



Filosofia Analítica da Religião como Pensamento Pós-"Pós-Metafísico"

Analytic Philosophy of Religion as a Post-'Post-Metaphysical' Thought

Agnaldo Cuoco Portugal*

Resumo

Entendendo “pensamento pós-metafísico” no sentido da crítica moderna e positivista à metafísica como forma de conhecimento, o artigo apresenta a filosofia analítica da religião como uma resposta à tese de que a linguagem religiosa não tem sentido porque não se refere a nenhum dado empiricamente verificável ou falseável. Em primeiro lugar, é apresentada a resposta não-realista ao desafio pós-metafísico, especialmente a de D. Z. Phillips, baseada nas ideias de Wittgenstein. Nessa proposta, o sentido da linguagem religiosa não está na referência a uma realidade transcendente, mas ao uso que ela tem como guia existencial e ético. Em seguida, é exposta a resposta realista à crítica antimetafísica, usando-se elementos das ideias de alguns dos principais autores da filosofia analítica da religião: Alvin Plantinga, William Alston e Richard Swinburne. Além de sustentarem o significado referencial real da linguagem religiosa, eles argumentam que a metafísica é não só defensável cognitivamente, mas também condição importante para o raciocínio científico.

Palavras-chave: metafísica, positivismo, realismo, não-realismo, filosofia analítica da religião

Abstract

Taking ‘post-metaphysical thought’ in the sense of the modern and positivistic criticism to metaphysics as a form of knowledge, this article presents analytic philosophy of religion as a response to the thesis that religious language has no meaning since it does not refer to any empirically verifiable or falsifiable data. Firstly, it is presented the non-realist reply to the post-metaphysical challenge. The main non-realist author was D. Z. Phillips, who based his ideas on Wittgenstein’s philosophy. According to this proposal, the meaning of religious language is not given by reference to a transcendent reality, but to its use as an ethical and existential guide. Next, it is expounded the realist position to the antimetaphysical criticism, using ideas by some of the leading authors in the analytic philosophy of religion: Alvin Plantinga, William Alston and Richard Swinburne. Apart from holding that religious language has a real referential meaning, they argue that metaphysics is not only cognitively defensible, but also an important condition for scientific reasoning.

Key words: metaphysics, positivism, realism, non-realism, analytic philosophy of religion

Artigo recebido em 22 de maio de 2010 e aprovado em 22 de setembro de 2010.

* Doutor em Filosofia da Religião pelo King's College da Universidade de Londres. Professor do Departamento de Filosofia da Universidade de Brasília. E-mail: agnaldocp@unb.br

Introdução

O sentido de “pós-metafísico” obviamente depende do sentido de “metafísico”. Na tradição aristotélica, metafísica é “a ciência primeira”, aquela que tem por objeto os conceitos e noções fundamentais a serem utilizados por todas as outras. Caberia a ela fornecer às ciências os princípios gerais dos quais todas dependem, seus fundamentos comuns.

Dessa acepção inicial, em termos de história da Filosofia, três outros sentidos foram derivados: a metafísica como ontologia, a metafísica como teologia e a metafísica como teoria do conhecimento. O primeiro e segundo sentidos se relacionam fortemente já no pensamento aristotélico, pois para Aristóteles, e uma longa tradição que se seguiu até a filosofia moderna, a metafísica é a ciência do ser enquanto ser, daquilo que se supõe quando se está falando de “realidade”. Para essa tradição, a realidade comum pressupõe uma realidade primeira, um ser eterno e imóvel do qual dependem os seres em movimento, estudados pela física. Nessa concepção, a metafísica seria uma teologia na medida em que a realidade primeira, da qual todas as outras dependem, é Deus. Mas a metafísica foi também entendida como ciência das características fundamentais do ser comum, no sentido daquilo que há tanto em Deus quanto nos objetos físicos e matemáticos. Nesse sentido, a metafísica é uma ontologia.

No período moderno, particularmente a partir de Hume e Kant, foi fortemente questionada a possibilidade de se conhecerem os primeiros princípios da realidade e principalmente a possibilidade de se conhecer a suposta realidade primeira divina. Com isso, a metafísica foi entendida por Kant na *Crítica da Razão Pura* como a ciência que estuda as condições formais que tornam possível o conhecimento dos objetos e não como o conhecimento dos objetos em si mesmos. Na medida em que o conhecimento da realidade depende de que essas condições formais sejam preenchidas pelo conteúdo de uma intuição, a metafísica enquanto teologia ou ontologia se tornam problemáticas, pois a razão investiga esses objetos de modo puramente especulativo, sem qualquer conteúdo ou controle da experiência. Embora seja aberta, no caso de Kant, a possibilidade da metafísica como estudo dos princípios da ação moralmente correta, ficou fortemente marcada na história do

pensamento filosófico a crítica às pretensões da metafísica como ciência primeira, dos princípios fundamentais da realidade.

