

Diálogo & Antítese

A Epistemologia Religiosa de Thomas Reid e a Ciência Cognitiva da Religião

Kelly James Clark e Justin L. Barrett



ABC²-H

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião
e ciências humanas



ABC²-H

Diálogo & Antítese

Textos fundamentais em religião
e ciências humanas

A Epistemologia Religiosa de Thomas Reid e a Ciência Cognitiva da Religião

Kelly James Clark e Justin L. Barrett*

Tradução: Marcelo Cabral, Gesiel da Silva e Davi Bastos

Alguns filósofos contemporâneos defendem a alegação de que é racional acreditar que Deus existe, mesmo que essa crença não seja baseada em evidências. Muitas dessas defesas são desenvolvidas a partir de uma epistemologia religiosa que é inspirada no trabalho de Thomas Reid, em uma epistemologia “do senso comum”, postulando a existência de numerosas faculdades cognitivas, as quais produzem crenças de modo irrefletido. Reid argumentou que estamos justificados a acreditar nas crenças produzidas automaticamente por essas faculdades, a menos que se acumulem evidências que venham a contradizê-las. Epistemólogos Reformados sugeriram que, do mesmo modo, deve-se dar o benefício da dúvida às crenças que são produzidas por uma “faculdade de deus”, ou *sensus divinitatis*. Pesquisas recentes em ciência cognitiva da religião fornecem novas razões para acreditar que os seres humanos são naturalmente dotados de faculdades cognitivas que estimulam a crença na divindade. Discutiremos essas descobertas científicas, relacionando-as aos argumentos dos Epistemólogos Reformados e também aos argumentos contrários à justificação racional de crenças religiosas.

A CRENÇA DE QUE A CIÊNCIA COGNITIVA da religião (CCR)ⁱ descobriu os processos naturais que produzem a crença em Deus levou alguns a afirmarem que a crença em Deus é, portanto, irracional. O que se alega é que explicações evolutivas sobre o que pode ser denominado de uma “faculdade de deus” mostraram que as pressões para a sobrevivência – e não um ser sobrenatural – foram os responsáveis por causar variadas crenças e práticas religiosas. Essas pressões seletivas produziram (por exemplo) dispositivos detectores de agência, os quais foram “projetados” de modo a nos levar a nos comportarmos adequadamente quando confrontados por um possível predador ou inimigo, presa ou amigo. Se este mecanismo devesse produzir algum tipo de crença, deveria ser uma crença em um animal ou em um ser humano. Mas, conforme se alega, por causa da presença de outros equipamentos cognitivos – que evoluíram para resolver outros problemas de sobrevivência –, sob certas condições, nosso dispositivo hipersensível de detecção de agência (DHDA)ⁱⁱ encoraja que crenças mínimas em algum tipo de agente se tornem crenças bem desenvolvidas em agências e poderes espirituais. Crenças espirituais ou religiosas são um subproduto acidental de faculdades produtoras de comportamento, as quais são eficazes em outras circunstâncias. Assim, Richard Dawkins, de forma icônica, escreve: “A irracionalidade da religião é um subproduto de um mecanismo particular de



Kelly James Clark



Justin L. Barrett

Kelly James Clark - Departamento de Filosofia, Calvin College, 3201 Burton SE, Grand Rapids, MI 49546, EUA. E-mail: kclark@calvin.edu. Justin L. Barrett - Universidade de Oxford, Oxford, Reino Unido. Os autores agradecem a Alvin Plantinga, Dani Rabinowitz, Michael Murray, Jay Wood, Carsten Haman, ao Departamento de Filosofia do Calvin College por diversos comentários, e a Tenelle Porter pela assistência na preparação do manuscrito. Este trabalho foi financiado em parte pela John Templeton Foundation, mas não representa, necessariamente, a opinião da Fundação ou de qualquer um de seus representantes.

irracionalidade embutido no cérebro” (Dawkins, 2006:184). A alegação é de que, ao exibir as ignóbeis e não-divinas origens naturais da crença religiosa, mostrou-se que a crença em Deus é irracional. Michael Shermer, em uma resenha do livro *Breaking the Spell [Quebrando o Encanto]*, de Daniel Dennett, resume assim:

Os seres humanos têm cérebros que são grandes o suficiente para serem, ao mesmo tempo, autoconscientes e cientes de que os outros seres humanos são autoconscientes. Esta “teoria da mente” leva a um “Dispositivo Hiperativo de Detecção de Agentes” (DHDA), que não apenas nos alerta para perigos reais, como cobras venenosas, mas que também gera falsos positivos, como acreditar que rochas e árvores estão imbuídas de mentes ou espíritos intencionais. [...] Isso é o animismo que, na sequência histórica bem conhecida, leva ao politeísmo e, eventualmente, ao monoteísmo. Em outras palavras, Deus é um falso positivo gerado pelo nosso DHDA. (*Science* 27 de janeiro de 2006) [1]

A religião, de acordo com essa linha de pensamento, é um truque do cérebro: Deus é uma ilusão ou uma fantasia. Vamos chamar a alegação de que a CCR enfraquece ou derrotaⁱⁱⁱ a crença religiosa racional de “a Objeção da CCR”.

A alegação de que a crença em Deus é produzida por uma “faculdade de deus” lembra os argumentos de Alvin Plantinga, que sustenta que a crença em Deus é produzida diretamente por um mecanismo cognitivo que está presente em todo ser humano (Plantinga, 1983, 2000; ver Clark, 1990). Ele argumenta que uma pessoa pode, pela instigação desta faculdade, acreditar em Deus racionalmente – mesmo sem o apoio de evidência ou argumento. Plantinga situa sua epistemologia religiosa dentro do contexto da epistemologia do filósofo escocês Thomas Reid. Embora muitos filósofos tenham criticado a “faculdade de deus” de Plantinga, antropólogos contemporâneos, psicólogos e cientistas cognitivos acumularam evidências empíricas de que nós temos sim, em certo sentido, essa “faculdade”. Entretanto, podemos acaso submeter essa análise de Plantinga-Reid da crença religiosa racional à acusação de irracionalidade do parágrafo anterior? E por que trazer à tona Thomas Reid, o pitoresco filósofo do senso comum do século XVIII, que foi esquecido pela história da filosofia?

As respostas a essas perguntas são diretas: porque a mente parece funcionar, grosso modo, como Reid concebeu – e não como conceberam, digamos, Descartes e Hume, embora esses sejam mais famosos. [2] E, também, porque a apropriação de Reid por Plantinga em defesa da racionalidade da crença em Deus oferece a concepção de crença religiosa racional mais influente dos últimos trinta anos. Este artigo considerará a concepção de Plantinga-Reid de crença religiosa racional e os recursos que ela possui para responder a Objeção da CCR.

Este artigo irá considerar primeiro (1) o panorama intelectual que sustenta a alegação de que as crenças, incluindo a crença em Deus, devem ser apoiadas por evidências, (2) as deficiências de tal alegação e (3) a epistemologia antievidencialista de Reid. (4) Em seguida, vamos nos voltar para a defesa reidiana de Plantinga da racionalidade da crença em Deus, a chamada Epistemologia Reformada e (5) mostrar sua concordância notável com várias descobertas na CCR. (6) Finalmente, oferecemos respostas, no espírito de Reid, ao desafio das explicações eliminativo-reducionistas da crença religiosa – explicações simplistas – oferecidas por alguns cientistas cognitivos da religião e outros observadores. No mesmo espírito da defesa de Edward Slingerland de reunir a ciência cognitiva e o estudo da religião (Slingerland, 2008), concluímos que tais abordagens científicas não são necessariamente antirreligiosas, mas geram novos insights importantes e avivam problemas mais antigos para o estudo da religião e teologia.

A DEMANDA POR EVIDÊNCIA

Em *The Ethics of Belief* [A Ética da Crença], W. K. Clifford famosamente defende que “é errado, sempre e em todo lugar, para qualquer pessoa, acreditar em qualquer coisa a partir de evidência insuficiente” (1886:346). Se toda crença deve ser baseada em evidência suficiente, então é irracional ou irrazoável acreditar em Deus sem evidência ou argumento suficientes. Além disso, Clifford também endossa a ideia de que não há evidência ou argumento suficientes para sustentar a crença em Deus. Na ausência da evidência, a estimativa de Clifford da racionalidade da crença religiosa é manifesta: deve-se recusar a crença em Deus.

Ninguém discordaria de que algumas crenças exigem evidências para sua aceitabilidade racional. Mas todas as crenças em todas as circunstâncias? Essa é uma reivindicação extremamente forte para se fazer e, ela mesma, não pode ser baseada em evidências.

A primeira razão para se supor que nem todas as nossas crenças podem ser baseadas em evidências é o argumento do regresso. Considere sua crença *A*. Se *A* é racional, de acordo com a demanda universal por evidências de Clifford, *A* deve basear-se em alguma evidência – chamemos tal evidência de crença *B*. Mas se *B* é racional, então *B* deve, da mesma forma, basear-se em alguma evidência – digamos que na crença *C*. E se *C* é racional, deve basear-se em *D*, e *D* em *E*, *E* em *F*... *ad infinitum*^{iv}. Se toda crença precisa ser baseada em evidências, então é necessário sustentar um regresso infinito de crenças. Mas não podemos ser obrigados a manter um número infinito de crenças. Então, se de fato acreditamos racionalmente em alguma coisa, devem haver algumas crenças que podemos razoavelmente tomar como evidência, mas que não precisam elas mesmas serem baseadas em evidências; isto é, devem haver algumas crenças com as quais podemos simplesmente começar. [3]

Considere, de início, o que alguém como Clifford nos permitiria tomar como evidências: crenças que adquirimos através da experiência sensorial (empírica) e crenças que são auto-evidentes, como a lógica e a matemática. Considere suas crenças empíricas: o céu é azul, a grama é verde, a maioria das árvores é mais alta que a maioria dos gafanhotos, lesmas deixam um rastro viscoso... Adicione suas crenças lógicas e matemáticas: $2+2=4$, toda proposição é ou verdadeira ou falsa, todos os números pares que eu conheço são a soma de dois números primos, na geometria euclidiana a soma dos ângulos internos dos triângulos é igual a 180° , etc. A partir de um conjunto completo dessas proposições, tente deduzir a conclusão de que é errado, sempre e em todo lugar, e para qualquer pessoa, acreditar em qualquer coisa a partir de evidência insuficiente. As proposições do conjunto de evidências são irrelevantes logicamente para a alegação de Clifford. Desse modo, a demanda universal por evidências de Clifford não pode satisfazer seu próprio critério. Pelo critério do próprio Clifford, portanto, ela deve ser irracional. [4]

Mas a demanda universal por evidências é mais do que irracional. Ela é simplesmente falsa, e é fácil perceber porquê. Se houvesse uma demanda universal por evidências, a maioria das nossas crenças – aquelas que vão além da nossa experiência direta, no tempo presente – seria descartada como injustificada ou irracional, como esboçaremos na próxima seção.

EPISTEMOLOGIA REIDIANA

Nesta seção, desenvolveremos uma defesa reidiana da racionalidade. Não alegamos que a nossa teoria é idêntica à de Thomas Reid, o filósofo escocês anti-iluminista, mas ela mantém o mesmo espírito de sua teoria. [5] Além disso, como Reid, defendemos uma visão de racionalidade que é coerente com o equipamento cognitivo que os seres humanos ordinariamente possuem. [6] Para ilustrar esse ponto, numerosos experimentos em ciência cognitiva exploraram o quão completas são, de fato, as representações que as pessoas têm do mundo visual; tais experimentos revelam que,

apesar de nossas crenças acerca da completude das nossas experiências, *inputs* perceptivos parecem fornecer apenas esboços fragmentados do mundo ao nosso redor, os quais são coloridos pelos esquemas relevantes e outras expectativas conceituais. Pesquisas nesta área demonstram que a experiência sensorial é insuficiente para determinar de modo certo nossas crenças sobre o mundo ao nosso redor. Tanto a experiência quanto a lógica são insuficientes para que formemos nosso conhecimento sobre o mundo. [7]

A concepção reidiana da racionalidade evita o ceticismo inerente em concepções de conhecimento que restringem o conhecimento à experiência, lógica e matemática. Em poucas palavras, o problema do ceticismo é que nosso *input* experiencial – aquilo que adquirimos pelas experiências (momento presente, finito, fugaz) é insuficiente para sustentar o nosso *output* de crença/conhecimento – as coisas que sabemos: a saber, nossas crenças sobre o mundo (passado, presente, futuro, duradouro, outras pessoas, etc.). Nós temos um pequeno *input* experiencial e um enorme *output* informativo. Mesmo se fôssemos usar a lógica e a matemática para ordenar a nossa experiência, o mundo apresentado a nós em nossa experiência finita seria sem graça em comparação com o mundo rico e vasto em que acreditamos. Pense no mundo: ele se estende ao passado distante e prossegue para o futuro imprevisível; suas dimensões físicas são ao mesmo tempo inconcebivelmente vastas e minúsculas; ele inclui pessoas, algumas das quais viveram há muito tempo e muito longe daqui, e ele inclui a mim mesmo, que sou consciente e autoconsciente e que persisto através do tempo. Agora, pense em suas próprias experiências: poderiam elas, quando suplementadas com as regras da lógica e da matemática, produzir o mundo (ou, mais precisamente, crenças justificadas sobre o mundo)? Mesmo se adicionássemos as experiências dos outros ao nosso próprio repositório de informações, seríamos incapazes de inferir o mundo em toda sua imensidão. Felizmente, estamos equipados com faculdades cognitivas que produzem crenças substanciais sobre o mundo onde a experiência e a lógica falham.

