



UNIVERSIDADE DE BRASÍLIA  
INSTITUTO DE CIÊNCIAS HUMANAS  
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA

**O SEXTO SENTIDO? A COMPATIBILIDADE DO *SENSUS*  
*DIVINITATIS* COM PESQUISAS CIENTÍFICAS**

PEDRO SCHWANZ E SILVA

BRASÍLIA

2024

PEDRO SCHWANZ E SILVA

**O SEXTO SENTIDO? A COMPATIBILIDADE DO *SENSUS*  
*DIVINITATIS* COM PESQUISAS CIENTÍFICAS**

Monografia apresentada como requisito parcial para a obtenção do título de Bacharel em Filosofia pela Universidade de Brasília.

Orientador: Agnaldo Cuoco Portugal

BRASÍLIA

2024

PEDRO SCHWANZ E SILVA

O SEXTO SENTIDO? A COMPATIBILIDADE DO *SENSUS  
DIVINITATIS* COM PESQUISAS CIENTÍFICAS

Monografia apresentada como requisito parcial  
para a obtenção do título de Bacharel em  
Filosofia pela Universidade de Brasília.

Aprovado em \_\_/\_\_/\_\_\_\_

BANCA EXAMINADORA

---

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

---

Prof. Dr. Humberto Schubert Coelho

---

Profa. Dra. Rosana Tidon

*Para Renato e Daniela*

## AGRADECIMENTOS

Primeiro agradeço a Deus, porque sem Ele nada disso seria possível, e a todos os intermediários que agem e cooperam em nome d'Ele e para disseminar Seu Amor pelos mundos, e que, como a várias outras pessoas, me ajudaram na completude de mais esta etapa em minha jornada. Agradeço, em seguida, a meus pais pela vida que me proporcionaram: a Renato Cruz Silva, por ser o melhor pai que poderia ter nesta vida e que me educou para ser quem sou hoje; e a Daniela de Paula Schwanz e Ivone Teixeira de Paula, por serem os maiores exemplos para mim de que o amor transcende a matéria.

Agradeço também, a meus professores de Filosofia do ensino médio, Thiago Gomes Ferreira e Luís Felipe Lopes, por me inspirarem pelos seus exemplos a seguir carreira no magistério. Que eu possa, como vocês, levar o que aprendi para novas salas de aula e futuras gerações. Da minha formação secundária, agradeço também aos amigos que tenho até hoje, que partilharam da jornada rumo ao ensino superior, desbravaram comigo a vida universitária, e, agora, seguem seus caminhos, seja na academia ou fora dela.

Agradeço à Universidade de Brasília pela excelente formação de bacharel em Filosofia, mediante o exímio corpo docente o qual ministrou os saberes que confluíram para a realização deste trabalho. Especialissimamente, agradeço ao professor Agnaldo Cuoco Portugal por toda a participação que teve em todos estes anos em que me graduei, pela orientação sem a qual não conceberia esta monografia, e pelo apoio a meus projetos futuros em minha vida acadêmica. Que este trabalho seja o anúncio de uma longa e profícua parceria. Agradeço também à professora Rosana Tidon, do Instituto de Biologia, sem cuja contribuição metade dessa pesquisa não seria possível. Por fim, agradeço aos amigos e colegas que me participaram de minha formação filosófica, engajando-se comigo nos debates sobre as questões profundas do ser, da natureza e do homem.

Por último, agradeço ao sensei Jorge Kishikawa e a todos os meus colegas do Instituto Cultural Niten, que me edificam há uma década para ser um samurai moderno, empunhando espada e estratégia, pronto para lutar nesta guerra que é a vida. Domo Arigatô Gozaimashitá!