A crítica à metafísica iniciada por Hume e Kant teve continuação no positivismo lógico, no início do século XX, e este movimento intelectual constituiu um capítulo fundamental da chamada filosofia analítica, que surgiu com os trabalhos de Gottlob Frege e Bertrand Russell sobre os fundamentos lógicos da matemática, no final do século XIX. Assim, "pensamento pós-metafísico" significa nesta tradição, especialmente no caso do positivismo, o pensamento que rejeita qualquer pretensão de argumentar sobre conceitos fundamentais para o conhecimento da realidade, pois entende que cabe às ciências naturais, com o emprego do método experimental, o conhecimento do mundo e das relações entre os objetos. Além disso, o pensamento pós-metafísico inaugurado pelo positivismo lógico questiona fortemente, como veremos abaixo, a possibilidade de qualquer conhecimento de um suposto Ser Primeiro. Pensamento pós-metafísico, nesse contexto, é aquele que nega à metafísica qualquer valor cognitivo e que põe em questão a teologia como empreendimento intelectual.

No presente artigo, pretendo discutir o rumo que tomou essa crítica à metafísica na filosofia analítica da religião, apresentando alguns dos momentos mais marcantes dessa tradição de debate na filosofia contemporânea sobre conceitos e práticas religiosas. Inicialmente, será apresentado o desafio positivista e falsificacionista como uma forma de crítica à metafísica e de afirmação de um pensamento pós-metafísico. Em seguida, veremos a resposta não-realista, inspirada na filosofia de Wittgenstein, a esse desafio, que se constituiu numa das principais correntes da filosofia analítica da religião contemporânea. Por fim, será discutida outra resposta à proposta pós-metafísica em filosofia da religião, chamada aqui de realista.

1 O Problema do Significado da Linguagem Teológica

É comum (veja-se, por exemplo, por exemplo, Micheletti (2007) e Hasker (2005)) assinalar-se o início da tradição de debate filosófico chamada "filosofia analítica da religião" com as críticas de Alfred Ayer à possibilidade de uso da linguagem para falar de assuntos da teologia, feitas em *Truth, Language and Logic* (1936). Ayer diz se inspirar nas

ideias de Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein (apresentadas no *Tractatus Logico Philosophicus*), que, por sua vez, são a versão em termos lógicos do empirismo de Hume e Berkeley.

Segundo esta visão, há proposições a priori, presentes na matemática e na lógica, que são necessárias e certas porque são analíticas, ou seja, apenas desenvolvem no predicado a ideia que está contida no sujeito. Elas não fazem nenhuma asserção sobre o mundo, mas apenas registram o modo como usamos símbolos de uma dada maneira. As proposições que falam sobre o mundo não são certas, porém, mas apenas hipotéticas e prováveis. Para testar se uma sentença fala sobre o mundo ou não, segundo Ayer, deve-se utilizar um princípio de verificação modificado, segundo o qual uma hipótese empírica não tem de ser conclusivamente verificável, mas alguma experiência sensorial deve ser relevante para a determinação de sua verdade ou falsidade. Caso uma sentença não consiga satisfazer esse princípio e não for uma tautologia, ela será metafísica, ou seja, nem verdadeira nem falsa, mas sem sentido.

As afirmações da metafísica, portanto, não chegam sequer a ser falsas, mas simplesmente carecem de sentido, porque não têm conteúdo empírico. Segundo Ayer, a existência de Deus, por exemplo, não pode ser deduzida de forma demonstrativamente certa, pois apenas proposições a priori podem ser logicamente certas, ou seja, tautologias. Porém, de tautologias só se seguem outras tautologias, que são afirmações sempre verdadeiras, tal como dizer que hoje pode chover ou não, mas que não dão nenhuma informação sobre o mundo.

Se Deus está fora do âmbito da experiência, se se trata de um termo metafísico, então “Deus existe” não pode ser verdadeiro nem falso, mas é simplesmente desprovido de significado. Para Ayer, essa perspectiva não é uma forma de ateísmo, pois o ateu, ao negar a existência de Deus, também faz uma asserção acerca de Deus e assim também profere uma sentença sem sentido, pois só uma sentença com significado pode ser significativamente contradita.

Se isso serve de conforto, o teísta não pode ser acusado de dizer algo falso ao afirmar que Deus existe, pois se ao falar de Deus ele não fala nada sobre o mundo, então não pode estar dizendo nada falso. Uma maneira de fugir dessa situação seria associar a figura de Deus a um fenômeno natural, empiricamente observável, mas isso não é aceitável

nas religiões mais sofisticadas, que falam de Deus como de um ser supra-empírico, que está fora do mundo. Ao dizer que Deus é uma pessoa, mas não atribuir qualidades empiricamente verificáveis a essa pessoa, o teísta também está falando algo sem sentido, segundo Ayer. Igualmente, a tese de uma vida após a morte é sem sentido se for uma asserção acerca de uma pretensa realidade metafísica chamada "alma" ou eu real do ser humano, uma vez que tais hipóteses são inverificáveis.

Segundo Ayer, dizer que as proposições da teologia não têm significado de certo modo é coerente com a tese teológica de que Deus é um mistério que transcende o entendimento humano. Se o místico admite que o objeto de sua visão está para além dos limites da linguagem, ele deve admitir que o que ele diz não deve ter significado. Se o místico aprende algo de suas intuições, então esse pretenso conhecimento deve ser passível de teste pela experiência real antes de ser aceito em geral. Do contrário, o que se tem não é uma informação acerca de uma realidade extramental, mas apenas da mente do místico. Desse modo, podemos abandonar os argumentos em favor da existência de Deus com base na experiência religiosa, pois a experiência de contato com um ser transcendente não se refere a qualquer objeto de proposição que tenha significado.

