pelo qual efetivamente as pessoas vêm a adquirir uma crença religiosa, mas apresentar argumentos a favor ou contra a aceitabilidade racional de uma determinada tese filosófica. Na verdade, essa atividade eminentemente filosófica, de apresentar argumentos intelectualmente sofisticados para se aceitar racionalmente o teísmo, pode ter importância até para o crente comum, mas geralmente apenas como resposta a indagações e questionamentos feitos por aqueles que não compartilham da crença em Deus. Em outras palavras, a teologia natural é um empreendimento filosófico e tem, em princípio, importância por tratar de questões filosoficamente relevantes de um modo argumentativo e conceitual. Se a filosofia é fundamentalmente uma atividade que envolve conceituação e argumentação, então o modo como Swinburne aborda a questão da racionalidade da crença em Deus é filosoficamente adequada.

Um outro ponto positivo da abordagem de Swinburne, a meu ver, é a exposição dos argumentos tradicionais da teologia natural não em forma

dedutiva, como usualmente se fazia, mas como inferências pela melhor explicação em forma probabilística. À exceção do argumento ontológico, que tem um caráter eminentemente dedutivo, os outros argumentos, tais como o cosmológico e o teleológico, ficam melhor colocados como indícios que se explicam melhor pela hipótese teísta do que por outras hipóteses. Não estou afirmando que esses argumentos tenham de fato alguma força probatória, pois não quero entrar no mérito dessa questão aqui. Apenas entendo que, se eles têm de fato algum efeito confirmador, este é apenas parcial, em vista de todas as críticas já feitas a esses argumentos e das dificuldades envolvidas na crença teísta. Além disso, a exposição dos argumentos utilizando-se o teorema de Bayes torna possível a formalização da idéia de um raciocínio cumulativo, no qual, a partir de um exemplo fornecido pelo próprio Swinburne, um balde furado é colocado embaixo do outro de modo a que o conjunto inteiro acabe de fato segurando água.

Enfim, o maior rigor formal e clareza com que são apresentados os argumentos tradicionais da teologia natural, o fato de tratar essa questão filosófica de forma conceitual e argumentativa e o propósito de se dirigir ao público mais apropriado e potencialmente mais interessado nesse tipo de debate em filosofia são, a meu ver, os grandes méritos da proposta de Swinburne. No entanto, vejo alguns problemas importantes no modo como nosso convidado utiliza o método probabilístico em sua fundamentação do teísmo. Passo em seguida a falar desses problemas e, ao final, apresento uma proposta de aperfeiçoamento de sua abordagem.

### **3. O CRITÉRIO DE SIMPLICIDADE E A TEORIA LÓGICA DA PROBABILIDADE**

A característica principal da interpretação de Swinburne do raciocínio probabilístico bayesiano é a tentativa de estimar as probabilidades envolvidas na discussão da racionalidade da crença teísta com base em critérios impessoais e universais. A tese de que precisamos utilizar critérios com tais características é a principal marca da versão da teoria lógica da probabilidade proposta por ele. Como vimos na palestra de ontem, dentre os critérios para se estimar a probabilidade prévia do teísmo, o mais adequado é o de simplicidade, segundo o qual a hipótese mais simples é a que tem maior probabilidade de ser verdadeira.

São descartados dois critérios, o de escopo e o de conhecimento de fundo. Swinburne não se detém muito nas razões para não considerar o primeiro (vide Swinburne, 1991, p. 106). Também prefiro deter-me mais no critério de conhecimento de fundo. Como vimos, para ele, por se tratar de uma teoria de grande abrangência, por visar dar uma explicação a mais ampla possível dos

fenômenos, o teísmo não pode ser avaliado pelo critério de conhecimento de fundo. Isso porque esse critério supõe que haja áreas vizinhas à teoria em questão que forneçam informações empíricas relevantes para a avaliação desta, e não há tais áreas no caso, a não ser as explicações rivais do teísmo, com as quais este não tem nada em comum e, portanto, não servem para avaliá-lo.