*Γνώθι σεαυτόν.*

## RESUMO

O presente trabalho tem a proposta de investigar a compatibilidade do conceito de *sensus divinitatis*, mais conhecido pelo trabalho do filósofo norte-americano Alvin Plantinga, com os desenvolvimentos das ciências humanas e naturais, com foco em pesquisas sobre a religião. Esse conceito é inspirado nos trabalhos teológicos de Tomás de Aquino e João Calvino e faz parte de uma resposta às objeções de autores como Sigmund Freud e Karl Marx, que argumentam que a crença em Deus é irracional, isto é, produzida em contextos de disfunção cognitiva ou psicológica. Contra isso, Plantinga elaborou um modelo afirmando o contrário: a crença em Deus é tão racional quanto qualquer outra designada dessa forma, porque é produzida em pleno funcionamento das capacidades cognitivas, mediante esse “sentido da divindade”, que opera como qualquer faculdade intelectual. Justamente pelo filósofo recorrer a essa explicação com base na cognição humana, esta monografia faz a comparação com pesquisas científicas. Assim sendo, o trabalho faz uma análise crítica desse debate dividindo o percurso em três partes: a primeira explora a perspectiva teológica, a segunda, a filosófica, e a terceira, a científica. Almeja-se, a partir deste diálogo interdisciplinar, concluir que há uma convergência para considerar o conceito central desse trabalho compatível com a ciência, bem como a crença religiosa como racional.

Palavras-chave: Deus; cognição; Plantinga; ciência; religião.

## ABSTRACT

The present dissertation proposes an investigation concerning the compatibility of the concept of *sensus divinitatis*, mostly known by the work of North American philosopher Alvin Plantinga, with the developments in human and natural sciences, with emphasis on research about religion. This concept is inspired by the works of John Calvin and Thomas Aquinas, and it is part of a response to objections of authors like Sigmund Freud and Karl Marx, who argue that the belief in God is irrational, that is, produced in context of cognitive or psychological dysfunction. Against this, Plantinga elaborates a model in which is asserted the contrary: belief in God is as rational as any other thus designated, because it is produced by cognitive apparatuses functioning properly, through this “sense of divinity”, that acts just like any other intellectual faculty. Exactly because the philosopher resorts to explaining his model based on human cognition that this work makes the comparison with scientific data. That being so, the work will make a critical analysis of this debate, and it will be divided into three parts: the first one shall deal with the theological approach to the problem, the second one with the philosophical, and the third one with the scientific. It is expected, through this interdisciplinary dialogue, to conclude that there is a convergence in affirming the compatibility of the main concept of this work with science, as well as considering religious belief rational.

Key-words: God; cognition; Plantinga; science; religion



## SUMÁRIO

<b>INTRODUÇÃO.....</b>	<b>10</b>
<b>CAPÍTULO 1: PARA CHEGAR MAIS PERTO DE DEUS – CONHECIMENTO NA TEOLOGIA .....</b>	<b>13</b>
<b>1.1. NO PRINCÍPIO ERA A PERGUNTA.....</b>	<b>13</b>
<b>1.2. CRER PARA COMPREENDER.....</b>	<b>14</b>
<b>1.3. RACIOCÍNIO RACIONAL.....</b>	<b>16</b>
<b>1.4. PARA CHEGAR MAIS PERTO DE DEUS.....</b>	<b>19</b>
1.4.1. ASSIM FALOU SANTO TOMÁS DE AQUINO.....	20
1.4.2. CALVIN E HAROLD ALVIN.....	23
<b>1.5. COMPREENDER PARA CRER?.....</b>	<b>25</b>
<b>CAPÍTULO 2: CRER, E COM RAZÃO – FILOSOFIA DA CRENÇA CRISTÃ GARANTIDA .....</b>	<b>26</b>
<b>2.1. DEUS, UM DELÍRIO?.....</b>	<b>26</b>
<b>2.2. A QUEIXA DE FREUD E MARX.....</b>	<b>27</b>
<b>2.3. NEGANDO AS APARÊNCIAS, MOSTRANDO AS EVIDÊNCIAS.....</b>	<b>30</b>
<b>2.4. PERCEBENDO DEUS.....</b>	<b>33</b>
2.4.1. O SEXTO SENTIDO – PLANTINGA.....	34
2.4.2. PARECE EVIDENTE – DOUGHERTY E MCALLISTER.....	36
<b>2.5. É GARANTIDO OU É EVIDENTE?.....</b>	<b>38</b>
<b>CAPÍTULO 3: A EVOLUÇÃO DE ADÃO – A ORIGEM DA RELIGIÃO SEGUNDO A CIÊNCIA .....</b>	<b>40</b>
<b>3.1. COMO ABORDAREMOS ESTE MATERIAL?.....</b>	<b>40</b>
<b>3.2. A AURORA DA RELIGIÃO – O ALTO PALEOLÍTICO.....</b>	<b>41</b>
<b>3.3. PRIMATAS DE FÉ – COMO O CÉREBRO CHEGA A DEUS.....</b>	<b>44</b>
<b>CONCLUSÃO .....</b>	<b>51</b>
<b>BIBLOGRAFIA.....</b>	<b>55</b>