O critério verificacionista de Ayer foi fortemente criticado como tese acerca do significado da linguagem. Se suas teses estão certas, não apenas as afirmações da teologia ficam sem sentido, mas também as da ética e da estética, algo que ele mesmo admitiu e incorporou à sua proposta com a tese do expressivismo moral e estético. Segundo essa compreensão, asserções éticas e estéticas são apenas expressões de nossos sentimentos de aprovação ou desaprovação e não podem, portanto, ser verdadeiras ou falsas, pois não têm conteúdo empírico. O problema é que também afirmações em ciências naturais seriam condenadas à falta de sentido, pois termos teóricos como "solúvel em água" e leis como a da gravitação universal da mecânica de Newton, na medida em que exprimem propriedades gerais, não são verificáveis, pois não há como percorrer todo o espaço e tempo para constatá-las. O empirismo radical de Ayer, logo se viu, "jogava fora o bebê junto com a água suja do banho".

Em substituição ao verificacionismo de Ayer, Antony Flew, um dos principais autores do ateísmo filosófico contemporâneo (e que muito recentemente, alguns anos antes de falecer, parece ter mudado fortemente de ideia), propôs que, embora não precisem ser

verificáveis, afirmações como “Deus existe” ou “Deus nos ama”, para terem sentido, devem poder ser falseadas empiricamente. “Se não há nada que uma suposta sentença negue, então não há nada que ela afirme tampouco: e ela então não é realmente uma asserção” (Flew, 1971, p. 15). Segundo Flew, quando se questiona o religioso acerca do sentido dessas afirmações, logo se percebe que ele passa a tomá-la não num sentido direto, mas crescentemente metafórico e analógico, até admitir que se trata de uma questão de "qual imagem é privilegiada na compreensão de um fato". Para Flew, a pergunta que se coloca para os crentes religiosos sofisticados, então, é: o que teria de ocorrer ou de ter ocorrido para ser uma prova de que Deus não nos ama ou que Deus não existe? Recolocado por Flew num famoso simpósio organizado por ele em 1950, o problema do significado da linguagem religiosa e teológica acabou provocando o surgimento do que chamamos filosofia analítica da religião.

É possível distinguir as respostas ao desafio do significado da linguagem religiosa na filosofia analítica da religião em dois tipos básicos, que podem assim ser entendidas como as duas principais tendências dessa tradição filosófica atual. De um lado, houve aqueles que admitiram que ela não se refere ao mundo, tal como a linguagem científica, mas que desempenha outro papel e daí extrai seu significado. A esse grupo, poderíamos chamar de não-realistas em termos do significado da linguagem religiosa. Outros, porém, defenderam que ela se refere a algo real, mas de modo complementar à linguagem científica, pois se trata de uma realidade que está fora do alcance do método científico, e que os limites impostos pelo pensamento pós-metafísico apresentados por Hume, Kant e o positivismo lógico não têm por que ser aceitos em todo seu rigor.

Vejam, nos limites de um pequeno artigo como este, as principais questões presentes nessas duas vertentes.

2 O Não-Realismo na Filosofia Analítica da Religião Pós-Metafísica

Isso que estamos chamando de compreensão não-realista da linguagem religiosa na filosofia analítica da religião tem no pensamento de Wittgenstein a principal fonte de inspiração. O leitor atento vai recordar que esse mesmo autor serviu de base a Ayer em sua crítica à metafísica e à teologia, mas é fundamental esclarecer que se trata de um momento

diferente do pensamento do filósofo austríaco o que vai influenciar o não-realismo em filosofia da religião. Ayer fez uma interpretação positivista do *Tractatus* (algo que, por exemplo, Julio Cabrera (2003) considera perfeitamente aceitável, embora não a única possível), enquanto os não-realistas se inspiram principalmente numa obra posterior a este, as *Investigações Filosóficas*.

No *Tractatus*, Wittgenstein propôs uma teoria pictórica do significado, segundo a qual as palavras são combinadas em sentenças para formar uma pintura ou modelo de um possível estado de coisas no mundo. Assim, a linguagem serve propriamente para descrever os fatos ou estados de coisa. Isso torna o próprio texto do *Tractatus* um problema, pois, no momento em que tento explicar como uma sentença deve se relacionar com um estado de coisas que ela represente, estou tentando fazer mais com as palavras do que meramente descrever os fatos. Seu próprio livro é descrito no penúltimo aforismo como uma escada que deve ser jogada fora depois que se subiu por ela, ou seja, uma vez que já se elucidou o propósito e a natureza da linguagem, deve-se abster de fazer com a linguagem o tipo de coisa que a filosofia pretende fazer ao buscar esclarecer as proposições.

No entanto, como vimos na exposição sobre Ayer, não é só a filosofia que está para além do alcance da linguagem, mas também a ética, a estética, a religião e todo qualquer discurso que procure falar do sentido da vida ou dar uma explicação fundamental do mundo (que seria, assim, algo *fora* do mundo). Assim, o que pode ser adequadamente colocado em palavras (a descrição do mundo), na restrita concepção de linguagem do *Tractatus*, termina por ser muito pouco em relação ao que se considera em geral importante.