O projeto de Reid era, em parte, uma crítica ao tipo de ceticismo que ele acreditava ter começado com René Descartes e culminado no trabalho de David Hume. As crenças deles sobre o que constituía o conhecimento os levaram ao ceticismo acerca do mundo. Reid atribui esse ceticismo à confiança cartesiana no raciocínio como a única faculdade cognitiva confiável; o raciocínio produz crenças sancionando uma proposição ao apelar à reflexão sobre outras proposições. Mas o raciocínio sozinho é impotente: é preciso raciocinar a partir de uma coisa para uma outra coisa. E as coisas a partir das quais se é permitido raciocinar, de acordo com a tradição que Reid estava criticando, simplesmente não fornecem recursos informacionais adequados para o mundo material. Na avaliação de Reid, pouco era ou poderia ser provado por esses filósofos, e o que deveria ser rejeitado não são nossas crenças comuns, mas a confiança exclusiva no raciocínio como alegada por essa tradição.

Reid acreditava que esses filósofos estavam fascinados por uma teoria enganosa. E ele estava determinado a não deixar uma teoria filosófica ter precedência sobre os fatos (Reid, 1764: 61). De acordo com Reid, qualquer teoria filosófica que implique a rejeição de nossas fortes crenças no mundo material exterior deve ser rejeitada. A rejeição de nossas crenças

do senso comum é evidência suficiente contra uma filosofia abstrata, árida e especulativa. A verdadeira filosofia afirma nossos compromissos mais profundos e opera a partir deles. A confiança no raciocínio, a partir da nossa experiência extremamente finita, nos fez perder o caminho. Se caímos em um poço de carvão é hora de encontrar um novo caminho. Embora Reid endosse sinceramente o raciocínio como uma legítima faculdade produtora de crenças, ele rejeita a ideia de que ela é a única faculdade legítima produtora de crenças. Nós temos muitas faculdades cognitivas que produzem crenças, não apenas o raciocínio. Ele chama todas essas faculdades, tomadas em conjunto, de “Senso Comum”.

Uma das nossas faculdades do Senso Comum é a nossa disposição, em certas circunstâncias, para acreditar no que sentimos e nos lembramos. As faculdades produtoras de crenças dos sentidos e da memória são, tanto quanto o raciocínio, uma parte da constituição humana, e não há razão alguma para exaltar o raciocínio em detrimento dos sentidos e da memória (1764:18-19).

Nossa constituição também nos dá uma crença no passado, que é assumida em toda crença histórica. Por exemplo, a maioria de nós acredita que César atravessou o Rubicão, e que os chineses inventaram a pólvora. Essas crenças, obviamente, assumem que há um passado o qual ninguém mais pode sentir ou experimentar. E minhas crenças sobre César e o inventor da pólvora certamente não são baseadas em quaisquer sensações de César ou de qualquer inventor chinês antigo.

Mesmo no domínio da ciência – o temível e admirável domínio das confirmações e refutações experienciais e experimentais –, deve-se simplesmente aceitar, sem provas, a regularidade da natureza (i.e., que o futuro será similar ao passado e que as leis da natureza valem em qualquer lugar do universo, não apenas em nosso domínio local). [8] A ciência, necessariamente, faz generalizações sobre o comportamento de tudo, de todos os lugares, com base em um conjunto finito de experiências extremamente limitadas. Não podemos ter experiências ou sensações daquelas partes do universo que estão para além dos nossos sentidos (não podemos ver tudo no universo); além disso, o futuro também excede à nossa apreensão experiencial insignificante. Podemos empilhar experiências finitas em cima de experiências finitas ad nauseam^v, mas nunca seremos capazes de fazer generalizações para todo objeto em todo lugar sem assumir a uniformidade da natureza. A prática científica seria impossível sem a nossa habilidade cognitiva natural de generalização, a partir de um conjunto finito de dados, para todas as coisas, passadas, presentes e futuras.

Reid reconhece, então, que nós temos uma tendência ou disposição para acreditar, nas circunstâncias apropriadas, que existe um mundo exterior, e que nós temos uma mente ou ego, e que existem outras pessoas; e também tendemos a acreditar em declarações corroboradas indutivamente, e no que nos lembramos, no que sentimos, etc. O que é significativo acerca dessas faculdades cognitivas é que, com exceção da faculdade do raciocínio, elas produzem seus efeitos diretamente, sem ter como evidência outras crenças. Por exemplo, a crença em uma mente que dura através do tempo e a crença no conhecimento sensível, diz Reid, são “diretamente inspirados pela nossa constituição” (1764:23).

E, como acontece com os sentidos e com a memória, essas faculdades cognitivas não precisam ser justificadas pelo raciocínio.

Reid também reconhece – e esse é um tópico psicológico com alguma significância filosófica – que a grande maioria das nossas crenças são produzidas em nós por nossas faculdades cognitivas (por nossas tendências ou disposições naturais para acreditar) de maneira direta e não inferencial. Isto é, nós não precisamos raciocinar para ter tais crenças. No máximo, simplesmente confiamos em nossas faculdades e as usamos para compreender o mundo e viver nossas vidas.

Nem todas as nossas crenças são mantidas sem mediação. Algumas crenças são adquiridas e mantidas por causa de outras crenças que sustentamos. Teorias científicas (como, por exemplo, a crença de que existem elétrons, ou que $E=mc^2$) são às vezes adquiridas por realizar certos experimentos em laboratório, ou examinando a evidência observável. [9] No entanto, até mesmo o físico deve, simplesmente, assumir a uniformidade da natureza. Após ouvir um testemunho em um julgamento, alguém pode formar a crença inferencial, não-básica, de que o réu é culpado. Após pesar as evidências, alguém pode crer que se abster de ovos ou de chocolate reduzirá sua quantidade de colesterol. Mas a vasta maioria das crenças que sustentamos não são aquelas que são alcançadas raciocinando. Grande parte das nossas crenças é produzida diretamente, não-refletidamente, por nossas várias faculdades cognitivas. Vemos ou ouvimos algo e, se chama nossa atenção, nós imediatamente formamos uma crença (e nos damos conta de que, em muitas dessas crenças, estamos assumindo que existe um mundo fora de nossas mentes). Quando alguém fala conosco, respondemos a ele enquanto uma pessoa (sem precisar raciocinar para ter a crença de que é uma pessoa). Nosso próprio raciocínio assume a validade não provada da lógica, e nosso raciocínio científico assume a não provada uniformidade da natureza.

Considere nossa aceitação do que os outros nos dizem. Reid chama isso de disposição “da credulidade”. Reid observa que a disposição da credulidade é “ilimitada em crianças” – as crianças aceitam o que alguém lhes diga, sem questionar. [10] Mas, à medida que crescem e amadurecem, as crianças começam a questionar o que os outros lhes dizem. Elas começam a fazer perguntas sobre o que os outros lhes dizem em parte porque o que lhes disseram, às vezes, contradiz outras coisas que lhes foram contadas. Em resumo, crenças produzidas pela disposição da credulidade não são infalíveis. Quando tais crenças entram em conflito, é preciso recorrer às outras faculdades cognitivas para resolver o conflito.

Pode-se considerar a discussão de Reid a respeito de nossas faculdades cognitivas humanas tanto descritiva quanto prescritiva. No primeiro caso, Reid parece satisfeito em simplesmente descrever as faculdades cognitivas que temos. No segundo caso, ele parece satisfeito em sugerir que nos é permitido, racionalmente falando, confiar em nossas faculdades cognitivas. Pode-se olhar para as coisas do seguinte modo: Reid desenvolveu uma epistemologia (uma teoria do conhecimento) para criaturas. Criaturas são finitas, limitadas, dependentes e, tipicamente, falíveis. Nós não somos deuses epistemológicos – nós não temos acesso infalível e indubitável a aspectos básicos do mundo, e nós não raciocinamos infalivelmente a partir desses aspectos básicos. No entanto,

nosso aparato cognitivo parece funcionar razoavelmente bem para nos ajudar a compreender a realidade.

REID E A RACIONALIDADE

Que tipo de lições gerais podemos aprender com Reid sobre o que significa, para criaturas como nós, sermos racionais? Reid identifica nossas diversas faculdades cognitivas que produzem crenças diretamente, isto é, sem o suporte de evidência ou argumento. Isso o leva a se distanciar da grande tradição da filosofia moderna, que exige que a maioria das crenças sejam apoiadas por evidências ou argumentos para serem racionais ou justificadas. A instância paradigmática desse princípio é o método cartesiano de dúvida, nas famosas *Meditações* de Descartes. Descartes estava determinado a rejeitar qualquer crença que possa ser colocada em dúvida, e a aceitar apenas o que é indubitável, ou o que pode ser estabelecido por evidência absolutamente certa. “Duvide primeiro, acredite depois” era o seu lema; e a crença racional é permitida apenas quando pode ser estabelecida com base em evidências sólidas e raciocínio correto^{vi}.

Reid, por sua vez, sugere um princípio “inocente até que se prove culpado” de racionalidade. Crença começa com confiança, não com dúvida. Ele afirma que deveríamos confiar nas crenças produzidas por nossas faculdades cognitivas, exceto quando a razão nos fornece motivos substanciais para questionarmos tais crenças (1764:12). Sob a pressuposição de inocência, uma crença deveria ser aceita como racional até que se prove ser enganadora. O filósofo contemporâneo Nicholas Wolterstorff afirma as intuições de Reid e as desenvolve como um critério de racionalidade (1983a:163-164). Nessa concepção de racionalidade, crenças produzidas por nossas faculdades cognitivas são racionais a menos, ou até, que alguém tenha uma boa razão para deixar de acreditar nelas. [11] Isto é, podemos confiar em crenças produzidas por nossas faculdades cognitivas até que essa crença seja enfraquecida ou derrotada por crenças mais fortes ou mais bem corroboradas. [12]

Reid acredita que o raciocínio é vazio, a menos que o Senso Comum o abasteça com material para o pensamento. Para raciocinar, precisamos de algo a partir do qual raciocinamos. Se nós, em uma veia cartesiana e humeana, admitíssemos apenas aquilo que pode ser estabelecido pelo raciocínio, não admitiríamos nada. Sem os princípios do senso comum, não acreditaríamos em nada (1764:57-58). Sem as crenças produzidas por nossas múltiplas faculdades cognitivas, o raciocínio não nos levaria a compreender muita coisa. Felizmente, fomos equipados com uma infinidade de faculdades cognitivas que nos fornecem substrato para raciocinar sobre o mundo. Mas a maioria das crenças fornecidas por nossas faculdades cognitivas são aquelas que precisamos simplesmente aceitar ou confiar, e não aquelas que poderíamos ou deveríamos alcançar raciocinando. Assim, podemos e precisamos confiar nas crenças transmitidas a nós por nossas faculdades cognitivas, a menos que (ou até o momento em que) tais crenças sejam enfraquecidas ou derrotadas. [13]

UMA EPISTEMOLOGIA REIDIANA DA CRENÇA RELIGIOSA

Assim sendo, acreditar que temos uma disposição para acreditar em Deus nas circunstâncias apropriadas seria comple-

tamente consistente com essa epistemologia reidiana. Plantinga, por exemplo, acha que Deus nos criou não apenas com faculdades cognitivas que produzem crenças em um mundo externo, na memória, e crenças em outras pessoas e outras coisas semelhantes, mas também com uma faculdade que produz a crença em Deus (Plantinga, 1983). Teríamos nós uma faculdade intelectual – vamos chamá-la de “faculdade de deus” – que produz a crença em Deus? Plantinga se identifica com a tradição de João Calvino, que acreditava que Deus havia nos provisionado um senso inato do divino. Calvino não alega que as pessoas têm um senso inato do Deus de Abraão, Isaque e Jacó. Eles têm um senso rudimentar do divino, mas não um conhecimento preciso de Yahweh. O *sensus divinitatis* de Calvino pode encontrar expressão na crença teísta, mas pode encontrar expressões religiosas mais vagas, menos específicas, como a crença em espíritos ou no politeísmo.

Se existe um Deus que se importa com os seres humanos, é natural supor que, se Deus nos criou com faculdades cognitivas que, em geral, produzem crenças que não requerem evidências, então, do mesmo modo, ele nos forneceria uma faculdade cognitiva que produz crença nele sem necessitar de evidências. Portanto, há uma razão teológica para supor que pode haver uma faculdade de deus. Mas existe alguma razão não-teológica para supor (a) que temos uma faculdade de deus e (b) que as crenças produzidas pela faculdade de deus são inocentes até que se provem culpadas?

Atualmente parece haver boas razões empíricas, fornecidas por cientistas cognitivos que estudam o pensamento religioso, para acreditar naquilo que alguns filósofos e teólogos afirmaram a partir de bases teológicas: que nós temos uma faculdade de deus maturacionalmente^{vii} natural, embora “faculdade religiosa” ou *sensus divinitatis* possam ser termos mais precisos e relevantes. [14] A ciência cognitiva é uma disciplina relativamente nova que une psicologia, neurociência, ciência da computação, linguística e filosofia no estudo das operações da mente/cérebro. Ela está preocupada com a forma como a mente processa informação – como ela é adquirida, armazenada, recuperada, ordenada e usada. O estudo científico da mente pensante já investigou percepção, atenção, memória, reconhecimento de padrões, formação de conceitos, consciência, raciocínio, resolução de problemas, processamento de linguagem e esquecimento, dentre muitas outras funções e capacidades. Curiosamente, os resultados da ciência cognitiva concernentes às operações da mente sugerem confirmação empírica para as especulações de Thomas Reid: que, em um grande número de casos, nós temos sistemas, faculdades ou módulos cognitivos que processam informações e produzem crenças diretas e não-refletidas. E as faculdades reidianas – percepção, mundo exterior, princípio indutivo, memória, outras pessoas, etc. – são paralelas àquelas afirmadas pela ciência cognitiva. A mente parece funcionar grosso modo como Reid a concebeu, com uma importante ressalva: a ciência cognitiva sugere que mais informações são entregues automaticamente e não-inferencialmente do que Reid supôs, e que isso começa ainda mais cedo na vida de alguém. Reid reconhecia que formamos crenças automaticamente através dos produtos de faculdades perceptivas, memória e assim por diante, mas ele não sabia que as mentes humanas possuem ainda outras faculdades, bem como faculdades conceituais para domínios específicos, ainda mais especializadas.