A objetividade do critério de simplicidade está, em primeiro lugar, na possibilidade de se determinar o conceito de “simples” em termos quantitativos, para além de quaisquer perspectivas pessoais. Assim, quanto menor o número de entidades a que se refere uma hipótese, quanto menor a quantidade de propriedades das entidades postuladas ou menos informação for necessário para se explicar a hipótese, mais simples ela será e, portanto, mais provavelmente verdadeira.

Em segundo lugar, o princípio de simplicidade permite uma avaliação objetiva de teorias rivais à medida que o critério seja diretamente aplicável. Em outras palavras, tomando-se a definição de simples em termos quantitativos, como exposto acima, basta que escolhamos a teoria com menor quantidade de entidades, propriedades ou informações adicionais que se estará adotando a mais simples e, portanto, a mais provável.

Em terceiro lugar, o princípio de simplicidade se justifica para Swinburne porque, sem um critério como esse, a atividade científica se torna um empreendimento arbitrário e irracional. Se não tivermos meios racionais e *a priori* de afastar hipóteses pouco prováveis dentro de um universo infinito de possibilidades de explicação do mesmo conjunto de fatos, então a escolha de teorias se torna um processo ou entregue ao acaso ou à decisão arbitrária de um cientista.<sup>2</sup>

Desse modo, aplicando esse critério que funciona em contextos científicos, Swinburne defende que o teísmo é uma hipótese que tem uma probabilidade prévia considerável, pelo menos maior do que a de seu maior rival, o naturalismo ontológico, que exclui a existência de qualquer princípio ou causa externos ao mundo físico (vide Swinburne, 1991, pp. 288-289).

Entendo, porém, que há importantes problemas com o princípio de simplicidade. Em primeiro lugar, mesmo restringindo-se a aspectos quantitativos, como saber se uma hipótese é simples ou complexa se o conceito de simples tem tantas facetas e sentidos? O que fazer se uma mesma teoria é simples segundo uma faceta e complexa segundo outra, na comparação com teorias rivais? A polissemia da noção de simples é uma barreira considerável à

<sup>2</sup> Uma exposição completa da teoria sobre a simplicidade encontra-se em Swinburne (1997), reproduzida com pequenas ampliações em Swinburne (2001).

estimativa objetiva de probabilidade prévia de uma hipótese almejada por Swinburne, pois uma teoria pode ser simples em um sentido e complexa em outro.<sup>3</sup>

Um segundo problema importante está na dificuldade de aplicação do critério. O conceito de simplicidade – supondo-se que este seja claramente definido – não permite classificar teorias apenas como simples ou complexas, mas dentro de uma gradação que tem o simples como *medium optimum* e “complexo” e “simplista” como excessos, para menos e para mais, respectivamente. Em outras palavras, não é só uma teoria complexa que deve ser rejeitada ou avaliada *a priori* com um grau baixo de probabilidade segundo o critério de simplicidade, mas também a que é simples demais. Nesse sentido, o critério deixa de ser diretamente aplicável e vai exigir um julgamento, uma ponderação a respeito de qual seja esse “justo meio termo”. Esse problema, por sua vez, pode ser resolvido com base no contexto da discussão ou na perspectiva predominante ou consensual na comunidade de investigadores em questão, mas isso já não vai permitir o grau de impessoalidade e universalidade exigidos pela proposta de Swinburne.

Um terceiro grande problema do princípio de simplicidade de Swinburne está na justificação apresentada para o mesmo. A idéia de que precisamos de um tal critério para selecionar teorias dentre um universo infinito de possibilidades (vide Swinburne, 1991, p. 55, e 2001, p. 85) ou é incoerente do ponto de vista probabilístico ou muito pouco plausível como descrição da atividade científica. Uma hipótese muito complexa não fica com probabilidade zero segundo esse critério, mas com um valor baixo, talvez muito perto de zero; contudo, como a mesma não é impossível ou certamente falsa, não cabe atribuir-lhe probabilidade zero. Se é assim, então a noção de conjunto infinito de hipóteses explicativas mutuamente excludentes a serem selecionadas por seu grau de simplicidade fere um princípio básico do cálculo de probabilidades, segundo o qual a soma dos valores probabilísticos das hipóteses rivais não pode ser maior do que 1. Por menor que sejam as probabilidades de hipóteses altamente complexas, a soma de um conjunto **infinito** delas certamente ferirá aquele princípio básico.