A filosofia da linguagem contida nas *Investigações Filosóficas* muda radicalmente em relação à posição adotada no *Tractatus*. Ao invés da linguagem servir propriamente apenas ao propósito de descrever o mundo, as palavras podem ser usadas para uma enorme e heterogênea gama de finalidades, cujas regras e objetivos variam de acordo com os diferentes contextos. É nas *Investigações* que temos a noção de “jogo de linguagem”, que são o modo pelo qual as palavras adquirem significado, pelos diferentes usos em que são empregadas. Cada jogo de linguagem se refere a um contexto de forma de vida específica. Assim, a tarefa da filosofia passa a ser entendida não como a análise lógica da estrutura da linguagem descritiva, mas como a análise e o esclarecimento dos jogos de linguagem em seus múltiplos usos.

Assim, no segundo Wittgenstein, a linguagem religiosa também é tida como diferente da linguagem científica, embora já não seja mais necessariamente um mau uso da linguagem, uma vez que já não se considera haver uma referência única para o significado. Nas *Lectures on Religious Belief* (1966), texto publicado com base em notas de alunos sobre as aulas de Wittgenstein acerca do assunto, as crenças religiosas são entendidas como redes conceituais que usamos para determinar o que faz sentido dizer, são referências para o modo como enxergamos o mundo. Nesse sentido, elas não são nem verdadeiras nem falsas, nem racionais nem irracionais, pois não se referem a uma realidade, mas a um compromisso com um modo de vida, com um sistema de referência. É ridículo tentar avaliá-las como avaliamos hipóteses científicas, pois as crenças religiosas são elas mesmas critérios de avaliação. Sendo assim, do ponto de vista epistemológico, as crenças religiosas não podem ser confirmadas nem falseadas por fatos e argumentos. Diferentemente das hipóteses científicas, as crenças religiosas são um jogo de linguagem onde não faz sentido a falsificação ou a confirmação empírica e argumentativa.

Segundo Wittgenstein, quando fatos e argumentos entram em cena na discussão de crenças como a ocorrência do Juízo Final, acaba-se destruindo o que se chama de crença religiosa. Na gramática própria do jogo de linguagem religioso, não se usam termos como “hipótese” e “opinião” nem se fala em termos de “alta probabilidade”, mas de “dogma” e “fé”. Diferentemente das crenças científicas, que podem ser inteiramente neutras em relação à existência de quem as crê, as crenças religiosas têm a ver com os rumos que se dão para a vida. É por isso que, em geral, não há problema em se dizer que não se acredita na existência de qualquer coisa ou objeto estudado pela ciência. No entanto, no uso que fazemos da linguagem ao dizermos que acreditamos ou não em Deus, essa indiferença não acontece. Frequentemente, a crença ou descrença na existência de Deus é avaliada como boa ou má, dependendo do contexto.

Muitos especialistas no pensamento de Wittgenstein contestam a interpretação contextualista e particularista das ideias contidas nas *Investigações*. No entanto, é sem dúvida essa a compreensão predominante entre autores que ficaram conhecidos como epistemólogos da religião wittgensteinianos, como D. Z. Phillips e Norman Malcolm.

Em um artigo intitulado “Faith, skepticism and religious understanding”, Phillips sugere que a relação entre religião e reflexão filosófica precisa ser repensada.

Tradicionalmente, pensa-se a filosofia como preocupada com razões e que a filosofia da religião deve, portanto, refletir sobre os fundamentos racionais para a crença religiosa. No entanto, diz Phillips, as razões tipicamente dadas por crentes religiosos para suas crenças não são aceitas pelos filósofos, pois são consideradas como vindas de dentro da religião, pressupondo o pano de fundo da fé. Ao fazê-lo, porém, os filósofos da religião estão pressupondo que é possível resolver a questão de se Deus existe, por exemplo, sem se fazer referência à forma de vida da qual a crença em Deus é parte fundamental. Em outras palavras, não se trata aqui de uma questão meramente teórica, não faz sentido dizer que se acredita em Deus se a própria vida não é minimamente tocada por essa crença. Estabelece-se, então, um enorme distanciamento entre o questionamento filosófico e os crentes religiosos comuns, o deus dos filósofos e o Deus da fé.

Assim, para Phillips, a disputa sobre a existência de Deus não é uma questão de fato objetiva, ao modo de uma hipótese científica, mas de profundo significado existencial para quem acredita. A filosofia só pode saber o que é significativo na religião se se dispuser a examinar conceitos religiosos nos contextos dos quais eles derivaram seu significado. Esse cuidado nos pouparia de construir a realidade de Deus como sendo a de um existente entre outros existentes, a de um objeto entre outros. Ao invés disso, perceber que Deus existe é dar um significado particular à vida, um entendimento diferente dado à existência; o que é uma clara manifestação da perspectiva não-realista dessa tendência em filosofia analítica da religião.

Segundo Phillips, esquecer do contexto religioso no qual são geradas as crenças religiosas leva os filósofos a exigir que a linguagem religiosa satisfaça critérios de significação alheios a ela. Concordar que a religião deva ser racional para ser inteligível não significa aceitar que deva haver um modelo único de racionalidade ao qual todos os modos de discurso devem se conformar. Assim, propõe Phillips (1992, p. 83), fundamental para a filosofia da religião é mostrar a diversidade de critérios de racionalidade e de realidade conforme os diferentes contextos.