EXEMPLOS DE FACULDADES EMBASADAS EMPIRICAMENTE

Exemplos de tais faculdades hipotéticas não são difíceis de encontrar. A pesquisa em uma área chamada, em alguns casos, de “física ingênua”, mostrou que nos primeiros 5 meses de vida, bebês já esperam que objetos físicos: (1) tendam a se mover somente quando lançados através de contato, (2) continuem em caminhos inerciais se não obstruídos, (3) não atravessem por outros objetos sólidos, (4) devem se mover continuamente através do espaço (ao invés de se teleportando daqui para lá), e (5) mantêm-se como um todo delimitado (diferente de uma nuvem, uma chama ou uma pilha de folhas) (Spelke e Kinzler, 2007). Esse tipo de pesquisa se baseia em vestígios sutis de comportamento, como a direção do olhar, para determinar o que os bebês “conhecem” ou esperam. Por exemplo, se, ao serem mostradas duas exibições diferentes, os bebês preferem assistir a uma delas em detrimento da outra, os cientistas inferem que os bebês podem discriminar os dois monitores. Similarmente, se os bebês assistem a um monitor até que sua atenção seja dispersada (para de olhar para ele) e, em seguida, é apresentado um segundo monitor que recupera a atenção dos bebês, então os cientistas inferem que os bebês percebem uma diferença no segundo monitor. Em pesquisas sobre o entendimento de bebês acerca de objetos físicos, é mostrado aos bebês um monitor em que uma bola rola rampa abaixo da direita para a esquerda, desaparecendo por trás de uma tela opaca e depois reaparecendo do outro lado. A exibição é repetida várias vezes, até que o bebê se torne “habituação” (i.e., entediado). Então mostra-se aos bebês o mesmo monitor com a tela removida. Geralmente, tal exibição não recaptura a atenção dos bebês, aparentemente porque ela apenas descreve o que eles supunham que já estava acontecendo anteriormente: ela não apresenta nada de novo. Mas bebês, de outros grupos, em uma condição de comparação diferente, veem a mesma exibição, exceto que, na rampa anteriormente escondida pela tela está uma barreira que, do ponto de vista adulto, claramente bloquearia o movimento da bola rolando. Nesse caso, a atenção dos bebês é mais provável de ser recuperada. Os cientistas inferem que os bebês sabem que bolas não podem rolar através de barreiras sólidas. Os bebês acham a nova informação sobre a presença de um obstáculo sólido surpreendente. Pesquisas desse tipo fornecem evidências que bebês em estágio pré-verbal possuem uma série de expectativas sobre objetos em seus ambientes: quando os bebês reconhecem algo como um objeto físico delimitado (em oposição a uma pilha de areia, ou a uma nuvem), eles esperam, automaticamente e não-inferencialmente, que uma série de propriedades sejam aplicáveis ao objeto. Uma faculdade cognitiva maturacionalmente natural que emerge bem cedo produz, de modo não-refletido, confiança concernentes às propriedades e ao movimento de objetos físicos. [15]

Outras faculdades de domínios específicos que fornecem crenças de modo não-refletido – independente daquilo que os filósofos geralmente consideram como Razão – incluem a biologia ingênua (concernente às propriedades das coisas viventes), sociologia ingênua (concernente ao raciocínio social), psicologia popular (incluindo “Teoria da Mente” [TdM^{viii}] e detecção de agências, que dizem respeito à compreensão de atividades e ações mentais) e precaução-de-riscos (relativa ao evitar contaminantes e outros perigos ambientais). [16] As maneiras pelas quais esses vários sistemas cognitivos

funcionam juntos (e às vezes de modo conflitante) também podem produzir liberações cognitivas não-refletidas, maturationalmente naturais. Por exemplo, Paul Bloom argumentou que o fato de que os seres humanos ativam faculdades cognitivas diferentes (incluindo a física ingênua e a psicologia popular) – as quais têm trajetórias de desenvolvimento, histórias evolutivas e condições de inputs diferentes –, obriga as pessoas a serem “dualistas intuitivos”. Isto é, de um modo não-refletido, os sistemas cognitivos humanos produzem crenças dualistas com respeito a mentes e corpos. Combinando os subsistemas relevantes, então, os seres humanos podem ter uma “faculdade de dualismo”. [17]

As pesquisas em ciência cognitiva produziram evidências consideráveis de que a melhor maneira de caracterizar as mentes humanas não é como processadores gerais simples e não diferenciados, com poucas faculdades básicas, como “memória”, “percepção” e “razão”. Em vez disso, além dessas atividades gerais, mentes humanas também se envolvem em diversas atividades conceituais não-conscientes. Essas atividades geram, automaticamente e não-inferencialmente, compromissos epistêmicos para resolver rapidamente problemas em domínios particulares do pensamento – possivelmente como mecanismos adaptativos em resposta à pressão seletiva. O caso do dualismo intuitivo sugere que a interação destes sistemas funcionais pode produzir tendências funcionais adicionais – como subprodutos ou como faculdades emergentes de outras faculdades. Será que um *sensus divinitatis* seria uma faculdade evoluída ou uma faculdade emergente? [18] Pesquisas na CCR apontam para uma resposta afirmativa: os seres humanos podem ser dotados de uma faculdade de deus maturationalmente natural.

Por “faculdade de Deus” queremos dizer que o arranjo e funcionamento comuns da arquitetura cognitiva nas mentes humanas frequentemente produzem crenças não-refletidas, e não frutos de raciocínio, em deuses. Por “deuses”, nos referimos a quaisquer agentes intencionais sobrenaturais cuja existência afetaria a atividade humana. Nós não estamos argumentando que essa faculdade de deus é um sistema funcional, um complemento especial às mentes humanas, nem que seja implantado divinamente, quer por meios naturais ou por outros meios. Pelo contrário, a faculdade de deus que a pesquisa em CCR aponta é mais parecida com a “faculdade de dualismo”, indicada acima. Assim como algumas partes da arquitetura cognitiva maturationalmente natural de mentes humanas produzem irrefletidamente a crença de que mentes e corpos são entidades separáveis (Bloom, 2004), assim também alguma porção da arquitetura cognitiva humana produz irrefletidamente crenças em deuses (dados certos inputs comuns do ambiente). A respeito da crença no divino, parece plausível supor que nós, de fato, temos um senso religioso natural e instintivo. [19]

A onipresença das crenças em deuses, assim como das crenças nas mentes e na regularidade da natureza, é uma certa evidência preliminar de uma faculdade de deus. O antropólogo Scott Atran escreve: “Agência sobrenatural é o conceito em religião que é mais culturalmente recorrente, cognitivamente relevante e evolutivamente convincente. O conceito do sobrenatural é culturalmente derivado de um esquema cognitivo inato...” (2002:57). O movimento que Atran faz, de observar a recorrência da crença em deuses para então conectar tais crenças a uma parte natural da cognição huma-

na, não se baseia apenas na alta recorrência da crença em deuses. Em vez disso, Atran e outros cientistas cognitivos da religião começaram a identificar vários sistemas cognitivos que, trabalhando em conjunto, parecem dar suporte intuitivo à crença em deuses. Seguindo o antropólogo Stewart Guthrie, Atran defende a importância de um sistema de detecção de agências que evoluiu para detectar predadores, presas e outras pessoas no ambiente. Embora feito sob medida pela seleção natural para um domínio de atividade particular, sua flexibilidade e seu ajuste supersensível^{ix} tornam-na passível de produzir crenças em agentes invisíveis ou agentes intencionais com outras propriedades sobrenaturais (Guthrie, 1993; Atran, 2002). Ao invés de afirmar que sistemas cognitivos humanos raciocinam dedutivamente em direção da existência de um ser inteligente responsável por causa de solavancos misteriosos na noite, ou faces nas nuvens, Guthrie argumenta que tais sistemas estão ajustados para intuir rapidamente a presença de agentes intencionais no ambiente, mesmo com evidências escassas ou incompletas (Guthrie, 1980, 1993). Sob certas condições, essa tendência – reformulada por Barrett (2004) como a atividade de um DHDA – pode gerar crenças em deuses antropomórficos, diz Guthrie.

Outro caminho não-refletido para a crença em deuses pode se basear em representações de morte. Por exemplo, com base em evidências experimentais, o psicólogo Jesse Bering argumentou que a dificuldade de simular mentalmente o cessar de muitos estados mentais torna intuitiva a ideia de mentes ou espíritos que sobrevivem à morte (Bering, 2002, 2006). Similarmente, Bloom argumentou que o dualismo intuitivo significa que as crenças sobre a vida após a morte são um produto natural da cognição humana (Bloom, 2004). Assim, acreditar que as mentes incorpóreas dos falecidos continuam a existir, e que potencialmente interagem com seres humanos, é um produto irrefletido de sistemas cognitivos comuns (Boyer, 2001). Não é surpreendente, então, que um dos tipos de crença em deus mais difundidos, e talvez o mais antigo, é a crença em espíritos ancestrais e fantasmas.

Convergente com esses achados, a psicóloga de desenvolvimento Deborah Kelemen sugeriu que crianças podem ser “teístas intuitivos”, com base em uma série de estudos sobre a cognição maturationalmente natural relevante de crianças, quando aplicada à compreensão das causas das coisas no mundo natural (Kelemen, 2004). Em resumo, a pesquisa sugere que crianças praticam o que Kelemen chama de “teleologia promíscua”: favorecem o *design* e as explicações baseadas em propósitos para fenômenos naturais, para além do que elas possam ter sido ensinadas. Desse modo, crianças de quatro anos agradam-se mais de explicações teleofuncionais de porque rochas são pontiagudas (e.g., para que os animais não se sentem nelas) do que de explicações baseadas em mecanismos (e.g., devido a pedacinhos de materiais acumulados ao longo do tempo). Além disso, elas assumem que agentes intencionais, e não causas mecanicistas, produzem *design* e ordem. Uma tendência a ver o mundo natural como projetado, juntamente com uma intuição de que *designs* denotam a presença de agência intencional, leva as crianças a abraçarem prontamente o criacionismo e outras explicações sobrenaturais acerca da compreensão do mundo natural. Esse tipo de descoberta da psicologia do desenvolvimento levou os estudiosos na área a concordar com Bloom que “a Religião é Natural” (2007).

Supondo que a ciência cognitiva afirma que nós realmente temos uma faculdade de deus que é natural, que produz crenças religiosas diretamente, não-inferencialmente, ou de modo não-refletido; qual deveria ser o nosso julgamento das crenças assim produzidas?

EXPLICANDO DEUS DE MANEIRA A DESCARTÁ-LO?

Suponha que a religião seja um subproduto ou uma crença acidental produzida pelo DHDA e pela TdM. A psicologia cognitiva e evolutiva da religião debilitaria ou deveria debilitar a crença religiosa racional? De acordo com a objeção da CCR, desvelar a causa evolutiva real das crenças religiosas mostra que as crenças religiosas são expressões fantasiosas de mecanismos cognitivos ocultos. Crenças religiosas não são adquiridas devido à reflexão racional ou a um encontro com o divino. Pelo contrário, conforme prossegue a objeção da CCR, elas são adquiridas – similarmente às crenças em elfos e fadas – por meio de processos que não envolveram nem reflexão racional, nem instigação divina.

Os proponentes da Objeção da CCR raramente levam suas críticas a se tornarem argumentos; em vez disso, eles normalmente se baseiam em insinuações e afirmações retóricas. Nós vamos tentar compreender, desenvolver e, por fim, avaliar criticamente a objeção da CCR. Para desenvolver a objeção da CCR em um argumento, devemos fazer o trabalho que seus proponentes não fizeram, imaginando, de modo amistoso, como suas asserções podem se tornar argumentos. Consideraremos várias formas de objeções da CCR para, por sua vez, criticá-las. Visto que existem crenças de diversos tipos, a força da objeção da CCR os afetará epistemicamente de diferentes maneiras.

Explicações naturais versus sobrenaturais

Suponha que a Objeção da CCR alegue que uma explicação natural da crença religiosa revele que a explicação sobrenatural é insustentável. Matthew Alper, autor de *The “God” Part of The Brain [A Parte “de Deus” do Cérebro]*, alega que “[s]e a crença em Deus é produzida por um traço herdado geneticamente [...] isso implicaria que não há nenhuma realidade espiritual concreta, nenhum deus ou deuses, nenhuma alma, nem vida após a morte” (Alper, 2001). Alper, nessa citação, assume que quando alguém fornece uma explicação natural perfeitamente plausível para algum fenômeno, uma explicação sobrenatural previamente aceita é, desse modo, revelada como sendo irracional.

Um exemplo pode nos ajudar a ver o que Alper tem em mente. Suponha que Carsten está participando de uma festa e, sem que ele saiba, seu irmão, Dathan, coloca furtivamente uma pílula em sua bebida que, após fazer efeito completamente, produz uma sensação vívida de um elefante indiano enorme. Após “perceber” o elefante, Carsten acredita firmemente que há um elefante indiano no cômodo, e espalhafatosamente adverte seus companheiros na festa. Eles olham nervosamente ao redor, percorrendo o cômodo com o olhar, procurando um elefante (a sala é pequena, então não demoram muito), e depois olham incrédulos para Carsten. Em seguida, Dathan informa Carsten que sua crença foi causada pela pílula e não por um elefante. Certamente, ao tomar conhecimento da explicação natural de sua crença, a crença de Carsten de que ele tinha visto um elefante não seria mais sustentável.

Nesse tipo de caso, fica claro: assim que se descobre a explicação natural da crença no elefante, a explicação extraordinária (de que há um elefante no cômodo) não mais é sustentável. Do mesmo modo, alega-se, logo que alguém descobre uma explicação natural plausível da crença religiosa, a explicação extraordinária (que existe um deus) não é mais sustentável.