## INTRODUÇÃO

A presente monografia parte de um conceito: o *sensus divinitatis*<sup>1</sup>. Conhecido principalmente devido ao trabalho do filósofo norte-americano Alvin Plantinga<sup>2</sup>, essa ideia tem origem calvinista e foi apresentada como parte de uma resposta no debate sobre a validade intelectual da crença cristã, isto é, a discussão sobre se ela é algo que provém da razão e, portanto, respeitável, justificada e intelectualmente aceitável para a sociedade contemporânea. Os críticos e opositores asseveram que é uma crença irracional, e Plantinga, por sua vez, surge como defensor do contrário. Para isso, desenvolve um modelo onde estipula essa espécie de “sexto sentido”: uma capacidade inerente à cognição humana a qual gera crenças sobre Deus, assim como outras faculdades intelectuais geram outras crenças.

Essa é uma proposta amplamente conhecida no cenário da filosofia analítica contemporânea. Mais que isso, é um dos exemplos mais conhecidos da chamada *epistemologia reformada*, uma corrente na área da epistemologia da religião a qual, sucintamente, defende que não são necessários argumentos para que se saiba que Deus existe (se é que ele existe, claro). A teoria de Plantinga diz o seguinte: O que torna uma crença um conhecimento – e, portanto, algo que tem caráter racional – não é como a justificamos, mas sim como a formamos; o que quer dizer que o importante é saber se a crença provém de faculdades cognitivas apropriadas funcionando normalmente. Assim, de forma resumida, o autor propõe que distinguiamos um conhecimento de uma opinião por meio de uma **garantia**<sup>3</sup> (*warrant*, no original), que é fornecida, justamente, pelo funcionamento correto do nosso cérebro na busca pelo conhecimento em um ambiente adequado.

---

<sup>1</sup> Em português, algo como “sentimento da divindade”. *A Instituição da Religião Cristã*, I, I, cap.3. 2008, p. 43

<sup>2</sup> Nascido em Ann Arbor – cidade do Michigan, nos EUA – em 1932, Plantinga é um dos autores de renome da filosofia analítica contemporânea, destacando-se primariamente na área da filosofia da religião cristã. Doutorado pela Universidade de Yale, seus trabalhos englobam contribuições para os campos da Lógica, Teoria do Conhecimento, Filosofia da Religião, Filosofia da Ciência e Metafísica. Entre seus trabalhos mais destacados, estão os livros *The Nature of Necessity* (1974), *Where the conflict really lies: Science, Religion and Naturalism* (2011), e a trilogia sobre garantia (em inglês *warrant*, conceito abordado neste trabalho) *Warrant: the current debate* (1993); *Warrant and Proper Function* (1999) e, uma das referências centrais desta monografia, *Warranted Christian Belief* (2000).

<sup>3</sup> Esta tradução do termo é utilizada no livro *Conhecimento e Crença Cristã* (Tradução de Sérgio Ricardo Neves de Miranda. Brasília - DF, Academia Monergista, 2016). Na tradução oficial de *Warranted Christian Belief*, *Crença Cristã Avalizada* (Tradução de Desidério Murcho. São Paulo, Edições Vida Nova, 2018), o termo ficou como “aval epistêmico”.