Para ele, não se pode esquecer a questão prévia acerca do que faz uma crença ser religiosa, ou seja, do que há de especificamente religioso numa crença religiosa. Ao esquecer isso, o filósofo da religião acaba falando de um conceito de Deus que não tem nada a ver com o Deus da religião e para o crente religioso, “conhecer Deus é amá-lo. Não

há um entendimento teórico da realidade de Deus” (Phillips, 1992, p. 87). Do mesmo modo, a expressão “crença em Deus” tem um âmbito de aplicação em muito diferente de “crença em uma pessoa”, pois uma das formas de se crer em Deus é pelo temor a Ele, o que envolve afetos que não são compatíveis com a noção de crença em uma pessoa. Em relação a Deus, há apenas amantes – felizes ou infelizes – mas amantes, e é o amor (que se ama ou que se odeia) que significa acreditar em Deus. Reconstruir a crença em Deus como uma questão teórica é distorcer essa compreensão fundamental. Se uma crença religiosa é um modo de responder a uma ocorrência da vida, a força dessa resposta não pode ser avaliada por argumentos, pois ela é um referencial de avaliação, que pode ser aceito por uns, mas não por outros. O papel da filosofia não é ser contra ou a favor de crenças religiosas, mas apenas esclarecer a gramática dessas crenças.

Mesmo com todo esse esforço de Phillips, o contextualismo wittgensteiniano parece sujeito a vários tipos de críticas. Dentre elas está a tese de que eles enfatizam demais os aspectos práticos da crença religiosa e negligenciaram o valor de verdade proposicional do credo doutrinal. Além disso, se a questão é respeitar o que os crentes religiosos comuns levam em conta em suas crenças, então a posição não-realista não parece ser um instrumento descritivo suficiente. Um crente religioso parece em geral pensar que “Deus” é um termo que se refere a uma realidade que existe independente da linguagem e não apenas um referencial para a conduta. E mesmo que o Juízo Final tenha um papel regulador no modo como seus crentes conduzem sua existência, ele é comumente pensado como uma ocorrência real também e não apenas um guia para a vida. Assim, negar que essas crenças possam ser avaliadas por critérios lógicos e empíricos comuns pode parecer mais uma estratégia desesperada de evitar a crítica.

Além disso, o não-realismo de inspiração wittgensteiniana não dá uma resposta satisfatória para aqueles que participem de um jogo de linguagem religioso tanto quanto de um jogo de linguagem científico e que tentem conciliar os dois de algum modo, criando, talvez, um terceiro jogo de linguagem, que busque justificar crenças religiosas em termos da razão filosófico-científica. Por fim, longe de serem estanques e independentes, religião e ciência dialogaram de modo frutífero em vários momentos da história, influenciando de maneira importante uma à outra, contribuindo para a mudança das “imagens de mundo” uma da outra de forma decisiva.

O propósito de responder de modo mais positivo aos desafios dessa razão filosófico-científica é um dos elementos que unem as diferentes propostas que estamos agrupando aqui sob o título de “realistas” na filosofia analítica da religião contemporânea, e que passamos a discutir a seguir.

3 A Resposta Realista ao Desafio do Positivismo na Filosofia Analítica da Religião

O que estou chamando de resposta realista ao desafio do positivismo em filosofia da religião não apenas defende que a linguagem religiosa tem sentido, mas que é claramente possível falar de Deus no sentido metafísico tradicional do teísmo, como um ser onipotente, onisciente, infinitamente bom, criador do universo e com o qual se pode manter uma relação religiosa, envolvendo ações como preces, louvores, adoração, etc. Em outras palavras, para esses autores, as críticas à metafísica atribuídas a Hume e Kant não têm um efeito assim tão avassalador a ponto da linguagem religiosa não poder mais fazer referência a Deus como uma realidade independente da linguagem e com significado, no máximo, ético e existencial apenas. Nas ideias desses autores assim interpretadas, está provavelmente a origem de muito do que se chama hoje “pensamento pós-metafísico”.

Compartilham desta posição três dos mais importantes autores da filosofia analítica da religião: Alvin Plantinga, William Alston e Richard Swinburne. Apresento a seguir algumas das ideias destes em favor da possibilidade da metafísica e da teologia racional.

Em sua principal obra, *Warranted Christian Belief*, Alvin Plantinga pretende discutir o problema da racionalidade da crença em Deus. Antes de expor sua proposta (que apresento em (Portugal, 2007)), ele discute a tese atribuída a Kant de que não podemos aplicar a Deus os conceitos com os quais conhecemos o mundo. Um problema inicial é que Kant não é nada claro em sua exposição, gerando inúmeras interpretações das ideias que são fundamentais para sua rejeição da teologia racional. A tese principal é que o conhecimento exige não apenas a forma a priori provida pelo sujeito transcendental cognoscente, mas também o conteúdo provido pela intuição empírica. Uma vez que Deus não cabe numa experiência possível, não podemos ter conhecimento dele. Os enganos da teologia racional decorrem do desrespeito a esse limite da razão, que tenta aplicar conceitos

do entendimento, como causa e substância, por exemplo, a algo do qual não se pode ter qualquer intuição.

Plantinga tenta explorar o sentido da tese de que não podemos aplicar nossos conceitos a Deus a partir da distinção kantiana entre fenômeno e númeno ou coisa em si. Em várias passagens da *Crítica da Razão Pura*, Kant parece afirmar que não podemos conhecer as coisas em si, mas apenas os fenômenos, ou seja, os objetos tais como aparecem aos sujeitos. Deus seria um tipo de númeno, do qual não podemos ter conhecimento, mas que, no máximo, podemos pensar. Plantinga observa (tal como muitos pensadores observaram antes), que essa restrição é incoerente, pois já supõe pelo menos um conhecimento de algo sobre Deus, ou seja, de que dele não se pode ter conhecimento.