Alper, no entanto, certamente conclui coisas exageradamente – mostrar que um processo natural estava envolvido em alguma situação não mostraria (e não poderia mostrar) que não há Deus algum. Podemos, por exemplo, ter uma inclinação natural para acreditar que o mundo consiste em matéria, ou que outras pessoas possuem mentes, e, veja só: eis que o mundo de fato consiste em matéria, e as pessoas de fato possuem mentes! Além disso, Carsten pode ter sido levado a acreditar que há um elefante no quarto por causa da pílula do elefante indiano e *ainda* Dathan, desonestamente, pode ter, ao mesmo tempo, espremido um elefante para dentro do cômodo. Mostrar que causas naturais estão envolvidas na produção de uma crença não nos diz nada sobre a verdade ou falsidade dessa crença. Desse modo, pode haver uma explicação completamente natural da crença que todo mundo tem em Deus e, ainda sim, Deus pode existir.

Do mesmo modo, pode haver uma explicação natural perfeitamente adequada da faculdade de deus e das crenças que ela produz (nas linhas da evolução, DHDA e TdM), mas pode também ser verdade que um Deus pessoal dirigiu providencialmente esses processos naturais para que as pessoas adquirissem crença verdadeira em Deus. Ambas as explicações, a natural e a sobrenatural, podem ser verdadeiras. Assim, ao apontar a explicação natural, não resulta que uma explicação sobrenatural seja impossibilitada. Por que, afinal de contas, Deus não poderia ter produzido em nós, através dos processos evolutivos, uma faculdade, no estilo de Reid, que torna os seres humanos conscientes de Deus quando certas circunstâncias são efetivadas?

Existem analogias aqui com outras explicações naturais da crença religiosa. Considere as críticas freudianas à crença religiosa. Freud argumentou que nós desejamos que Deus “exista” e que “Deus” ouça nossas orações: Deus pode domar a natureza, ajudar-nos a aceitar nosso destino e nos recompensar por nossos sofrimentos. Ao revelar que nosso desejo pelo divino mascara um autointeresse e profunda insegurança, Freud pensa que explicou a Deus de maneira a descartá-lo.

A explicação de Freud poderia ser completamente plausível sem, contudo, resultar no descarte de Deus; isto é, o relato de Freud pode ser uma descrição acurada de uma faculdade de deus divinamente implantada e que objetiva alcançar a verdade^x. Por que Deus não poderia ter produzido nos humanos uma faculdade de deus freudiana que faz com que os seres humanos sejam universalmente conscientes de Deus quando certas circunstâncias são efetivadas? Afinal, a faculdade de deus – supondo que haja uma – deve ter algum contorno ou forma determinados. Por que não o contorno freudiano ou do DHDA? Como Alvin Plantinga escreve acerca das críticas de Freud-Marx à crença em Deus: “Mostrar que existem processos naturais que produzem a crença religiosa não contribui em nada para desacreditá-la; talvez Deus nos tenha projetado de tal maneira que é em virtude desses pro-

cessos que chegamos a ter conhecimento dele” (Plantinga, 2000:145). Certamente, Deus poderia usar processos naturais para produzir a crença em Deus.

O que há de errado com Carsten?

Até agora argumentamos que é possível ter explicações naturais e sobrenaturais da crença religiosa que se complementam. Mas isso não chega ao cerne da questão – a explicação sobrenatural pode até ser logicamente *possível*, mas o que a objeção da CCR afirma é que, uma vez que uma explicação natural seja aceita, não é racionalmente defensável acreditar em Deus; crenças em deus, como a crença de Carsten no elefante, já não são mais aceitáveis racionalmente. Se o caso de Deus fosse análogo ao caso do elefante, Deus em nada seria mais defensável do que o elefante de Carsten. *Poderia* existir um deus, assim como poderia ter havido um elefante na sala, mas a crença em Deus não seria mais viável epistemicamente.

Para responder adequadamente a esta versão da objeção da CCR, é preciso mostrar que as crenças em deus, não obstante as aparências, não são, de fato, similares à crença de Carsten no elefante. Consideremos atentamente qual é o exato problema com a crença de Carsten no elefante, e, então, veremos se a crença em Deus é similar ou não.

A crença de Carsten no elefante foi causada por processos neurais induzidos pela Pílula do Elefante; a Pílula do Elefante criou a sensação de um elefante, que então levou Carsten a formar a crença de que havia um elefante no cômodo. Sua crença era uma crença baseada em uma percepção adulterada. Como a crença de Carsten no elefante difere de uma crença perceptiva confiável? Quando vejo um elefante, minhas faculdades perceptivas (visão) transmitem informações àquelas porções do meu cérebro que processam informações visuais (sensações) e, em seguida, transferem essa informação para a parte do meu cérebro envolvida em acreditar. Além disso, preciso *ver um elefante* – isto é, eu preciso estar no tipo correto de relação com o objeto da minha percepção (um elefante): para se ter crenças perceptivas sobre elefantes, é preciso que um elefante seja a causa última da minha crença. Carsten de fato tinha uma crença perceptiva, mas, no entanto, a Pílula do Elefante enganou os processos cognitivos apropriados para crenças perceptivas. Além disso, Carsten não estava na relação correta com o objeto de sua percepção aparente (um elefante).

A genuína percepção envolve tanto os processos cognitivos naturais corretos (aqueles que podem nos colocar no tipo certo de contato com seu objeto) e também entrar no tipo adequado de contato com esse objeto – ou melhor, o objeto entrar no tipo adequado de contato com nossas faculdades cognitivas. Eu não posso me apoiar na audição ou no paladar para produzir a sensação visual requerida para a crença de que vejo um elefante. Nem posso usar a razão isoladamente para produzir minha crença de que vejo um elefante. Eu preciso usar minhas faculdades visuais para me colocar em contato visual com o elefante. Finalmente, deve haver um elefante, fora da minha mente, lá fora, no mundo, que é a fonte e causa de minhas sensações.

Processos semelhantes estão envolvidos na produção de outras crenças. Consideremos apenas mais um: a já mencio-

nada Teoria da Mente (TdM). A TdM produz crenças racionais quando eu entro em contato com agentes pessoais. As faculdades da TdM estão em atividade incontáveis vezes ao dia: ao dirigir para o trabalho e de volta do trabalho, no shopping, assistindo à televisão e ouvindo ao rádio. Eu, instantaneamente e constantemente, me vejo com crenças relacionadas à existência de pessoas – crenças na existência de uma vida mental interior típica das pessoas, que inclui crenças, sentimentos e desejos. A TdM produz crenças racionalmente sustentáveis quando a informação que ela processa é causada por uma pessoa. Se nos tornarmos conscientes de que formamos uma crença numa pessoa que não foi causada por uma pessoa, essa crença, assim, torna-se insustentável. Determinar o que de fato constitui contato causal adequado com pessoas é difícil. O caso paradigmático – quando estou olhando para outro ser humano em uma condição de perfeita luminosidade – é óbvio, mas, novamente, problemático (para filósofos). Eu não vejo a mente dessa pessoa, eu vejo apenas seu corpo. E, assim, eu não *percebo* pessoas, estritamente falando; a TdM pode ser desencadeada por uma percepção de um ser humano, em alguns casos, mas ela em si não é uma percepção. Eu vejo um certo tipo de corpo – um corpo humano – e simplesmente me descubro acreditando que tais corpos são pessoas. Enquanto no caso paradigmático a TdM pode me levar ao tipo correto de contato com uma pessoa física que está por perto, o contato com pessoas não requer proximidade física. Na verdade, eu nem sequer preciso ver um corpo humano para formar uma crença numa pessoa. Eu posso entrar em contato com uma pessoa ao ler uma carta ou uma mensagem de e-mail. Uma jovem pode discernir as intenções de seu amado ao ler uma mensagem de fumaça, deixada por aviões, que contenha uma proposta de casamento. Posso aprender sobre algumas pessoas a partir de reportagens, biografias ou de fofocas. Nesses casos, uma pessoa é mediada – através da escrita ou fala – por *outra pessoa*. Mesmo com toda essa variedade de maneiras de entrar em “contato” com pessoas, o panorama de fundo permanece o mesmo: a TdM funciona quando ela produz crenças verdadeiras sobre pessoas que são causadas, em última instância, por uma pessoa.

Agora nós já podemos dizer o que aconteceu de errado com a crença de Carsten. A crença de Carsten no elefante tornou-se insustentável por dois motivos. Em primeiro lugar, a crença perceptiva de Carsten não foi formada por nenhuma faculdade perceptiva. Apenas faculdades perceptivas produzem crenças genuinamente perceptivas – processos neuroquímicos induzidos por drogas não são objetos perceptivos adequados de crenças perceptivas. Em segundo lugar, a crença de Carsten não envolveu contato causal com o objeto da percepção em momento algum – ela não envolveu um elefante. E assim, dito tudo isso, a crença de Carsten no elefante fica debilitada.

Agora sim estamos em condição de perguntar: acaso as crenças em deus são similares à crença de Carsten no elefante? As crenças em Deus ficam debilitadas quando tornamo-nos conscientes do processo evolutivo natural que produz tais crenças?

Deus e Elefantes

O filósofo Kim Sterelny, em sua resenha do livro *Breaking the Spell [Quebrando o Feitiço]*, de Dennett, defende que “o compromisso religioso não pode ser, ao mesmo tempo, um resultado da seleção natural e uma resposta a algo que de fato é divino” porque, nesse caso, as pessoas creriam em Deus mesmo se não houvesse nenhuma realidade divina à qual estivessem

respondendo (*American Scientist*, setembro-outubro, 2006). Sterelny está alegando, colocando nos termos da nossa discussão, que crenças em Deus são similares à crença de Carsten no elefante, pois elas não colocam o sujeito da crença no tipo correto de contato com o objeto da crença. Como, então, responder à alegação de Sterelny?

A alegação de Sterelny, generalizada, impossibilitaria igualmente o conhecimento de outras pessoas. Trocando elas por elas, a visão de Sterelny seria que a percepção dos outros enquanto pessoas não pode ser, ao mesmo tempo, resultado da seleção natural e uma resposta a algo que de fato é uma pessoa. Mas, obviamente, crenças em pessoas podem ser as duas coisas ao mesmo tempo. Do mesmo modo, crenças em Deus podem ser, ao mesmo tempo, resultado da seleção natural e uma resposta a algo que é de fato uma pessoa divina. [20] Crenças em Deus podem ser justificadas apenas se Deus for a causa dessas crenças. Se Deus é um agente e uma pessoa – se Deus pode agir e possui uma vontade, intenções, desejos e objetivos – então o DHDA e a TdM *podem* nos colocar no tipo correto de relação com o objeto de crenças religiosas. O DHDA detecta agência, e a TdM detecta mentes (propósito ou intenção), de modo que, se Deus é um agente possuidor de uma mente, a faculdade de deus pode produzir crenças verdadeiras a respeito de Deus. É difícil dizer, contudo, como Deus pode propriamente *causar* nossas crenças em deus^{xi}. Mas lembre-se de que também é difícil dizer como pessoas causam as crenças em pessoas. Podemos entrar em contato com uma pessoa através de uma carta, um e-mail, pela televisão, pelo rádio, internet, sinais de fumaça e por diversas outras maneiras; e nós nunca entramos em contato direto com mentes – o aspecto peculiar das pessoas que faz com que sejam pessoas. Porém, uma pessoa, de fato, tem que ser a causa *última* das minhas crenças sobre pessoas. Seria Deus a causa *última* das crenças em Deus?

O modelo da faculdade de deus que desenvolvemos sugere que muitas experiências ou circunstâncias ordinárias, e algumas extraordinárias (mas não sobrenaturais), podem ter incitado os primeiros humanos a formar crenças religiosas – circunstâncias nas quais as explicações de agência comuns (humanos ou animais) fracassam em explicar alguns fenômenos bem enigmáticos (escutar algum barulho de colisão durante a noite ou um farfalhar na relva); ou circunstâncias nas quais buscamos padrões no clima, ou buscamos por um parceiro. Nessas pequenas descrições de circunstâncias muito ordinárias, *parece* que Deus não estava de modo algum envolvido. Deus não é a causa *direta* de muitas dessas crenças. De fato, nem sequer foi um agente que causou *diretamente* essas crenças – foi a ausência de um agente comum: a ausência de um leão, tigre ou urso, que suscitou ou induziu a crença em agentes extraordinários (agentes que não estão presentes nas circunstâncias imediatas). A faculdade de deus parece, desse modo, tirar as crenças em deus do nada. E se Deus não constituir uma causa dessas crenças, então, assim como as crenças no elefante, a crença em Deus fica enfraquecida.

Será que a ausência de Deus enquanto causa direta nesses tipos de circunstâncias enfraquece a crença racional em Deus? Não necessariamente. Embora o próprio Deus possa não ter sido a causa *direta* das crenças em Deus, Deus ainda pode ser a causa *última* dessas crenças. Se Deus é a causa primeira e originadora do universo (incluindo de todas as leis natu-

rais), e se Deus tiver guiado ou dirigido os processos evolutivos naturais, de modo que eles produzissem uma faculdade de deus para que as pessoas pudessem e de fato viessem a formar crenças verdadeiras sobre Deus, então Deus seria a causa *última* de nossas crenças em Deus. E, assim, as nossas crenças em deus seriam causadas por seu objeto próprio: Deus. Com certeza, Deus pode não estar diretamente ou imediatamente envolvido na produção de crenças em Deus. Mas nós vimos que as causas adequadas das crenças não precisam ser diretas ou imediatas. Conquanto Deus seja a causa *última* das crenças verdadeiras sobre Deus, as crenças em Deus poderão estar perfeitamente legitimadas – mesmo se forem produzidas por processos naturais e Deus não estiver na vizinhança próxima. E, desse modo, descobrir que a causa direta de crenças em Deus envolve faculdades naturais não revelaria, no final das contas, que nossas crenças em Deus são insustentáveis. Para revelar tal coisa, o proponente de uma objeção da CCR teria de mostrar que Deus não era a causa *última* das nossas crenças em Deus. E isso eles simplesmente não fizeram.