Uma saída seria usar valores infinitesimais, de modo que as hipóteses altamente complexas tivessem probabilidades tendentes a zero e a soma desses valores individuais, mesmo em número infinito, não fosse maior que 1.<sup>4</sup> O

<sup>3</sup> Para uma análise bastante abrangente e crítica do conceito de simplicidade, vide Bunge (1963).

<sup>4</sup> Essa proposta é de fato feita por Swinburne (2001, p. 103, nota).

problema aqui é que parece pouco plausível que um critério que parte de um conceito polissêmico e que exige um juízo treinado para ser aplicado possa permitir um resultado tão sutil, que distinga hipóteses rivais em valores infinitesimais. Além disso, concretamente, a atividade científica de seleção de hipóteses não se dá com base em um universo infinito de opções mutuamente excludentes e logicamente possíveis, mas considerando-se um conjunto bem determinado e, portanto, finito de teorias tidas como inicialmente plausíveis pela comunidade científica concernente.

A plausibilidade inicial das hipóteses a serem selecionadas e a extensão desse conjunto de opções rivais é melhor entendida como sendo determinada com base em um sistema de dados, regras de inferência e princípios de indução que são partilhados pela comunidade de investigação em questão. É exatamente o domínio dessas informações o que é pressuposto para que qualquer indivíduo possa ser reconhecido como participante dessa comunidade de investigadores. Entendo que é a isso que se deve dar o nome de “conhecimento de fundo”, e não ao que nosso convidado chama como tal. Não vejo motivo para restringir esse conceito apenas à descrição empírica do modo como os objetos se comportam segundo campos de pesquisa vizinhos (vide Swinburne 1991, p. 53, e 2001, p. 93). Além de dados empíricos, o conhecimento de fundo suposto nas análises da plausibilidade inicial de teorias parece claramente incluir elementos *a priori*, no sentido de independentes da experiência.

Dentre as informações *a priori* que se supõe que conheça alguém que faça parte de uma comunidade de investigadores, estaria, assim, o próprio princípio de simplicidade. Nesse sentido, o critério de simplicidade seria um dos componentes do critério de conhecimento de fundo para se estimar a probabilidade prévia de uma hipótese. Isso faz com que o princípio de simplicidade deixe de ser descrito como um princípio totalmente universal e impessoal e o torna dependente de um consenso intersubjetivo da comunidade de pesquisa. Esse consenso intersubjetivo permite resolver todos os problemas colocados acima para o critério de simplicidade, ou seja, a escolha da faceta de simplicidade que se está levando em conta na avaliação, a aplicação do critério em casos concretos e a justificação do princípio de simplicidade deixam de ser problemáticos se o entendemos como parte do corpo de conhecimento partilhado por uma comunidade de pesquisa empenhada na busca da verdade (por sinal, um valor que também faria parte desse conhecimento de fundo).<sup>5</sup>

<sup>5</sup> Uma proposta semelhante a essa de interpretar a simplicidade em termos de conhecimento de fundo encontra-se em Salmon (1998). Minha compreensão inclui também uma teoria intersubjetiva da probabilidade, tal como a que apresentarei na próxima seção.

Na proposta que exponho a seguir, de emprego do método probabilístico para se discutir o problema da existência de Deus, a noção de conhecimento de fundo definido intersubjetivamente é crucial.

#### 4. PROBABILIDADE INTERSUBJETIVA E A JUSTIFICAÇÃO DO TEÍSMO

A teoria da probabilidade que está por trás da abordagem de Swinburne toma a probabilidade como uma relação lógica entre proposições que é regulada por critérios indutivos corretos válidos em todos os contextos (vide Swinburne 2001, p. 64). O problema com esta posição é que ela não consegue cumprir o que promete, ou seja, a aplicação e definição desses critérios, ao invés de ser impessoal e universal, termina por ser dependente de um juízo treinado, ao menos. Contudo, Swinburne e os proponentes da teoria lógica estão corretos ao não aceitarem a teoria subjetiva da probabilidade – que estima a probabilidade prévia de uma teoria com base apenas nos axiomas do cálculo de probabilidades e nas opiniões pessoais do cientista – como uma interpretação da inferência científica, uma vez que a escolha de teorias nesse tipo de contexto não é uma questão de puro gosto pessoal.<sup>6</sup>