Uma saída para a acusação de incoerência é afirmar que Deus não pode ser conhecido, porque como o Altíssimo ou Sumo Bem, Deus está fora do âmbito do fenômeno e que só podemos conhecer os objetos enquanto nos aparecem e do modo como nos aparecem. Nesse caso, afóra a questão de saber se Kant obedece seus próprios critérios epistemológicos para afirmar essa tese, o problema é que isso não parece ser diferença nenhuma entre Deus e outros objetos que se pode pensar. Por mais simples e acessível aos sentidos diretos que seja o objeto, nós só o conhecemos dentro dos limites de nossas capacidades. Por que não podemos dizer o mesmo de Deus? Notórios metafísicos como Aristóteles ou Tomás de Aquino jamais negariam que não temos como saber tudo de Deus, tal como não temos como saber tudo de coisa alguma.

Assim, segundo Plantinga, a tese atribuída a Kant de que não podemos aplicar nossos conceitos a Deus ou é incoerente ou não representa impedimento algum, pois a restrição se aplica igualmente ao conhecimento de qualquer objeto. Isso, sem contar a enorme falta de clareza do texto da *Crítica da Razão Pura*, que torna pouquíssimo factível a tarefa de estabelecer uma interpretação padrão das ideias de Kant sobre a questão de que estamos falando. Como afirma Plantinga ao final de sua análise, os filósofos da religião contemporâneos continuam discutindo teologia racional não porque nunca leram Kant, mas porque o leram e não ficaram convencidos, seja porque não dá para saber exatamente o que ele estava dizendo sobre a possibilidade de aplicação de conceitos comuns a Deus seja porque, naquilo que a tese tem de restritivo, não há razão para aceitar a restrição. Afinal, embora seja inegável que se trata de um autor de influência e importância gigantescas na

história da Filosofia, "não é um simples dado da vida intelectual que Kant esteja certo" (Plantinga, 2000, p. 30).

Outra resposta importante às críticas positivistas contra a metafísica e a teologia racional dadas pela posição realista em filosofia da religião pode ser encontrada no trabalho de William Alston. Sua principal contribuição foi o aprofundamento da noção de experiência religiosa em termos do debate mais recente em teoria do conhecimento. Alston aplica uma teoria da percepção em geral a casos de supostas experiência da presença de Deus, tal como se tem, por exemplo, nas *Variedades da Experiência Religiosa* de William James (1902). Seu objetivo não é tomar essas experiências como se referindo a um mero estado mental do sujeito, mas averiguar se tais eventos podem contribuir para a justificação da crença em Deus num sentido realista, ou seja, nas palavras de Alston: "Minha fala de Deus como um objeto de experiência certamente pressupõe que Deus existe como uma realidade, na verdade, que Ele é maximamente real" (Alston, 1991, p. 31).

A teoria da percepção que ele adota tenta captar o que há de distintivo na percepção em geral em relação a outros atos mentais como pensar, raciocinar e lembrar. Diferente desses, na percepção, há um sujeito que tem uma consciência imediata de um objeto que aparece a ele. Certamente, há conceitos envolvidos nessa consciência imediata, mas eles são apenas um pano de fundo que não tem parte ativa na percepção, pois não é dos conceitos que o sujeito tem consciência no ato perceptivo e sim do objeto que lhe aparece e que os conceitos ajudam a identificar. Diferentemente do pensamento e do raciocínio, a ocorrência mental resultante na percepção não advém de uma ação do sujeito, mas ocorre a ele independentemente de sua iniciativa. Por outro lado, essa ocorrência não pode ser apenas um processo interno na mente do sujeito, como na lembrança, mas supõe que algo externo ao sujeito apareça a este. O cético pode objetar que não há como saber se existe um mundo fora da minha mente ou se nossas supostas percepções não são resultado de impulsos elétricos para os nossos cérebros, vindos de um grande computador central que nos faz pensar que há um mundo como o que pensamos haver. Caso essas concepções estranhas e, em grande medida, praticamente incoerentes, fossem verdadeiras, simplesmente não haveria percepção, no entendimento dado por Alston ao conceito, pois não haveria um objeto independente da mente do sujeito que se apresentasse a ele.

Uma tese importante de Alston é que, nesse sentido bastante simples e intuitivo de percepção em geral, não há por que pensar que percepção deva ser apenas de tipo sensorial. Embora esta seja o tipo mais comum de percepção, podemos ter impressões que não são primariamente de qualidades sensoriais, mas de situações complexas, como quando se percebe que "o clima no ambiente de trabalho não está bom" ou de situações que acontecem em nosso próprio corpo, sem que delas tenhamos um contato por meio de qualquer dos cinco sentidos (uma dor no meu punho, por exemplo, é algo que posso perceber sem que veja qualquer machucado ou tenha qualquer acesso tátil a essa parte do meu corpo). Nesses dois casos, embora não se tenha estritamente uma percepção sensorial, estão satisfeitas as condições do que se considera uma percepção para Alston.