Se não há Deus, então Deus não pode ter sido a causa *última* das crenças em deus. E se Deus não é a causa *última* de tal crença, então crenças em Deus não passam de castelos de cartas. A conclusão é que nós não podemos saber se a psicologia evolutiva da religião debilita a crença em Deus a não ser que nós já saibamos de antemão que Deus não existe. Claro que quem não acredita em Deus acreditará que a psicologia evolutiva da religião mostra que as crenças religiosas são insustentáveis – se Deus não é a causa *última* de tais crenças, então elas são insustentáveis. Mas se há um Deus, então crenças sobre Deus poderiam estar propriamente conectadas com o objeto de crença. A insistência de Dawkins e Dennett de que a psicologia evolutiva da religião debilita a racionalidade da crença religiosa, dessa maneira, informa-nos mais sobre suas crenças pessoais do que sobre a lógica da situação.

Simplicidade?

Pode-se argumentar que o princípio da simplicidade requer que rejeitemos qualquer envolvimento sobrenatural nas crenças em deus. A simplicidade é valorizada na atividade científica teórica para evitar complicações e explicações desnecessárias. Teorias matematicamente simples e elegantes são preferíveis a teorias mais complexas. Mas, mais especificamente na nossa discussão, o princípio da simplicidade implica em que uma vez que um conjunto particular de dados é explicado adequadamente por várias entidades teóricas, não se deve (pois não é preciso) postular quaisquer entidades adicionais. Por exemplo, se fenômenos quânticos podem ser totalmente e adequadamente explicados pelos átomos, então não saia procurando por nenhuma coisa extra para explicar os fenômenos quânticos. Não há necessidade de popular o mundo com partículas invisíveis estranhas ou supérfluas – a não ser, é claro, que hajam dados adicionais que requeiram uma escavação mais profunda da realidade em busca de outros tipos de entidades para explicar esses novos dados. Desse modo, os físicos foram forçados pelas novas informações a postular, além dos átomos, a existência de seus constituintes: prótons, nêutrons e elétrons (e posteriormente, ainda outras partículas subatômicas, como os quarks). Mas os cientistas não devem postular nem aceitar quaisquer entidades adicionais, exceto quando são requeridos pelos dados

a fazê-lo. Então, citando a navalha de Occam, não adicione explicações além do necessário.

Com respeito à faculdade de deus, pode-se argumentar que se há uma explicação completamente natural da crença religiosa, então ela está explicada, e ponto final. Embora *seja possível* atribuir uma sobreposição teológica aos processos naturais que produzem crenças, não se deve introduzir o sobrenatural a não ser que ele seja requerido racionalmente. No caso em discussão, não se *deve* fazê-lo pois não é *preciso* introduzir o sobrenatural.

Admitimos que não há razão para apelar a um deus para explicar os dados da psicologia cognitiva e evolutiva da religião. A prática científica da psicologia cognitiva e evolutiva da religião, seguindo a navalha de Occam, não deve acomodar a existência de Deus em suas teorias científicas concernentes à faculdade de deus. Estamos de acordo. A ciência deve proceder segundo o princípio da simplicidade, de modo que apelos *científicos* ao sobrenatural não são mesmo necessários.

Mas o reidiano não apresenta Deus como uma hipótese que provê uma melhor ou mais completa explicação científica das crenças religiosas. Na verdade, o reidiano não apresenta Deus como uma hipótese em nenhuma circunstância. E, se Deus não é uma hipótese científica ou teoria, o princípio da simplicidade é simplesmente irrelevante.

Suponha, para ilustrar esse ponto, que estivéssemos comprometidos com o princípio da simplicidade com uma devoção absoluta e em todas as áreas da investigação humana. Neste caso, eu não deveria mais acreditar que qualquer outra pessoa existe. Posso explicar completamente os dados sobre outras pessoas acreditando que elas são simplesmente criações da minha mente (sem acreditar em sua existência independente de minha mente). A hipótese mais simples é que apenas eu existo, e que você e as outras “pessoas” são simplesmente invenções da minha imaginação. Se posso explicar minhas crenças em pessoas com a crença em apenas uma pessoa (eu próprio), então a simplicidade exige que eu não postule a existência de outras entidades (como você). Além disso, não há necessidade de explicar minhas crenças sobre o mundo postulando um mundo físico estável fora da minha mente. Eu poderia explicar totalmente o mundo externo em termos de meus próprios fenômenos mentais. Assim, se eu devesse compreender as outras pessoas e o mundo exterior como hipóteses oferecidas para explicar os dados das minhas sensações de pessoas e do mundo, o princípio da simplicidade impediria sua aceitação racional. Se eu posso dar conta das experiências relevantes sem apelar a nada além de mim mesmo, e se eu não devo multiplicar entidades além do necessário, então eu deveria crer que apenas eu existo.

Mas nós não tomamos as outras pessoas ou o mundo exterior como *hipóteses* que explicam alguns dados das nossas percepções. E nós não aceitamos crenças em outras pessoas ou no mundo exterior com base somente no raciocínio hipotético que apela para a simplicidade. Na verdade, nós sequer raciocinamos sobre elas. Apenas acreditamos nelas com plena convicção. Até mesmo o cientista assume que outras pessoas e o mundo exterior existem – mesmo que elas não sejam as hipóteses mais simples que explicam adequadamente os dados. Assim como as outras pessoas e o mundo exterior, Deus não é uma hipótese que pode ou não ser

convocada para explicar as crenças em Deus. E, desse modo, a simplicidade é tão irrelevante nos juízos sobre Deus como nos juízos sobre outras pessoas ou sobre o mundo exterior. O Argumento do Subproduto

Lembre-se de que, para que uma crença seja defensável^{lii}, as faculdades cognitivas envolvidas precisam ser adequadas com respeito a seu objeto – isto é, elas precisam produzir crenças verdadeiras sobre seu objeto e precisam nos colocar em contato com o objeto. Mas o problema com a faculdade de deus é que o DHDA e a TdM se desenvolveram (foram “projetadas”, por assim dizer) para detectar agências no mundo natural e para antecipar os planos de inimigos e de predadores. Apenas quando atuam além de seu domínio natural – no domínio de agentes pessoais incorpóreos – é que elas produzem essas crenças que nunca estiveram “destinadas” a produzir. O DHDA e a TdM são adequados para seus objetos naturais – predadores, presas, inimigos e parceiros –, mas não são adequados para os objetos das crenças que são subprodutos do DHDA e da TdM – espíritos e deuses. O DHDA e a TdM se desenvolveram em circunstâncias favoráveis à luta e à fuga como resposta a ameaças de, digamos, leões, tigres, ursos e (minha nossa!) dos primeiros inimigos hominídeos. Ou seja, eles se desenvolveram para nos ajudar a capturar um banquete móvel (animais) e para nos ajudar a encontrar parceiros e amigos. Contudo, o vento assobiando pela grama ou pegadas na areia produziram não apenas crenças em leões, tigres e ursos, mas também muitas crenças “não intencionadas” como crenças em espíritos e deuses. Desse modo, o DHDA e a TdM são adequados para leões-tigres-ursos-inimigos-amigos-parceiros, e então deveriam (racionalmente) se restringir a crenças em leões-tigres-ursos-inimigos-amigos-parceiros; elas se estendem inapropriadamente para crenças em deus. Como Bloom iconicamente declara, a religião é “um subproduto acidental do funcionamento cognitivo que deu errado” (Bloom, 2005). Como a crença em deus é um subproduto de faculdades cognitivas projetadas para outros propósitos, a crença em Deus é, assim, insustentável.

Para que esse argumento seja bem sucedido, ele precisa assumir que nossas faculdades cognitivas são adequadas para o domínio para o qual elas foram “projetadas”, mas são inadequadas quando aplicadas fora desse domínio. Isto é, crenças que são subprodutos de nossas faculdades cognitivas são irracionais. Crenças que são subprodutos, assim pode-se pensar, são insustentáveis.

O problema com esse tipo de argumento é que ele deixa de fora uma faixa muito larga – ele acusaria crenças demais de serem insustentáveis. Crenças que são subprodutos de nossas faculdades cognitivas podem ser verdadeiras, e frequentemente são ampla e racionalmente aceitas como tais. Deixe-me oferecer dois domínios que não eram os objetos almejados pelas faculdades cognitivas que operam nesses domínios: ciência e moralidade. Ainda assim, nós tipicamente aceitamos ambas, ciência e moralidade, como verdadeiras e racionais. [21]

Assumindo as origens evolutivas de nossas faculdades cognitivas, toda a ciência moderna que desenvolvemos consiste apenas de crenças que são subprodutos. A ciência moderna é um subproduto de faculdades cognitivas que foram desenvolvidas muito antes de, digamos, 1600 EC^{liii}. Os processos

cognitivos que se desenvolveram para nos ajudar a lutar, a fugir, a nos alimentar e reproduzir, provaram ser extremamente úteis por milênios. Todavia, eles não se desenvolveram para ajudar o *Homo sapiens* a apreender a teoria da relatividade, ou a matemática avançada incluída na teoria da relatividade. Noam Chomsky coloca o problema da seguinte maneira: “As experiências que moldaram o curso da evolução não oferecem nenhuma pista dos problemas enfrentados nas ciências, e a habilidade de resolver esses problemas dificilmente pode ter sido um fator na evolução” (Chomsky, 1987:158). O biólogo molecular Gunther Stent argumentou que as estruturas inatas do cérebro evoluído são muito adequadas para lidar com a experiência imediata, mas pouco adequadas àquelas áreas de maior interesse para a investigação científica (Stent, 1975). Similarmente, E. O. Wilson sucintamente afirma: “a mente humana evoluiu para crer em deuses. Ela não evoluiu para crer na biologia” (Wilson, 1998).

Tudo isso para dizer que alegações desse tipo – que crenças religiosas não são adaptações, não possuem funções evolutivas e não foram produzidas diretamente via seleção natural – poderiam, com a mesma facilidade, ser aplicadas às crenças científicas modernas (e, sem dúvida, a muitos outros domínios da investigação humana). Se alguém rejeita a crença em Deus porque ela é um subproduto evolutivo, então também deveria rejeitar a crença em átomos, buracos negros, seleção natural e outros produtos da ciência moderna. Poderíamos até mesmo aplicar o argumento do subproduto às especulações evolutivas sobre a origem da crença religiosa, as quais são elas mesmas (como todas as crenças científicas) crenças subproduzidas: logo, a psicologia evolutiva é irracional. Se o argumento do subproduto é válido contra todas as crenças que são subprodutos, então crenças na psicologia evolutiva são insustentáveis.

Alguns sustentam que também a moralidade é um subproduto evolutivo. Pode-se pensar, seguindo a teoria do gene egoísta de Dawkins, que as motivações de uma pessoa individual são egoístas (ou, pior, não são nem mesmo motivações daquela pessoa no fim das contas; são, alternativamente, as “motivações” dos genes da pessoa), e que toda ação é calculada de modo a aumentar sua chance de espalhar seus genes nas próximas gerações. Se somos espalhadores de genes egoístas, então a moralidade (que valoriza o não egoísmo, i.e., o altruísmo) é uma restrição em nossa natureza e um obstáculo a aumentar nossas chances de sucesso reprodutivo. Contudo, suponha que seja melhor para a sua própria sobrevivência (e, conseqüentemente, para as suas chances de se reproduzir) viver em um grupo que se mantém unido contra ladrões e assassinos através de um forte sistema de moralidade e punições que desencorajam a imoralidade. Pessoas egoístas adquiririam, então, crenças morais e até mesmo agiriam de forma não egoísta, apenas para ganhar os benefícios de viver em um grupo – mas não se engane: pessoas vivem em grupos apenas para maximizar seu sucesso reprodutivo, e não por uma profunda preocupação para com as necessidades dos outros. Segundo essa visão, a moralidade é, como a religião, um truque do cérebro – um subproduto que, não obstante, pode se mostrar útil. Como coloca Richard Joyce: “Eu levo a sério a hipótese de que a moralidade humana é uma característica que não foi selecionada. Pode ser semelhante a um dos *spandrels*^{xiv} de Gould: um subproduto fortuito da seleção natural, sem nenhuma função evolutiva” (Joyce, 2006:134).

Se alguém quiser proclamar a irracionalidade da crença religiosa usando argumentos do subproduto, deve, então, admitir também a irracionalidade da ciência e da moralidade. Além disso, deve também admitir a irracionalidade da própria objeção da CCR: as faculdades necessárias para desenvolver a objeção da CCR, na medida que evoluíram, certamente não descartam a crença na divindade^{xv}.

Poderíamos construir incontáveis argumentos do subproduto similares que “provariam irracionais” incontáveis crenças que são racionais. Sugerimos que é melhor simplesmente rejeitar argumentos de subproduto. Faculdades cognitivas podem e de fato se estendem legitimamente para além dos domínios para os quais foram “projetadas”. A maioria de nossas faculdades cognitivas possui um dever duplo: seu dever/função original, primitivo, voltado a aumentar as chances de sobrevivência, e suas manifestações muito mais tardias, reflexivas, expansivas, voltadas a aumentar a qualidade de vida. O argumento do subproduto contra a crença religiosa deve ser rejeitado.

O Argumento da Inconfiabilidade

O proponente da objeção da CCR poderia responder que a faculdade de deus é diferente das faculdades utilizadas para desenvolver a ciência moderna. Diferentemente, por exemplo, da percepção, da razão e da aritmética (algumas das faculdades sobre as quais se assenta a ciência moderna), a faculdade de deus não é confiável. E, se a faculdade de deus não é confiável, então ela não pode produzir crenças religiosas justificadas. Faculdades não confiáveis – como a faculdade que produz, em cada pessoa, a crença de que são melhores do que a média – não produzem crenças racionais.