Com isso já é possível entrever a ligação do trabalho filosófico com as pesquisas científicas, qual seja, o recurso às capacidades cognitivas. A partir dele, é possível inquirir às ciências que as estudam se há algo que possa corroborar com o que foi filosoficamente proposto. Portanto, a presente pesquisa tem por meta dois objetivos: **apresentar uma investigação que defende a compatibilidade do *sensus divinitatis* com os desenvolvimentos de áreas científicas do conhecimento**; e, com isso, **apontar os desdobramentos que uma tese como essa pode ocasionar no entendimento da crença religiosa**. Tendo em vista os referidos propósitos, foram escolhidos trabalhos de representantes tanto das ciências naturais quanto das ciências humanas. Entre as áreas escolhidas para contribuir cientificamente com discussão, estão **a biologia, a psicologia, a neurociência, e a ciência da religião**.

Com base nos objetivos apresentados, será feito o seguinte percurso: O primeiro capítulo tratará da **visão teológica** do debate mencionado, enfatizando o problema que leva à proposição do *sensus divinitatis* – a relação entre religião e razão. Para isso, será abordada a questão da racionalidade da crença religiosa, sua origem filosófica e a dificuldade central de definir o que confere esse caráter “racional” a uma crença. Feito isso, serão apresentadas as soluções de Tomás de Aquino e João Calvino para justificar a crença cristã. A escolha desses dois autores se deve não só por serem as principais referências de Plantinga – principal autor a ser abordado no capítulo seguinte – como também porque partilham do esforço comum de uma defesa intelectual do cristianismo. Com base nessas razões, é esperado mostrar como as abordagens teológicas solucionam o problema da racionalidade, bem como analisar se há, como diz Plantinga, uma convergência dos autores mencionados – no sentido de que avançam a ideia de um conhecimento racional, porém independente de justificação.

Nesse sentido, no segundo capítulo trataremos de expor a **abordagem filosófica** da questão. Ele iniciará retomando o debate no âmbito da filosofia acadêmica, com Plantinga e sua defesa da crença cristã garantida. Comentaremos sua origem da objeção que deve ser rebatida, chamada por esse autor de “objeção marxista-freudiana”. Partindo dela, serão abordadas as soluções epistemológicas teístas e como chegamos à ideia de garantia e a resposta de Plantinga, concretizada no “modelo Aquino-Calvino”<sup>4</sup>, onde está a definição mais conhecida do *sensus divinitatis*. Feita essa explicação, a fim de promover uma análise crítica centrada no conceito, será apresentado um outro modelo epistemológico que também o utiliza.

---

<sup>4</sup> Em inglês “*Aquinas-Calvin model*” (abreviado “A/C model”). Tanto a tradução desse termo quanto a da “Objeção marxista-freudiana” (no original, “*Freud-Marx critical project*”, abreviado “F&M complaint”) têm por referência a tradução de *Conhecimento e Crença Cristã*.

A autoria é dos filósofos Trent Dougherty e Blake McAllister, e ele possui distinções importantes em termos de teoria do conhecimento, uma vez que procura ser uma alternativa mais precisa sobre a formação de crenças religiosas, além de mais fácil de se relacionar a pesquisas neurocientíficas. Considerando esses propósitos, os dois modelos serão comparados para avaliar suas forças e fraquezas com relação ao fim que compartilham: uma justificação não-inferencial da crença teísta.

Ao cabo dos dois capítulos anteriores, tem-se uma articulação entre filosofia e teologia. Resta, então, analisar a **participação das ciências naturais**. As fontes reunidas devem elucidar dois aspectos importantes: a evolução do ser humano moderno, em especial de seu cérebro, e o aparecimento da religião na sua história, sobretudo com relação a outras atividades humanas com tempo similar de existência. Esperamos, por meio das evidências coletadas, sugerir que a crença religiosa floresce racionalmente, tanto porque o cérebro possui as funções cognitivas apropriadas, como porque, historicamente, surge junto a outras atividades consideradas racionais: política, artificiar, metalurgia, arte etc.