Se percepção não se restringe a qualidades sensoriais (cor, cheiro, textura, etc.), então por que não admitir que *possa* haver algo como uma percepção da presença de Deus em algum momento privilegiado, tal como narrado por místicos como Tereza d'Ávila e João da Cruz ou por inúmeras pessoas comuns que dizem ter tido alguma experiência desse tipo? À questão de se é possível que Deus possa se apresentar à experiência de alguém, Alston dá a seguinte resposta inicial:

Não vejo nenhuma restrição geral a priori acerca do que pode aparecer em nossa experiência. Temos de aprender com a experiência aquilo do que podemos estar conscientes experiencialmente. Que considerações a priori poderiam nos levar a antecipar que estrelas, mas não campos eletromagnéticos, podem ocupar um lugar em nosso campo visual? (Alston 1991, p. 59. Tradução minha)

Em outras palavras, a menos que se tenha uma boa razão, não há por que pensar que seja impossível se ter uma experiência de Deus. Alston apresenta algumas pretensas boas razões nesse sentido e as vai rejeitando uma a uma. Assim, o fato de que não sabemos o modo como se dá uma experiência como essa, onde não há um impulso sensorial, poderia ser uma razão para pensar que ela é impossível. Contudo, a maioria das pessoas não faz ideia do modo como se dá a percepção visual e isso não representa qualquer obstáculo para elas justificadamente pensarem que é possível perceber algo por meio da visão. O conhecimento do processo de percepção não é necessário para que este seja possível como fonte de informação.

Outra objeção importante é a ideia de que Deus, sendo infinito, ilimitado e fonte onipotente de todo ser, como tradicionalmente alega a teologia, não poderia caber nos limites da experiência de ninguém. Porém, para o mais comuns dos objetos físicos, admitimos que o percebemos mesmo que nosso contato com ele não o abranja em sua inteireza. Em outras palavras, perceber X não exige que tenhamos nos relacionado com X como um todo. Os limites de nossa capacidade de percepção não impossibilitam que Deus possa se apresentar para nós de modo que tenhamos dele uma experiência relacional direta, mesmo que limitada, como é limitada nossa experiência em geral.

Uma terceira objeção seria de caráter teológico, partindo do preceito de que não cabe ao ser humano ter acesso a Deus na sua essência, "tal como Ele é". Para Alston, a impossibilidade de se conhecer a essência divina não significa que Ele não possa ser percebido como mostrando certas características (bondade, poder, etc.) ou fazendo certas coisas (perdoando, animando, etc.) a quem alega ter tido consciência de sua presença (Alston, 1991, p. 62). Na verdade, a própria ideia de revelação, fundamental nas teologias das religiões monoteístas, supõe um tipo de apresentação de Deus aos seres humanos, dentro dos limites de compreensão destes, é claro.

A rigor, só seria impossível que não se pudesse ter uma percepção mística se Deus não existisse. No entanto, não parece haver argumentos conclusivos nesse sentido até o momento. Em todo caso, é importante distinguir a defesa que Alston faz da possibilidade de se ter uma percepção de Deus num sentido realista (como algo distinto de nossas ocorrências mentais e de nossa linguagem) da justificação da crença correspondente a essa percepção. Ele desenvolve uma teoria da justificação das crenças perceptuais e defende que ela permite um bom grau de justificação das crenças perceptuais formadas a partir das experiências religiosas. Tratei desse assunto em outro texto (Portugal, 2004a) e dada sua complexidade e pelo fato de que o exposto parece suficiente para mostrar mais um elemento da resposta realista à crítica antimetafísica na filosofia analítica da religião, não entrarei nele aqui.

Por fim, ainda como parte da reação realista às críticas positivistas, cabe mencionar brevemente um aspecto do pensamento de Richard Swinburne, outro expoente da filosofia analítica da religião contemporânea. Uma das maiores contribuições de Swinburne é seu resgate de argumentos tradicionais da teologia natural e sua reconstrução destes em termos

probabilísticos e indutivos, conforme uma teoria do raciocínio científico bastante importante atualmente, o bayesianismo. Sem querer parecer pedante, remeto novamente o leitor a outros trabalhos meus, caso tenha interesse em aprofundar a compreensão tanto do bayesianismo em filosofia da ciência (Portugal, 2004b) quanto do uso que Swinburne faz deste na sua atualização da teologia natural (Portugal, 2004c). Limito-me aqui a pontos mais diretamente ligados ao nosso assunto específico.

Em sua contribuição à filosofia analítica da religião, Swinburne toca em dois aspectos centrais das críticas moderna e positivista à metafísica: que não há controle empírico sobre a discussão em teologia natural, ao contrário do que se tem no conhecimento científico e no senso comum (tal como Hume alega nos *Diálogos sobre a Religião Natural*), e que a metafísica opera necessariamente por métodos totalmente distintos do científico e por isso não consegue "trilhar o caminho seguro das ciências", para usar a expressão de Kant no famoso prefácio à segunda edição da *Crítica da Razão Pura*.

Uma primeira observação de Swinburne é que dados empíricos estão longe de ser suficientes para tornarem uma hipótese mais provável que outra. Seguindo uma posição bastante bem estabelecida na filosofia da ciência do século XX (a tese da "subdeterminação da teoria pela experiência"), Swinburne faz notar que os mesmos dados da experiência são compatíveis com um número de explicações potencialmente infinito (Swinburne, 2004, p. 59). Assim, a determinação de uma hipótese como mais provável pressupõe elementos que não estão dados na experiência, tais como critérios de plausibilidade a priori de uma hipótese (como simplicidade e abrangência, por exemplo), adequação a teorias já estabelecidas e concepções gerais acerca das propriedades dos objetos e relações entre os entes. Em outras palavras, qualquer raciocínio científico e de senso comum pressupõe elementos que estão para além dos dados empíricos, pressupõem, com o perdão da palavra, "bases metafísicas". É por isso que a tentativa positivista de eliminação da metafísica tinha como efeito colateral – e inteiramente indesejável, dado o enaltecimento positivista do conhecimento científico – a impossibilidade de dar significado à linguagem científica. Se a metafísica discute os pressupostos daquilo que as ciências teorizam, então há mais que uma boa razão para continuar cultivando-a. Isso não significa que a ciência dependa da metafísica para sua atividade.