À primeira vista, a faculdade de deus não é confiável. O sistema do DHDA trabalhando com a TdM produz crenças numa multiplicidade de deuses, anjos, fadas, demônios e assim por diante. E mesmo que haja um Deus, a maior parte das crenças religiosas (no caso, crenças em deuses) simplesmente não podem ser, simultaneamente, verdadeiras (porque são, frequentemente, contraditórias). Como a faculdade de deus não é confiável, segundo essa Objeção da CCR, ela produz crenças irracionais.

Mas será que de fato a faculdade de deus não é confiável, como colocada nessa primeira visão tão desanimadora? A faculdade de deus, como nós a concebemos, consiste principalmente de “DHDA + TdM”. [22] E tanto o DHDA quanto a TdM são confiáveis. O DHDA e a TdM são instantaneamente efetivos em uma ampla gama de circunstâncias. Você caminha pelo *shopping* e crenças em pessoas pipocam instantaneamente e regularmente. Ao lecionar para um grupo de alunos, você se pega acreditando que está lecionando para pessoas com mentes (e, então, atribuindo a eles intenções em várias circunstâncias). Quando você vai à mercearia, você atribui tanto intenção quanto agência ao funcionário. Quando você vê uma ambulância descendo correndo rua abaixo, numa velocidade altíssima, com sua sirene berrando, você instantaneamente crê que há um motorista dentro dela que espera chegar a tempo para ajudar alguém. A experiência humana testemunha que o DHDA e a TdM são confiáveis.

Talvez, contudo, devêssemos pensar que o DHDA e a TdM são confiáveis quanto a pessoas corpóreas, mas não são con-

fiáveis quanto a seres espirituais (isso nos leva de volta para a questão da crença como subproduto, mas continuemos). Afinal de contas, o DHDA é “Hipersensível”^{xvi} por uma razão. Por causa da faculdade de deus, vemos rostos nas nuvens, postulamos elfos e fadas, e libertamos deuses de corpos mortos. Lembre-se da alegação de Dennett de que, fora do seu domínio, a faculdade de deus é uma “geringonça geradora de ficções” (Dennett, 2006:120).

Mas talvez o DHDA e a TdM não sejam espiritualmente não-confiáveis; é possível que eles sejam apenas espiritualmente imprecisos e rudimentares. Talvez a função da faculdade de deus seja simplesmente tornar os humanos conscientes da ampla dimensão divina/moral da realidade. A função seria então assegurar, em geral, a crença em um ser supremo transcendente, moral e moralmente providente^{xvii}. Assim, enquanto a faculdade de deus talvez seja não-confiável em garantir, digamos, a crença racional exclusiva em Yahweh, a faculdade de deus é confiável em produzir crenças verdadeiras sobre uma divindade, isto é, algum tipo de agência sobrenatural. Crenças numa agência sobrenatural vão se agrupar em comunidades cooperativas e bem-sucedidas ao redor de um ser transcendente providente e moral.

Dado os estágios iniciais do desenvolvimento espiritual humano, tais crenças primitivas e rudimentares, como produzidas pela faculdade de deus, podem ter sido suficientes para o avanço moral e espiritual dos seres humanos. João Calvino, refletindo sobre estágios muito mais tardios do desenvolvimento humano, alegou que pouco conhecimento específico da divindade é obtido através da faculdade de deus (o *sensus divinitatis*); ele pensava que essa vaga noção da divindade era impura e obscura. Um sentido da divindade nebuloso e imperfeito pode encontrar uma variedade de manifestações culturais, como, digamos, fadas e elfos. Mas ainda assim, tal consciência (*awareness*) espiritual/moral imprecisa pode ser suficientemente verdadeira para iniciar o processo de desenvolvimento moral e espiritual humano no contexto de comunidades cooperativas (pois ela habilita uma preocupação não autocentrada com o outro, necessária ao desenvolvimento de comunidades mais substanciais). Pode ser, contudo, que sejam necessárias mais reflexões, experiências religiosas genuínas e até mesmo revelação para refinar esses leves indícios informes do divino.

Encontramos um tipo similar de problema e solução no domínio moral. Ao olhar para a ampla gama de crenças morais sustentadas ao longo da história humana, pode-se pensar que as faculdades morais não são confiáveis. Canibalismo, infanticídio e escravidão são apenas poucas das práticas sustentadas como moralmente permissíveis por tradições morais longas e veneráveis. Suspeito que a diversidade de práticas morais seja paralela à diversidade de práticas religiosas. E, se crenças morais são produzidas por um processo cognitivo não confiável, então crenças morais não podem ser justificadas. O que, então, deveríamos pensar de nossas crenças morais?

Ao invés de pensar na ampla gama de crenças morais resultantes, culturalmente específicas, deve-se pensar que nossos processos cognitivos morais originais produziram crenças morais primitivas, rústicas, que são imprecisas, mas que são basicamente verdadeiras. Chandra Sripada escreve: “Existem certos *temas de ordem superior* vistos nos conteú-

dos de normas morais em praticamente todos os grupos humanos – temas como danos, incesto, ajudar e compartilhar, justiça social e defesa de grupo. Contudo, as *regras específicas* englobadas por esses temas exibem enorme variabilidade” (Sripada, 2008:330). Embora encontre-se uma gama de regras culturais, elas orbitam em torno de temas morais de ordem superior, muitíssimo profundos.

Michael Murray utiliza do exemplo da evitação do contágio^{xviii} para explicar que nossas faculdades morais são rústicas^{xix} mas verdadeiras (Murray, 2009). Temos uma aversão natural aos dejetos humanos, a corpos mortos e a comida podre. Se você perguntasse a pessoas de várias culturas por que tocar num corpo morto ou comer comida podre não é bom, você obteria uma ampla variedade de respostas. Pessoas contemporâneas poderiam responder em termos de germes, enquanto culturas mais primitivas poderiam responder em termos de espíritos malignos. Há uma ampla variedade de crenças no domínio da evitação do contágio, com pouca semelhança aparente. Mas existe esse consenso fundamental: o comportamento de evitar certas coisas é bom. Os mecanismos cognitivos relevantemente especificados que produzem comportamento reprodutivamente bem-sucedido provavelmente serão bastante precisos em comportamentos básicos, mas imprecisos em crenças periféricas. Intuições morais podem ser similares nesse sentido.

Assim, o sentido religioso pode ser paralelo ao sentido moral. Os impulsos, comportamentos e julgamentos morais incipientes e primitivos da humanidade podem ser de tal modo que almejam a verdade, embora sejam rústicos. Eles, subsequentemente, encontrarão manifestações amplamente variadas e culturalmente específicas. Em geral, podemos esperar encontrar faculdades cognitivas bem rústicas, com muita coisa deixada para ser culturalmente especificada. Crenças culturalmente variadas e divergentes tendem a remontar a comportamentos/crenças mais fundamentais, que são tanto adaptativos como amplamente compartilhados. A reflexão racional (bem como a revelação) pode levar alguém a crenças morais e religiosas mais precisas, profundas e mais exatas. Mas, dada a natureza rústica de nossas faculdades morais e espirituais, crenças amplamente divergentes devem ser esperadas muito cedo, mesmo de faculdades relativamente direcionadas à verdade, embora imprecisas.

A função inicial da faculdade de deus, se há um Deus, pode ser tornar os humanos conscientes, nas circunstâncias mais comuns, da dimensão sagrada da realidade, ao invés de, por exemplo, prover concepções judaico-cristãs claramente definidas de Deus. Nessa visão, Deus pode estar disposto a aceitar diferenças culturalmente específicas a fim de produzir, em geral, crenças verdadeiras em um ser divino, conquanto básicas e rudimentares.

Assim, enquanto a faculdade de deus sozinha (em circunstâncias comuns, não incitada por Deus) pode não ser confiável em garantir a crença em, digamos, Yahweh somente, ela pode ser confiável em produzir uma crença em um aspecto divino da realidade. O que Calvino chamou de “vaga noção da divindade” é uma noção impura e obscura; tais impurezas e obscuridades podem incluir elfos e fadas. Mas tais crenças culturalmente informadas, mesmo que divergentes, podem conter um conjunto, um núcleo comum de crenças em um ser superconhecedor, que exerce providência moral. [23]

Esse conhecimento central que a divindade possui pode prover verdade moral e espiritual adequada para unir os seres humanos em comunidades cooperativas, suficientes para iniciar a jornada espiritual humana. Assim, a faculdade de deus (sem nenhuma incitação sobrenatural) poderia produzir crenças centrais confiáveis em um superconhecedor moralmente providente, apesar das aparentes dissimilaridades superficiais e culturalmente específicas. Se há um Deus, então a faculdade de deus pode ser, grosso modo, confiável.

Os aumentos subsequentes no conhecimento humano – especialmente quando alguém se torna consciente das explicações naturais de fenômenos previamente explicados por, digamos, elfos ou “deuses” da natureza – podem derrotar a justificação de algumas dessas crenças quasi-divinas. O teísta não deveria se preocupar com o fato de que essas crenças religiosas falsas são eliminadas por aumentos no conhecimento. De fato, o papel apropriado da razão nesses casos é ajudar na rejeição de crenças religiosas falsas, limitadas ou defeituosas.

Concessões

Crentes religiosos que venham a crer que suas crenças religiosas são o subproduto acidental de processos naturais (os quais não exigiram conexão imediata com Deus) devem ter sua confiança nas suas crenças diminuída. A Pílula do Elefante Indiano mostrou que a crença no elefante era desconectada da realidade e, assim, a tornou insustentável. Historinhas sobre crença religiosa como um subproduto acidental, como a “geringonça geradora de ficção” contada por Dawkins e Dennett, alegam que todas as crenças religiosas – como as crenças em fadas e goblins – são desconectadas da realidade. Se uma crente religiosa viesse a crer que suas crenças religiosas são produzidas por uma geringonça geradora de ficção, sua confiança em suas crenças religiosas deveria se abalar.

Suponha que concedamos que a objeção da CCR torna a crença religiosa menos provável, todo o restante permanecendo o mesmo. Isto é, se sua *única* evidência para julgar a racionalidade de sua crença religiosa fosse a objeção da CCR, sua crença seria menos sustentável (talvez nem fosse mais sustentável). Mas talvez nem todo o restante seja o mesmo.

Considere o seguinte exemplo. Suponha que eu vá à uma galeria de arte com uma exposição das pinturas de Nancy Reaganios, intitulada *Just Say ‘No!’ [Apenas diga ‘Não!’]*; minha crença inicial, dada a temática, é de que Nancy não é uma usuária de drogas. Suponha ainda que, logo ao entrar, eu veja Nancy e, ao mesmo tempo, sinta o cheiro de maconha. Tomo como evidências tanto que ela é uma artista (o tipo de produção associada estereotipadamente com uma criatividade oriunda de assistência química), quanto o cheiro de maconha; me pego crendo que ela andou fumando maconha. Se essas fossem minhas *únicas* evidências, então minha crença revisada – de que Nancy é uma fumante de maconha – pode estar muito bem fundada. Contudo, suponha que agora eu encontre o marido da Nancy, que é um juiz muito bem conhecido por ser severo com crimes envolvendo drogas. Se eu tomar meu conjunto inicial de dados (*veja Nancy, Nancy é uma artista e não é improvável que um artista seja fumante de maconha e sinto cheiro de maconha*) e adicionar a ele minha nova crença (*Nancy é casada com um juiz que é*

severo com crimes envolvendo drogas), então minha crença inicial (*Nancy não é uma usuária de drogas*) provavelmente sobreviverá às evidências inicialmente perturbadoras. Ver o juiz e vir a saber de sua antipatia por usuários de drogas restaura minha confiança inicial de que Nancy não é uma usuária de drogas. Novamente: se minhas únicas evidências são que Nancy é uma artista e que sinto cheiro de maconha, então (talvez) minha crença inicial, tudo o mais permanecendo o mesmo, seria diminuída. Mas nem tudo permanece o mesmo, e assim, ao considerar outras evidências relevantes, minha crença inicial de que Nancy não é usuária de drogas é restaurada.

Mesmo que nós concedêssemos que a objeção da CCR torna a existência de Deus menos provável (e, assim, a crença em Deus menos sustentável), isso se seguiria apenas com a qualificação *tudo o mais permanecendo o mesmo*; isto é, apenas se não houver nenhuma outra evidência relevante que possa restaurar a alguém sua confiança em sua crença em Deus. Duas coisas podem restaurar a confiança desse alguém em Deus: se ele(a) tivesse evidência independente para a existência de Deus ou se ele(a) tivesse uma experiência genuína com Deus (ou se alguém que confio teve uma experiência genuína com Deus). Para abreviar, omitiremos discussões acerca da questão bem discutida de evidências para a existência de Deus. Vamos, ao invés disso, focar na experiência religiosa.

Pode-se ter razões independentes para se aceitar crenças religiosas, mesmo que essas razões não possam ser articuladas em proposições ou desenvolvidas em argumentos. Mesmo se uma pessoa não conhecesse ou não estivesse convencida por argumentos teístas, ela ainda poderia ter evidência experiencial de que Deus existe. A experiência pode convencer onde os argumentos titubeiam. De novo: simplesmente discutiremos, de modo breve, a lógica da situação. Não podemos desenvolver um caso completo em detalhe. Considere o seguinte exemplo.