A proposta que pretendo defender está baseada em um meio-termo entre as teorias lógica e subjetiva. Uma descrição desta proposta é a teoria intersubjetiva da probabilidade sugerida pelo filósofo britânico Donald Gillies. Segundo ele, a probabilidade intersubjetiva é uma extensão da noção de probabilidade subjetiva, ou seja, é definida pelo **grau de crença em uma proposição  $p$  partilhado por um grupo de indivíduos**. Este grau de crença é medido pela quantia em dinheiro que o grupo está disposto a apostar em  $p$  em um experimento psicológico. O requisito básico é que o grupo seja coerente nas estimativas de probabilidade que ele propõe, isto é, que respeite os axiomas do cálculo de probabilidades, pois, do contrário, segundo o “argumento da anotação holandesa” (*the Dutch Book Argument*), ele perderá dinheiro com certeza. Além disso, cada membro do grupo tem de seguir a posição deste quanto ao grau inicial de crença atribuído à proposição em questão (vide Gillies, 1991, p. 517).

Com esse requisito básico, o grau de crença em uma proposição adotado por um grupo cumpre uma exigência fundamental da racionalidade na perspectiva probabilística: a coerência na estimativa do grau inicial dessa crença

<sup>6</sup> A teoria subjetiva da probabilidade é analisada e criticada em meu artigo “Probabilidade e Raciocínio Científico”, publicado neste número da EPISTEME.

e na atualização desse grau de crença, conforme o teorema de Bayes e a regra do condicionamento.<sup>7</sup>

Segundo Gillies, há dois requisitos para esta teoria funcionar. O primeiro é a existência de um propósito comum que unifique o grupo de tal modo que o incentive a ter uma estimativa compartilhada e coerente da probabilidade da hipótese em questão. O segundo é que os indivíduos sejam informados dos graus de crença partilhados pelo grupo e corrijam suas probabilidades prévias de acordo com este. Conseqüentemente, a teoria intersubjetiva da probabilidade pode dar conta do fato de que valores probabilísticos atribuídos a hipóteses em contextos científicos não são nem uma questão de gosto individual nem vêm de um grau único de crença racional com o qual todos os seres racionais deveriam concordar. Ao invés disso, o alto grau de consenso na comunidade científica deveria ser interpretado como resultando de estimativas de probabilidade com base intersubjetiva, ou seja, crenças comuns partilhadas por um grupo com o propósito comum de propor teorias acerca de matérias de fato e relações de conceitos. Com base no conhecimento de fundo partilhado é que os cientistas concordam quanto ao conjunto de hipóteses que é digno de ser avaliado e se uma determinada hipótese é confirmada por um certo dado ou não.<sup>8</sup>

As divergências na avaliação de uma teoria ou hipótese explicativa são interpretadas pela teoria intersubjetiva como resultantes de diferentes pressupostos ou crenças de fundo de “escolas” ou “abordagens de pesquisa” rivais dentro de uma mesma área científica. Tais escolas são definidas por um conjunto de crenças partilhadas por todos os cientistas que destas façam parte, pelos métodos, problemas e formas-padrão de abordar esses problemas, que são reconhecidos dentro de cada escola.<sup>9</sup> Nesta interpretação, a solução argumentativa dessas divergências exige que as avaliações das hipóteses em questão não sejam díspares demais, ou seja, dois grupos de pesquisa rivais não devem atribuir a uma mesma hipótese  $h$  probabilidades zero nem 1, ou valores muito próximos desses extremos. Caso isso aconteça, eles não chegarão nunca a resolver sua discordância argumentativamente.

Tendo em vista a ressalva acima, dois grupos de pesquisa rivais podem chegar a um valor objetivo a respeito de qual é a melhor hipótese explicativa

<sup>7</sup> Tanto o teorema quanto a regra, no tocante à atualização de um grau de crença inicial, são apresentados e esclarecidos em meu artigo “Probabilidade e Raciocínio Científico” (*op. cit.*).

<sup>8</sup> Para conhecer mais acerca da teoria intersubjetiva da probabilidade, bem como uma análise das outras teorias mais importantes, vide Gillies (2000).