Além disso, se o raciocínio científico pode ser bem descrito em termos indutivos e probabilísticos, é possível usar os mesmos recursos formais possibilitados pelo teorema de Bayes do cálculo de probabilidades para apresentar tradicionais argumentos da teologia natural, e mesmo propor novos argumentos. Swinburne tenta fazer isso, formulando os conhecidos argumentos cosmológico, teleológico, e do problema do mal, entre outros, como dados que aumentam ou diminuem a probabilidade da hipótese de que Deus existe. Em sua argumentação, ele propõe que a hipótese do teísmo torna mais prováveis fatos patentes que a ciência ou não tem como explicar em termos puramente naturais, pois são pressupostos da própria explicação científica, ou que, se explicar em termos exclusivamente naturalistas, resultará numa compreensão geral do mundo muito mais complicada que a do teísmo. Em outras palavras, o teísmo pode ser defendido usando-se o mesmo método geral do raciocínio científico e, mais que isso, se as ciências naturais pressupõem bases metafísicas para sua explicação do mundo, o teísmo é a melhor opção, afirma Swinburne.

Em suma, autores como Plantinga, Alston e Swinburne não só rejeitam a tese positivista de que a metafísica está superada – afirmando que, além de incoerente, essa crítica é sem fundamento – como também defendem uma forte posição realista em relação à crença em Deus, inclusive como o melhor fundamento teórico metafísico que há para a pesquisa científica.

Considerações Finais

Tentei mostrar que a chamada "filosofia analítica da religião" pode ser descrita como uma reação à proposta de um pensamento pós-metafísico, no sentido da crítica positivista à linguagem não ancorada na observação empírica. Tanto a concepção inspirada no pensamento de Wittgenstein, que chamamos de não-realista, quanto a realista defendem que a linguagem religiosa tem sentido.

A posição realista, porém, pretende ir mais longe, afirmando que não há nada de errado em se fazer metafísica e muito menos teologia natural. Ao contrário, aqueles que rejeitam a metafísica em geral fazem aquilo mesmo que negam, e que questões metafísicas são pressupostas na própria atividade científica.

Embora o que se tenha na filosofia analítica da religião seja um grande e contínuo debate, com críticas e réplicas das teses apresentadas, seguindo aquilo que há de mais típico e interessante na tradição filosófica ocidental, uma coisa podemos dizer tanto de realistas quanto de não-realistas: ambos podem ser entendidos como um pensamento pós-"pós-metafísico".

Por fim, se o leitor ficou com a impressão de que minha própria posição é mais próxima à dos realistas, digo-lhe que sua percepção foi correta.

Referências

ALSTON, William. **Perceiving God – The Epistemology of Religious Experience**. London: Ithaca, 1991.

AYER, Alfred. **Language, Truth and Logic**. New York: Dover, 1952.

CABRERA, Julio. **Margens da Filosofia da Linguagem**. Brasília: Ed. UnB. 2003.

FLEW, Antony. Theology and falsification – a symposium. In: MITCHELL, Basil (Ed.). **The Philosophy of Religion**. Oxford: OUP, 1971.

HASKER, William. Analytic philosophy of religion. In: WAINWRIGHT, William. **The Oxford Handbook of Philosophy of Religion**. Oxford: Oxford University Press, 2005.

MICHELETTI, Mario. **Filosofia Analítica da Religião**. São Paulo: Loyola, 2007.

PHILLIPS, D. Z. Faith, Skepticism and Religious Understanding. In: GEIVETT, R. D. & SWEETMAN, B. (Eds.). **Contemporary Perspectives on Religious Epistemology**. Oxford: OUP, 1992. p. 81-91.

PLANTINGA, Alvin. **Warranted Christian Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

PORTUGAL, Aginaldo. O Cristão Contra-Ataca: Alvin Plantinga e as Críticas ao Naturalismo Ontológico. In: **Agnes**, São Paulo, n. 7, p. 71-88, 2007.

PORTUGAL, Aginaldo. Epistemologia da Experiência Religiosa: uma Comparação entre Alston e Swinburne. In: **Numen**, Juiz de Fora, v. 7, n. 2, p. 137-180, 2004a.

PORTUGAL, Aginaldo. Probabilidade e Raciocínio Científico. In: **Episteme**, Porto Alegre, v. 18, p. 19-40, 2004b.

PORTUGAL, Agnaldo. Como Usar o Método Probabilístico na Discussão da Crença em Deus. In: **Episteme**, Porto Alegre, v. 18, p. 41-55, 2004c.

SWINBURNE, Richard. **The Existence of God**. 2. ed. Oxford: Clarendon, 2004.

WITTGENSTEIN, Ludwig. Lectures on religious belief. In: **Lectures and Conversations on Aesthetics, Psychology and Religious Belief**. Oxford: Blackwell, 1966.