Suponha que você leu que perus selvagens foram expulsos das cidades de Michigan, e até mesmo de todo o estado, há muito tempo. O livro todo que você confere te dá boas razões para crer que o peru selvagem desapareceu do estado de Michigan. Pelas evidências proposicionais que você adquiriu lendo livros de autoridades relevantes, é razoável crer que não existem mais perus selvagens no estado de Michigan. Mas suponha que você acorde cedo, saia para andar no seu quintal em Michigan e fique face a face com um bando de perus selvagens. Nesse momento, você possui uma boa razão independente para crer que perus selvagens vivem não apenas em Michigan, mas nas cidades de Michigan. Sua razão não é proposicional, ela é experiencial (você vê um peru). Você não precisa e, de fato, você nem sequer pode estruturar que motivos possui para crer em um argumento (a não ser que “o que eu vejo, eu vejo” seja um argumento). Você simplesmente vê um peru selvagem e, então, se pega acreditando que há um peru selvagem na sua frente. Sua crença é razoavelmente e independentemente embasada na sua experiência visual, não em um argumento proposicional. Isto é, perus selvagens ativam suas faculdades cognitivas de tal maneira a produzir em você, diretamente e não-inferencialmente, a crença na existência de perus selvagens. E, embora os escritores especializados dos livros e artigos sobre perus selvagens discordassem de você, você diria: “e daí?”

Eles não tiveram a experiência que você teve. Eles discordam, mas ambos estão sendo racionais.

Suponha que, quando você leu Dawkins e Dennett, você tornou-se crítico de sua crença natural em Deus; talvez eles também tenham te persuadido que todos os argumentos teístas são ruins. Então você passa a crer que crenças em Deus são subprodutos sem nenhuma evidência independente para apoiarem-se. Vagarosamente, você se descobre perdendo a crença em Deus. Ou, então, suponha que você já não acreditava em Deus no início e que Dawkins e Dennett simplesmente confirmaram sua descrença.

Agora, suponha que você está no topo de uma montanha, vendo o pôr-do-sol, e então você é de tal modo tomado por aquele majestoso esplendor que você se descobre crendo que Deus criou tudo aquilo. Você não recitou um argumento do *design* e decidiu, subitamente, que o argumento é perfeito. Você simplesmente tem uma certa experiência que imediatamente embasa sua crença em Deus, uma experiência que envolveu sua faculdade de deus mas não sua faculdade de raciocínio. Ou suponha que você tenha feito algo horrivelmente (ou mesmo nem tão horrivelmente assim) errado. Sua culpa cresce de pequenos pontos até se tornar uma grande mancha que você não pode apagar. Você vem a sentir que ofendeu não apenas aqueles a quem você magoou, mas que você também ofendeu o Cosmos (Deus). Você conhece as tentativas de basear a moralidade sobre convenções humanas ou sobre a razão, mas você se descobre acreditando que você ofendeu o Legislador último, e carece do perdão de Deus. Então, você pede perdão a Deus e encontra alívio e libertação. Você não recita argumentos morais para a existência de Deus. Você se sente culpado perante Deus e sente alívio ao aceitar o que você considera ser o perdão de Deus.

Suponha que nestes tipos de experiências religiosas você de fato fica face a face com Deus. [24] Em tais circunstâncias, alguém acredita imediatamente em Deus. Assim como ver um peru selvagem pode embasar experimentalmente a crença de alguém em perus selvagens, do mesmo modo a experiência religiosa de alguém pode embasar experimentalmente a crença de alguém em Deus. E, novamente, se Deus é uma pessoa, então a faculdade de deus (DHDA + TdM) é precisamente o equipamento cognitivo que esperaríamos ver empregados no processo de passar a acreditar em Deus. Assim, pode-se ter razões independentes, experienciais e pessoais, para crer em Deus, mesmo na ausência de evidência proposicional adequada para tal crença. E assim, mesmo se a objeção da CCR tornasse a crença em Deus menos sustentável, crenças experiencialmente embasadas sobre Deus podem restaurar a confiança inicial na existência de Deus (ou até mesmo levar alguém do ateísmo para o teísmo). [25]

CONCLUSÃO

Seria um erro pensar neste artigo como uma apologia do teísmo. Embora defendamos a crença teísta contra a objeção da CCR, não é o tipo de defesa que provavelmente convencerá o não-teísta (ou pelo menos o não-teísta determinado); e não era nosso intento argumentar que todos deveriam (epistemicamente) crer em Deus. Nós não argumentamos que há um Deus, ou que Deus é a melhor explicação da faculdade de deus, ou que a existência de Deus é a melhor explicação das mais diversas crenças religiosas. Argumentamos apenas que a crença em Deus não é, necessariamente, irracional, mesmo se os cientistas cognitivos e evolutivos da religião de fato oferecerem boas explicações naturalísticas para a crença religiosa. Enquanto alguns alegaram que tais explicações enfraquecem a racionalidade da crença religiosa, nós mostramos que essa alegação é ilícita. Ou, pode-se argumentar: se encontrar a fonte natural, evolutiva, e que não almeja a verdade da crença religiosa, debilitasse a crença religiosa racional, ela também debilitaria crenças que sustentam essas mesmas ciências (como a ciência evolutiva) e, portanto, se provaria auto-derrotável^{xx}.

Nossa longa reflexão nas linhas de Plantinga-Reid sobre a crença natural em Deus e derrotadores epistêmicos foi destinada a mostrar que a crença em Deus produzida naturalmente poderia ser justificada *prima facie*, a não ser que ou até o momento em que a crença seja derrotada racionalmente. Sem assumir a inexistência de Deus – o que seria pressupor de início exatamente o que se busca provar – avaliamos criticamente se várias formulações explícitas da objeção da CCR constituem ou não tais derrotadores. Argumentamos que elas não são. Não se pode fazer nenhuma avaliação de justificação ou racionalidade de crenças sem primeiramente se aventurar a dar definições precisas de “justificação” e “racionalidade”. Defendemos a possível justificação/racionalidade da crença religiosa em um contexto reidiano amplo, e defendemos essa concepção reidiana ampla na medida em que ela é tal que se encaixa com nosso equipamento cognitivo naturalmente constituído e com nossa situação epistêmica. Além disso, a ciência cognitiva parece apoiar uma concepção reidiana de nosso equipamento cognitivo.

Ao se assumir outras concepções de justificação/racionalidade, a crença religiosa pode não se sair tão bem – quer inicialmente, quer confrontada pela objeção da CCR. Por exemplo, dados os pressupostos do evidencialismo do Iluminismo, a crença religiosa não se sai nada bem. [26] Concordamos com isso. Mas a discussão deve começar em algum lugar, e seus pontos de partida precisam ser claramente articulados e defendidos. Não obstante as observações superficiais de Dawkins e de Dennett, há pouca discussão substancial da objeção da CCR e da crença religiosa racional. Nosso artigo é uma tentativa de entrar na luta com alguma clareza e com a convicção de gerar novas discussões.

REFERÊNCIAS

- Alper, Matthew 2001, *The "God" Part of the Brain*. Boulder, CO: Rogue Press.
- Alston, William 1991, *Perceiving God*. Ithaca, NY: University de Cornell Press.
- Atran, Scott 2002, *In Gods We Trust*. New York, NY: Oxford University Press.
- Barrett, Justin L. 2000, "Exploring the Natural Foundations of Religion." *Trends in Cognitive Sciences* 4:29–34.
- _____ 2004, *Why Would Anyone Believe in God?* Lanham, MD: AltaMira. Forthcoming *Born Believers: The Science of Childhood Religion*. New York, NY: The Free Press.
- Bergmann, Michael 2006, *Justification Without Awareness*. New York, NY: Oxford University Press.
- Bering, Jesse 2002, "Intuitive Conceptions of Dead Agents' Minds: The Natural Foundations of Afterlife Beliefs as Phenomological Boundary." *Journal of Cognition and Culture* 2:263–308.
- _____ 2006 "The Folk Psychology of Souls." *Behavioral and Brain Sciences* 29:453–462.
- Bloom, Paul 2004 *Descartes' Baby: How Child Development Explains What Makes Us Human*. London, UK: William Heinemann.
- _____ 2005 "Is God an Accident?" *The Atlantic* December: 1–8. :
- _____ 2007 "Religion Is Natural." *Developmental Science* 10: 147–151.
- Boyer, Pascal 2001, *Religion Explained: The Evolutionary Origins of Religious Thought*. New York, NY: Basic Books.
- _____ 2004, "Why Is Religion Natural." *Skeptical Inquirer* 28/2, March.
- Boyer, Pascal and Pierre Lienard 2006 "Why Ritualized Behavior? Precaution Systems e Action-parsing in Developmental, Pathological, and Cultural Rituals." *Brain & Behavioral Sciences* 29:595–613.
- Chomsky, Noam, 1987 *Language and the Problem of Knowledge*. Cambridge, MA: The MIT Press.
- Clark, Kelly James 1990, *Return to Reason*. Grand Rapids, MI: Eerdmans Publishing Company.
- Clark, Kelly James and Justin L. Barrett 2010, "Reformed Epistemology and the Cognitive Science of Religion." *Faith and Philosophy* 27: 174–189.
- Clark, Kelly James and Dani Rabinowitz, "Knowledge and the Cognitive Science of Religion," *European Journal of Philosophy of Religion*.
- Clifford, WK 1886, *Lectures and Essays*. London, UK: Macmillan and Co.
- Cohen, E. 2007 *The Mind Possessed: The Cognition of Spirit Possession in an Afro-Brazilian Religious Tradition*. New York, NY: Oxford University Press.
- Dawkins, Richard 2006, *The God Delusion*. Boston, MA: Houghton Mifflin.
- Dennett, Daniel 2006, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon*. New York, NY: Viking.
- Guthrie, Stewart 1980, "A Cognitive Theory of Religion." *Current Anthropology* 21:181–194.
- _____ 1993, *Faces in the Clouds: A New Theory of Religion*. New York, NY: Oxford University Press.
- Haack, Susan 2009, *Evidence e Inquiry: A Pragmatist Reconstruction of Epistemology*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Haidt, Jonathan 2001 "The Emotional Dog and Its Rational Tail." *Psychological Review* 108:814–834.
- Hirschfeld, Lawrence and Susan Gelman, eds. 1994, *Mapping the Mind: Domain Specificity in Cognition and Culture*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.
- Joyce, Richard 2006, *The Evolution of Morality*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kelemen, Deborah 2004 "Are Children 'Intuitive Theists?' Reasoning about Purpose and Design in Nature." *Psychological Science* 15:295–301.
- McCauley, Robert N. 2007, "Natural Cognition." *Distinguished Award Lecture on The Cognitive Foundations of Science and Religion at the Centre for Anthropology and Mind*. Oxford University, April 24.

_____ *Why Religion Is Natural and Science Is Not* . New York, NY: Oxford University Press.

Murray, Michael J. and Andrew Goldberg 2009 “Evolutionary Accounts of Religion: Explaining and Explaining Away.” In *The Believing Primate: Scientific, Philosophical, e Theological Reflections on the Origin of Religion*, ed. Jeffrey Schloss and Michael Murray, 179–199. New York, NY: Oxford University Press.

Plantinga, Alvin 1983 “Reason and Belief in God.” In *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

_____ 1993a, *Warrant: The Current Debate*. New York, NY: Oxford University Press.

_____ 1993b, *Warrant and Proper Function*. New York, NY: Oxford University Press.

_____ 2000, *Warranted Christian Belief* . New York, NY: Oxford University Press.

Reid, Thomas 1764 “An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense.” In *Inquiry and Essays*, ed. Ronald Be-anblossom e Keith Lehrer. Indianapolis, IN: Hackett, 1983.

Rorty, Richard 1998, *Truth and Progress*. Cambridge, Reino Unido: Cambridge University Press.

Simons, Daniel J. 2000 “Current Approaches to Change Blindness.” *Visual Cognition* 7: 1–15.

Simons, Daniel J. e Daniel T. Levin 1997, “Change Blindness.” *Trends in Cognitive Sciences* 1: 261–267.

_____ 1998 “Failure to Detect Changes to People in a Real- world Interaction.” *Psychonomic Bulletin and Review* 5: 644–649.

Slingerland, Edward 2008 “Who’s Afraid of Reductionism? The Study of Religion in the Age of Cognitive Science.” *Journal of the American Academy of Religion* 76: 375–411.

Spelke, Elizabeth S. e Katherine D. Kinzler 2007 “Core Knowledge.” *Developmental Science* 11:89-96.

Sperber, Dan, David Premack e Ann James Premack, eds. 1995, *Casual Cognition: A Multidisciplinary Debate*. New York, NY: Oxford University Press.

Sripada, Chandra 2008, “Nativism and *Moral Psychology*.” In *Moral Psychology, Volume 1: The Evolution of Morality: Adaptations and Innateness*, ed. Walter Sinnott- Armstrong, 319-344. Cambridge, MA: MIT Press.

Stent, Gunther 1975, “Limits to the Scientific Understanding of Man.” *Science* 4181:1052–1057.

Williamson, Timothy 2002, *Knowledge and Its Limits*. Oxford, UK: Oxford University Press.

Wilson, EO 1998, “The Biological Basis of Morality.” *The Atlantic Monthly*, April 281(4):53–70.

Wolterstorff, Nicholas 1983a, “Can Belief in God Be Rational If It Has No Foundations?” In *Faith and Rationality*, ed. Alvin Plantinga and Nicholas Wolterstorff. Notre Dame, IN: University of Notre Dame Press.

_____ 1983b, “Thomas Reid on Rationality.” In *Rationality in the Calvinian Tradition*, ed. Hendrik Hark, Johan van der Hoven and Nicholas Wolterstorff, 43–69. Lanham, MD: University Press of America.

NOTAS:

[1] A propósito, a “sequência histórica bem conhecida” à qual Shermer se refere é um vestígio de antropologia da era vitoriana e tem pouco apoio empírico. DHDA é um acrônimo cunhado por Barrett para se referir ao Dispositivo Hipersensível de Detecção de Agência (Barrett 2004), mas “Dispositivo Hiperativo de Detecção de Agentes” foi a formulação anterior de Barrett (2000), levando a alguma confusão terminológica no campo.