<sup>9</sup> Essa noção de conhecimento de fundo partilhado por um grupo de pesquisadores em sua atividade teórica se aproxima muito da noção de “paradigma” de Thomas Kuhn (1962). A esse respeito, vide o já mencionado artigo de Salmon (1998).

dos dados que querem explicar, por meio do emprego da regra de condicionamento na atualização do grau de crença nas hipóteses em avaliação. À medida que novos dados vão sendo considerados na discussão, os valores probabilísticos prévios dos grupos em contenda tenderão a convergir para uma probabilidade da hipótese que tenha cada vez menos a ver com suas opiniões intersubjetivas iniciais e seja cada vez mais uma resultante da consideração dos próprios dados a serem explicados. Certamente, se os grupos envolvidos não tiverem em comum nenhum parâmetro para reconhecerem qual hipótese explica melhor um certo fenômeno, ou mesmo para concordarem acerca de quais sejam os fenômenos relevantes na discussão, tampouco será possível essa convergência. Em outras palavras, a fim de que a teoria intersubjetiva da probabilidade possa ser aplicada com sucesso à interpretação do raciocínio científico, pressupõe-se que os grupos rivais dentro de uma ciência partilhem um conjunto mínimo de pressupostos, valores e métodos gerais, ao mesmo tempo em que tenham um conhecimento de fundo específico, partilhado apenas internamente, entre seus respectivos membros. Dessa maneira, supõe-se nesta análise que haja dois tipos de conhecimento de fundo a serem considerados na avaliação de uma hipótese por grupos rivais: um conhecimento específico, que diferencia os grupos uns dos outros e que influencia seus modos próprios de avaliar inicialmente uma dada teoria, e um conhecimento de fundo comum aos grupos, que possa servir de base para que eles avancem na discussão e possam chegar a uma avaliação objetiva da hipótese, que reflita mais os fatos discutidos do que as opiniões das quais partiram os respectivos grupos.

A aplicação desta teoria da probabilidade à epistemologia da crença em Deus pode ser delineada como segue. Em primeiro lugar, precisamos definir a comunidade de pesquisa a qual estamos nos referindo, ou seja, uma posição acerca de quem está envolvido na discussão da justificação racional da crença em Deus. Parece ser razoável circunscrevê-la a pessoas interessadas em reconciliar a crença religiosa com as exigências da razão argumentativa filosófico-científica. Particularmente, a questão se coloca para aqueles que pertencem há muito a uma comunidade religiosa desde a infância, mas que também pertencem a uma comunidade científica, acadêmica ou a qualquer grupo intelectualmente sofisticado. Para aqueles crentes religiosos que não participam do meio definido pela razão argumentativa, o problema da racionalidade do teísmo é muito menos urgente, se é que chega a se colocar.

Se a questão da justificação do teísmo é um problema que se põe particularmente para aqueles que tanto têm uma formação religiosa quanto participam de um meio dominado pela razão argumentativa, então o propósito comum deles pode ser avaliar o quanto a crença de que Deus existe atende os requisitos da respeitabilidade intelectual, considerando-se tanto sua fê religiosa

baseada em uma certa experiência de Deus quanto as exigências postas pela razão. Em termos probabilísticos bayesianos, isso significa que a probabilidade prévia que eles atribuirão à hipótese do teísmo será maior que aquela atribuída por alguém que não tenha uma formação religiosa. Em outras palavras, considerando-se o que há de específico no conhecimento de fundo daqueles que participam do debate filosófico sobre a crença teísta do lado dos que têm uma formação religiosa, o grau de crença de que Deus existe, tomado como ponto de partida **para os fins de debater com os não-teístas**,<sup>10</sup> é bastante elevado.