A conclusão do trabalho, enfim, destina-se a dois propósitos principais: à recapitulação e uma proposição. Recapitular o que foi exposto é articular, dessa vez sucintamente, as três perspectivas apresentadas – teológica, filosófica e científica. Considerando a dificuldade central de estabelecer se a crença em Deus é racional, procura-se enfatizar que o diálogo interdisciplinar aponta para uma resposta positiva. A parte da proposição, por sua vez, está ligada aos possíveis desdobramentos dessa discussão sobre o caráter intelectual das crenças religiosas. Se a conversa entre essas três atividades humanas mostra que as crenças religiosas são plenamente racionais, o que isso nos diz sobre o mundo em que existimos?

## CAPÍTULO 1

### PARA CHEGAR MAIS PERTO DE DEUS – CONHECIMENTO NA TEOLOGIA

#### 1.1. *No princípio, era a pergunta.*

A teologia se vale de muita bagagem filosófica, e a filosofia, pode-se dizer, começa com os problemas. Desse modo, para ser mais fácil ver como se chega ao *sensus divinitatis*, é preciso, antes, entender melhor por que analisar trabalhos teológicos. Isso, por sua vez, envolve explicar porque homens de fé se põem a formular esses conceitos. Para começar, podemos dizer que há uma pergunta por trás desse esforço: **é racional acreditar em Deus?**

Essa pergunta também interessa à ciência e à filosofia, o que nos ajuda com um dos objetivos mencionados na introdução: relacionar essas três áreas. Cada uma delas têm suas particularidades, como seus objetos e os seus métodos. De fato, essas especificidades podem até ser apontadas como prova de que não se pode efetivamente relacioná-las. Porém, pensamos que isso não é suficiente para nos desencorajar, uma vez que há alternativas a essa hipótese, cada qual com sua parcela de argumentos a seu favor<sup>5</sup>. Assim, é preciso um esforço para, de alguma maneira, fazê-las convergirem. A nossa tentativa será por meio da elucidação de um problema que, assim acreditamos, é abordado, em alguma medida, por essas três disciplinas.

Nesse sentido, entendemos que nosso problema, da compatibilidade do *sensus divinitatis* com a pesquisas científicas está intimamente ligado à pergunta de se a crença religiosa é racional. Também entendemos que esse problema é bem antigo na história, e tem suas origens nos primórdios da filosofia ocidental. Para melhor elucidar o que será dito, falaremos primeiro brevemente sobre a relação entre crença e conhecimento, o ponto de partida para nossa questão. Feito isso, ficará mais claro o porquê de a crença religiosa causar tanta controvérsia, uma vez que não é claro se ela tem base só na fé ou tem algum fundamento na razão. Feito isso, é mais fácil dar prosseguimento para a discussão teológica. Antes, porém, encaminhamo-nos a um problema importante, em especial para quem tenta justamente defender uma base racional na crença religiosa: definir “racionalidade”.

---

<sup>5</sup> Para uma excelente abordagem desse assunto, cf. BARBOUR, I. *Ways of relating Science and Religion*. In: BARBOUR, I. **Religion and Science – Historical and Contemporary Issues**. Cap 4. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1990. p.77-103. Aqui, há outras três propostas quanto à possibilidade de relacionar essas atividades. Embora o foco seja sobre relacionar religião e ciência, não exclui uma considerável dose de filosofia, presente em ambas as áreas

## 1.2. Crer para compreender

Uma rápida exposição histórica mostra que a dificuldade de separar o conhecimento, o que de fato “sabemos”, da mera opinião, o que simplesmente “achamos”, é de tal importância que filósofos a discutem desde a antiguidade clássica. O exemplo por excelência é Platão, o qual não só reflete sobre isso em seus diálogos, em especial a *República* e o *Teeteto*<sup>6</sup>, como também é responsável por ensejar uma das mais importantes ideias em teoria do conhecimento até os dias atuais: que tudo começa na **crença**.

Na *República*, por exemplo, a alegoria da linha (509d – 511e) – uma das alegorias ofuscadas pela famosa “alegoria da caverna” (514a – 520a) – ilustra esse entendimento. Nela, divide-se uma linha vertical em diferentes pedaços e cada pedaço representa um tipo de conhecimento mais ou menos verdadeiro. Nesse sentido, as opiniões e “artigos de fé”<sup>7</sup>, na parte inferior do segmento, têm algo em comum com os estudos de matemática e das formas, que estão na parte superior. Não é nosso intuito discutir filosofia platônica, mas apenas indicar que a passagem ilustra, filosoficamente, que palpites certos sobre jogos de futebol e pesquisas em física nuclear partem do mesmo ponto: alguém **tem uma crença** sobre algo<sup>8</sup>.