[2] Alguns filósofos contemporâneos, inspirados pela ciência cognitiva, têm se entusiasmado por ressuscitar a epistemologia de Reid. Roderick Chisholm, possivelmente o maior epistemólogo do século XX, recomendou Reid a alguém que teria tempo para ler apenas um livro de filosofia, e queria o livro que contivesse mais verdades do que qualquer outro (ver Lehrer, 1989:1).

[3] Outra alternativa é o coerentismo. O coerentista afirma que todas as nossas crenças são justificadas por outras crenças, mas evita o argumento de regressão alegando que nossas crenças formam teias de crenças interconectadas. Portanto, nossas crenças são justificadas por fazer parte de uma teia ou conjunto de crenças, que é coerente ou consistente logicamente. Embora a coerên-

cia seja uma boa propriedade para as crenças, ela não pode fornecer condições necessárias e suficientes para crenças justificadas. O problema com a interpretação do conhecimento ao longo de linhas coerentistas é que podemos ter um conjunto consistente de crenças com pouca ou nenhuma conexão com a realidade. Existem versões mais sofisticadas do coerentismo, mas não podemos examinar/criticar todas as opções neste ensaio. As versões mais plausíveis, no entanto, se distanciam do coerentismo estrito e reivindicam algum tipo de conexão empírica com um mundo independente da mente, ou mesmo assumem a confiabilidade básica de nossas faculdades cognitivas; veja, por exemplo, o “Funderentismo”^{xxi} de Susan Haack em Haack (2009). Concordam, assim, com nosso criticismo inicial (e condescendente) do coerentismo.

[4] Plantinga (1983) discute esse tipo de argumento de maneira mais formal e detalhada.

[5] Neste ponto, tomamos uma grande dose de inspiração de Wolterstorff (1983a e 1983b).

[6] Novamente, existem muitas outras alternativas epistemológicas nos dias de hoje. Não há correntemente um consenso quanto à melhor análise de justificação, racionalidade ou aval de crenças. No entanto, acreditamos que uma concepção Reidiana de racionalidade é uma visão defensável, e que é melhor do que, pelo menos, algumas das alternativas. Para uma consideração crítica das alternativas, embora já um pouco antiga, e uma defesa de uma visão reidiana, veja Plantinga (1993a e 1993b).

[7] Ver Simons e Levin (1997, 1998); e Simons (2000) para apoio da ciência cognitiva para esta alegação.

[8] Esse é o famoso problema da indução de Hume.

[9] A maioria de nós, contudo, adquire essas crenças com base em autoridades confiáveis.

[10] Como esboçamos abaixo, evidências científicas recentes demonstram que, estritamente falando, a credulidade não é “ilimitada em crianças”, mas é seletiva de maneiras interessantes. Esta modificação não enfraquece o ponto básico de Reid: nem todo conhecimento pode ser ou é derivado apenas da experiência e da lógica, e o testemunho desempenha um papel crítico na aquisição de conhecimento.

[11] Uma nova proposta radical e desafiadora é simplesmente abandonar as discussões sobre racionalidade e justificação e começar com o conhecimento (ver Williamson, 2002). Para uma discussão desses tópicos dentro do contexto de uma abordagem à epistemologia que prioriza o conhecimento, ver Clark e Rabinowitz (no prelo).

[12] Michael Bergman, seguindo Plantinga, desenvolve isso de maneira mais formal e completa. Sua principal contenção é que, grosso modo, “a crença B de um sujeito S é justificada se e somente se i) S não acha que B foi derrotada e ii) as faculdades cognitivas que produzem B a) estão funcionando adequadamente, b) são faculdades que objetivam produzir verdades e c) são confiáveis nos ambientes para os quais foram ‘projetadas’” (Bergmann, 2006:135).

[13] Pode-se pensar, numa certa veia pragmática, que não deveríamos confiar que nossas faculdades cognitivas inatas são precisas – elas são, na melhor das hipóteses, ferramentas eficazes para nos ajudar a lidar com a “realidade”, para nos movermos com alguma tranquilidade para o futuro, ou para alcançar nossos objetivos. Caso adicione-se a isso um elemento evolutivo – que a evolução se preocupa apenas com o sucesso reprodutivo, e não com a precisão representacional – então os pontos críticos são agravados. Richard Rorty, por exemplo, sustenta que a Natureza não nos equipou com faculdades cognitivas que rastreiam verdades, mas antes, nossas faculdades são simplesmente para lidarmos com as dificuldades de maneira inteligente (Rorty, 1998:59). Mas a alegação de Reid aqui é consonante com ambas as alegações. Nós precisamos começar de algum lugar em nossos raciocínios, e assim, começamos com o que nos é dado por nossas faculdades cognitivas, a menos que ou até que tais crenças sejam enfraquecidas ou derrotadas. Nós não confiamos nelas cegamente. Nós jamais poderíamos ter aprendido a verdade da evolução, ou concebido os insights do pragmatismo, sem confiar inicialmente nos produtos de nossas faculdades cognitivas.

[14] Utilizamos o termo “maturacionalmente natural” (de McCauley, 2007 e no prelo), ao invés do termo mais familiar, “inato”, para evitar várias confusões e compromissos irrelevantes. Uma estrutura, prática ou disposição maturacionalmente natural é aquela que surge quase inevitavelmente em virtude da dotação biológica humana operando em condições ambientais transculturalmente recorrentes e comuns. Disposições maturacionalmente naturais podem ser anuladas ou aumentadas por condições culturais especiais (incluindo artefatos, tutelagens especiais, práticas ou instituições). Andar e falar são ações humanas maturacionalmente naturais. O termo “inato” é frequentemente tomado como significando ou “funcional ao nascer” ou “um produto da biologia independente das condições ambientais”. Nenhuma das duas conotações é útil aqui. Além disso, contrariamente às alegações de Plantinga de que tal faculdade produz crenças monoteístas, ela produz uma gama de crenças em seres incorpóreos. Para uma discussão da ciência cognitiva da religião e o *sensus divinitatis*, confira Clark e Barrett (2010).

[15] Não nos comprometemos se esta, ou qualquer outra faculdade cognitiva, é uma estrutura neural localizada ou especificada, ou se é um “módulo” fodoriano. Pelo contrário, por faculdade cognitiva nos referimos a uma unidade funcional.

[16] Hirschfeld e Gelman (1994) e Sperber et al. (1995) incluem exemplos de pesquisa científica nessas áreas. Boyer e Lienard (2006) resumem as evidências para uma faculdade de precaução-de-danos e discutem sua potencial capacidade para explicar algumas dinâmicas de rituais culturais.

[17] Pode ser tentador especificar que a *faculdade do dualismo* é, na verdade, uma faculdade de segunda ordem (porque surge das inter-relações de outras faculdades), mas como nossa discussão de “faculdades” diz respeito a *outputs* funcionais, em princípio não vemos nenhuma razão baseada para subdesignações. A mesma arquitetura computacional, vista a partir de diferentes perspectivas funcionais, produz diferentes designações para as “faculdades”. Veja Bloom (2004) para uma visão geral das evidências e implicações. Da mesma forma, veja Cohen (2007) para um exemplo de como essas considerações cognitivas podem impactar e ajudar a explicar algumas crenças e práticas religiosas.

[18] Em outro lugar discutimos se a ciência cognitiva da religião favorece o *sensus divinitatis* de Calvino ou uma versão mais parecida com a de Plantinga (Clark e Barrett, 2010).

[19] Deixamos de lado aqui a discussão da natureza exata da faculdade de deus: seria ela é um módulo singular da mente-cérebro, ou ela é um complexo, envolvendo várias partes da mente-cérebro? Simpatizamos com Boyer, por exemplo, quando ele rejeita a alegação de que existe um único módulo que produz crenças religiosas: “A primeira coisa a se compreender sobre a religião é que ela não ativa uma capacidade particular na mente, um ‘módulo religioso’ ou sistema, que criaria o conjunto complexo de crenças e normas que geralmente chamamos de religião. Pelo contrário, as representações religiosas são sustentadas por toda uma variedade de sistemas diferentes” (Boyer, 2004).

[20] Somos gratos a Charles Mathewes, por levantar este ponto.

[21] Essas são, obviamente, alegações empíricas, mas a maioria das pessoas parecem ser realistas morais e, interessante, a maioria das pessoas parecem ser incapazes de justificar racionalmente suas crenças morais (veja Haidt, 2001).

[22] Enfatizamos essa formalização por simplicidade e porque esses dois sistemas cognitivos ocupam um lugar central em muitos tratamentos cognitivos e evolutivos da religião (veja Guthrie, 1993; Atran, 2002; Barrett, 2004), mas também por serem proeminentes nas tentativas de explicar a religião de forma a descartá-la (veja Dawkins, 2006; Dennett, 2006). É claro, os cientistas cognitivos e evolutivos da religião frequentemente enxergam a naturalidade [*naturalness*] como sendo muito mais complicada do que meramente DHDA + TdM funcionando no mundo.

[23] Veja Boyer (2001) e Barrett (no prelo) para argumentos científicos que apoiam tal possibilidade.

[24] Esta é apenas uma avaliação sugestiva de como essa situação epistêmica pode funcionar. Para uma defesa completa da crença religiosa embasada na experiência religiosa, veja Alston (1991).

[25] É argumentável que alguém possa crer com base no testemunho de alguém que também teve uma experiência genuína de deus (veja Clark e Rabinowitz, no prelo).

[26] Pode-se argumentar que um modelo fiscalista e evolutivo de mentes humanas como sendo “finitas, limitadas, dependentes e tipicamente falíveis” não conduz à conclusão de que as crenças fornecidas por nossas capacidades cognitivas inatas são *corretas*, nem que devemos ou precisamos confiar que elas são exatas, mas que meramente têm sido eficientes em permitir que organismos como nós alcancemos nossos objetivos de sobrevivência e reprodução. Mas se suas crenças são ilusões, então há pouquíssimas razões para se aceitar esse próprio tipo de argumento.

NOTAS DO TRADUTOR

i N.T.: Em inglês, CSR, Cognitive Science of Religion. (N. do T.)

ii N.T.: Em inglês, HADD, Hypersensitive Agency Detection Device. (N. do T.)

iii N.T.: Em inglês, “*defeat*”, termo comum da epistemologia para denotar um argumento que foi comprovadamente demonstrado falso.

iv N.T.: Expressão latina que significa “até o infinito”, “infinitamente”.

v N.T.: Expressão em latim para “até enjoar”, onde ‘enjoar’ possui o sentido de se tornar irritante ou cansativo.

vi N.T.: Em lógica, traduz-se “*soundness*” por “correção”.

vii N.T.: Referente à maturação biológica, processo de diferenciação que produz a forma adulta de um organismo.

viii N.T.: Em inglês, “*Theory of Mind*” (ToM).

ix N. do T.: Em inglês, “*hair-trigger tuning*”. Sentido da expressão: é um ajuste muito sensível, como o de um gatilho de uma arma que pudesse ser acionado por um simples fio de cabelo, extremamente instável.

x N do T.: No original, “*Freud’s account might be an accurate description of a divinely implanted, truth-aimed god-faculty*”

xi N.T.: No original: “how God might properly cause our god beliefs”

xii N.T.: optamos por “defensável” para traduzir o termo “tenable”.

xiii N.T.: Em inglês, “CE”, significando “Common Era”, o termo mais usado hoje para se referir ao período “depois de Cristo”

xiv N. do T.: Gould introduziu o termo spandrel na biologia, fazendo uma metáfora com o termo da arquitetura, que se refere ao espaço triangular formado entre a borda externa de um arco, a parede e o teto. Essa região passou a ser ricamente enfeitada em catedrais e outros edifícios, embora não fosse, originalmente, destinada a ser adornada (era apenas necessária para a estrutura adequada do edifício). Em biologia, um spandrel é uma característica fenotípica que é um subproduto da evolução de alguma outra característica, e não um produto direto da seleção adaptativa.

xv N.T.: No original: “the faculties adduced to develop the CSR objection surely did not have explaining god away in mind as they evolved”

xvi N.T.: Referência ao “H” de DHDA.

xvii N.T.: No original, “morally provident”.

xviii N.T.: No original: “Contagion-avoidance”.

xix N.T.: No original: “coarse-grained”.

xx N.T.: No original: “self-defeating” – um termo muito usado em lógica e epistemologia para indicar quando as próprias pressuposições de um argumento se contradizem, tornando-o inconsistente (“derrotado”).

xxi N.T.: “Foundherentism” em inglês, mescla de “Foundationalism” e “Coherentism”, “Fundacionalismo” e “Coerentismo”. O Fundacionalismo alega que o conhecimento é construído sobre crenças fundacionais básicas, as quais assumimos sem justificação.

Journal of the American Academy of Religion [Jornal da Academia Americana de Religião], pp. 1-37 doi:10.1093/jaarel/lfr008

© O autor, 2011. Publicado pela Oxford University Press, em nome da American Academy of Religion. Todos os direitos reservados. Para permissões, por favor, envie um e-mail para: journals.permissions@oup.com

Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas”

A Série “Diálogo & Antítese: textos fundamentais em religião e ciências humanas” é uma iniciativa da ABC2-H, o grupo de Humanidades da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência. Com o propósito de iluminar o papel da fé na compreensão científica do ser humano e de fomentar a mútua fertilização entre a fé Cristã e as humanidades, a série será composta de textos teóricos introdutórios e artigos clássicos selecionados sobre as questões centrais do diálogo contemporâneo. A série é recomendada para discussões metodológicas em teologia, filosofia e humanidades, bem como para grupos de leitura em religião e ciências humanas. Ela será publicada inicialmente no site da Associação Brasileira de Cristãos na Ciência - www.cristaosnaciencia.org.br. Informações e dúvidas, envie e-mail para contato@cristaosnaciencia.org.br.

Editores: Guilherme de Carvalho, Marcelo Cabral e Pedro Dulci

Dados da publicação: Novembro/2018