No entanto, ao considerarem os questionamentos de seus opositores, os teístas não devem atribuir certeza total (probabilidade 1) àquela crença. Como mencionei no início do presente artigo, podemos elencar dois elementos não-argumentativos principais como os principais fatores da origem da crença religiosa nos indivíduos: a influência da comunidade religiosa desde cedo na vida (e que continua ao longo da existência por meio do reforço dessa comunidade da qual o crente faz parte) e a experiência religiosa, entendida como uma manifestação direta do divino e que está no fundamento das religiões em geral como revelação e da crença individual como uma experiência mística. São esses os dois elementos específicos principais a fundamentarem o alto grau de crença na existência de Deus por parte dos teístas. Ora, considerando-se que os teístas engajados nesse debate filosófico conhecem as críticas comuns no meio acadêmico à ideologia religiosa (seus fundamentos sociológicos, políticos e psicológicos, por exemplo), que excluem a existência de Deus, eles podem considerar atenuantes de um grau de crença inicial elevado demais. Além disso, considerada de uma perspectiva mais ampla, a experiência mística ou revelação é fundamentalmente ambígua, pode ser descrita de vários modos e há desacordo significativo acerca de sua autenticidade e força fundamentadora para a crença (vide McKim, 2001, p. 252). Em outras palavras, do ponto de vista do conhecimento de fundo mais amplo, partilhado não apenas com a comunidade religiosa, mas com o mundo acadêmico e científico em geral, e dada sua disposição para o debate, o teísta participante do debate com o não-teísta não deveria avaliar o grau inicial de crença no teísmo como alto demais.

Por outro lado, assim como o teísta, o não-teísta terá uma formação específica e participará de um meio que o encorajará a ter um determinado grau de crença inicial no teísmo, com base no que poderíamos chamar de uma “visão de mundo secular”. A diferença, obviamente, é que esse grau de crença

<sup>10</sup> Há, potencialmente, infinitas maneiras de se ser “não-teísta”, inclusive professando-se uma crença religiosa, como é o caso de muitas versões do budismo. Para simplificar a análise, estou tomando como não-teísta aquele que possui uma visão de mundo secular, sem espaço para entidades sobrenaturais. A razão para tal escolha é que vêm desse ponto de vista os principais desafios e questionamentos à crença teísta nos meios acadêmicos e científicos em geral.

na hipótese de que Deus existe será conseqüentemente baixo. Por motivos análogos aos do teísta, por outro lado, o não-teísta interessado nesta discussão não deverá atribuir probabilidade prévia zero para o teísmo, na medida em que não dispuser de um argumento conclusivo para a não-existência de Deus (ou seja, se não tiver uma prova da impossibilidade da crença em Deus) e na medida em que admitir alguma plausibilidade na posição de seu interlocutor, de modo que o debate possa ser frutífero.

Este modo de considerar a base religiosa (ou não-religiosa) particular dos que se engajam na discussão da existência de Deus tem a vantagem de ser mais realista do que a suposta por Swinburne. Não há ponto de partida neutro nesse assunto, que possa ser definido por critérios totalmente impessoais e universais *a priori* (como pretende ser o de simplicidade), assim como não o há no raciocínio científico. Na perspectiva bayesiana intersubjetivista defendida aqui, não há problema em se começar a participar de um debate desde um determinado ponto de vista, desde que haja coerência nos graus de crença atribuídos e haja disposição para atualizar nossos graus iniciais de crença à luz dos dados e argumentos. E é esta última disposição, de mudar de idéia com base em fatos e argumentos, que permite vislumbrar uma solução racional para essa questão que supere as posições iniciais, tão influenciadas por fatores não-argumentativos. Um fenômeno interessante que o teorema de Bayes nos ajuda a ver é que, à medida que os dados e argumentos são considerados, a importância de nossas estimativas de probabilidade prévia vai decrescendo gradualmente. No limite, dadas certas condições, a consideração dos dados e argumentos levará à convergência de opinião, na qual uma das hipóteses vai atingir probabilidade 1 enquanto as outras tenderão a zero. E mesmo que essa convergência total exija um tempo potencialmente infinito para se dar, é plausível esperar que ao menos uma probabilidade maior que 50% para uma das duas posições possa ser conseguida em um período finito de tempo e, de acordo com o próprio Swinburne, isso já é o suficiente para uma crença ser tida como racionalmente justificada em termos bayesianos (vide Swinburne, 1991, p. 17).<sup>11</sup>

O elemento crucial nessa discussão será o quanto as partes oponentes neste debate partilham um conhecimento de fundo comum que seja suficiente para permitir uma convergência de opiniões. O fato de que ambos os grupos

<sup>11</sup> Temos aqui a terceira condição para se considerar um grau de crença em uma certa hipótese como sendo racional. Além da coerência na avaliação inicial e da disposição para atualizá-la em vista de dados e argumentos, um grau de crença em uma hipótese é racional, na presente proposta, se tiver uma probabilidade posterior (computados os dados e argumentos relevantes) maior do que a de suas hipóteses rivais.

partilham dos mesmos valores heurísticos e padrões de raciocínio prescritos pelos círculos intelectualmente sofisticados é a razão para se acreditar que isso seja possível, ao menos em princípio.

Em suma, minha sugestão para usar o bayesianismo na discussão da justificação da crença teísta centra-se na idéia de que o teorema de Bayes expressa dois momentos bastante distintos do raciocínio indutivo para se avaliar o grau de crença de uma hipótese  $h$  em vista de eventos  $e$  e de conhecimento de fundo  $k$ , conforme o esquema abaixo:

$$P(h/e,k) = \frac{P(e/h,k)}{P(e/k)} \times P(h/k)$$

*Probabilidade posterior de h*
*Cálculo de Verossimilhança de h*
*Probabilidade prévia de h*

Primeiro, a probabilidade prévia do teísmo é melhor pensada em termos de graus particulares de crença partilhados por membros de diferentes grupos envolvidos e baseados em um conhecimento de fundo específico. Segundo, o cálculo de verossimilhança, no qual a divergência das probabilidades prévias tende a desaparecer quanto mais dados e argumentos ( $e$ ) acessíveis a todos são considerados e se avalie sua força confirmatória para a hipótese, de acordo com critérios prescritos pelo conhecimento de fundo comum aos grupos em contenda.

Por fim, entendo que essa maneira de usar o método probabilístico para se encaminhar o debate acerca da racionalidade da crença em Deus atende bem as duas exigências para essa discussão colocadas no início deste texto. De um lado, há lugar para os elementos pré-reflexivos e experienciais nos quais se formam as crenças religiosas via de regra e que determinam o grau de crença *prima facie* que se tem de que Deus existe, no caso teísta, e de que não existe, no caso não-teísta. Esses elementos experienciais e não-argumentativos influenciariam a estimativa da probabilidade prévia do teísmo de cada um dos lados da contenda em particular. Por outro lado, há um espaço para a discussão em termos conceituais e argumentativos acessíveis a todos, tendo como base um conhecimento de fundo comum que permita se avançar na compreensão dessa questão filosófica ainda tão importante.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BUNGE, Mario. *The Myth of Simplicity: problems of scientific philosophy*. New York: Prentice-Hall, 1963.
- GILLIES, Donald. *Philosophical Theories of Probability*. New York: Routledge, 2000.
- . Intersubjective Probability and Confirmation Theory. In: *British Journal for the Philosophy of Science*, 42, pp. 513-33, 1991.
- KENNY, Anthony. Is Natural Theology Possible? In: *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*. Oxford: Oxford University Press (OUP), 1992.
- KUHN, Thomas S. *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago/London: Chicago University Press, 1962.
- MALCOM, Norman. The Groundlessness of Belief. In: BROWN, Stuart (ed.) *Reason and Religion*. Ithaca, NY: Cornell University Press, 1977.
- McKIM, Robert. *Religious Ambiguity and Religious Diversity*. Oxford: OUP, 2001.
- OTTO, Rudolf. *Das Heilige: über das Irrationale in der Idee des Göttlichen und sein Verhältnis zum Rationalen*. München: Beck, 1997.
- PHILLIPS, D. Z. *Faith and Philosophical Enquiry*. London: Routledge, 1970.
- SALMON, Wesley. Rationality and Objectivity in Science or Tom Kuhn Meets Tom Bayes. In: CURD, M. & COVER, J. A. (eds.) *Philosophy of Science – The Central Issues*. New York/London: W. W. Norton & Co, 1998.
- SWINBURNE, Richard. *The Existence of God – Revised Edition*. Oxford: Clarendon, 1991.
- . *Simplicity as Evidence of Truth*. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.
- . *Epistemic Justification*. Oxford: OUP, 2001.