Tal percepção dá base para uma definição de conhecimento muito usada em filosofia nos dias de hoje: “crença verdadeira justificada”. Para saber algo é necessário acreditar naquilo e aquilo ser verdade. Porém, se tanto o achismo quanto o saber começam no mesmo ponto, fica claro que isso não é o suficiente. É preciso algo mais, algo que diferencie um mero “chute” de uma resposta com propriedade no assunto. Esse tem sido o papel desempenhado pela exigência da justificação, e, de lá pra cá, se desenvolveram trabalhos filosóficos que tanto aprofundaram esse entendimento, tentando especificar qual a maneira de justificar, quanto que o rejeitaram<sup>9</sup>. O importante aqui é que fique claro que **distinguir crenças de conhecimentos** é uma tarefa de bastante relevância, visto que, dessa maneira, é possível, dentre outras coisas, dizer quais ideias genuinamente nos aproximam de uma verdadeira compreensão da realidade; o que, por sua vez, faz dessas ideias, do ponto de vista intelectual, respeitáveis, aceitáveis e, claro, **racionais**.

---

<sup>6</sup> Cf. COPLESTON, F.J. *History of Philosophy, Vol. 1 – Greece and Rome*. Cap XIX. London: Search Press. p. 142

<sup>7</sup> O termo utilizado no texto original, “πίστις”, pode ser traduzido como “fé” e até adotar um sentido religioso (Cf. “ΠΙΣΤΙΣ”. In: *Dicionário grego-português*. 1ªed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006, p.87). Porém, não há indicação precisa que Platão use dessa acepção na referida alegoria e que, então, religião seja inferior ao saber

<sup>8</sup> Outros pesquisadores mencionam essa ideia. Cf. AUDI, R. *Rational Belief: Structure, Grounds and Intellectual Virtue*. Introduction. New York: Oxford University Press, 2015, p. 1

<sup>9</sup> Para uma discussão mais detalhada desse assunto, Cf. O'BRIEN, D. *Introdução à teoria do conhecimento*. Tradução de Pedro Gaspar. Cap 1. Lisboa: Ed. Gradiva, 2013, p.21-55

Dessa forma parece estar mais claro o interesse da teologia nesse assunto. No caso do cristianismo, uma vez que se estabelece como uma religião a se espalhar pelo globo, surge também uma necessidade tanto interna à igreja de separar os credos que explicam a verdade revelada das interpretações incorretas, como externa de se defender de ataques que diziam que suas doutrinas eram infundadas, supersticiosas e falsas<sup>10</sup>. Assim, ocorreu que os padres da Igreja inauguraram uma tradição de entendimento racional das crenças cristãs, a qual tem fortes raízes filosóficas, para resolver esses problemas. De fato, o caso também pode ser feito, dadas as devidas distinções, tanto para o judaísmo – religião mais antiga – quanto para o islamismo, que seguiu dessas duas tradições; contudo, neste trabalho centramo-nos na tradição cristã.

Com o passar dos séculos, então, a religião cristã se expandiu e, com ela, sua teologia. Não só dentro do catolicismo romano, onde há trabalhos robustos como o de Tomás de Aquino, mas também nas denominações que dele se separaram, como os calvinistas, diversas obras foram escritas tendo estas duas preocupações: consistência interna e respeitabilidade externa. Por um longo tempo, por mais que houvessem embates e divergências internamente, a crença cristã manteve sua credibilidade exterior assegurada no ocidente, sendo a principal fonte de conhecimento do mundo e da vida. Porém, como a história bem documenta, uma série de fatores levaram a uma grande perda de valor intelectual da teologia nos últimos duzentos anos. O progresso científico e as mudanças político-sociais fomentaram uma nova visão de mundo, a qual valorizou exclusivamente os avanços da razão humana, sem dar espaço para qualquer produção intelectual que envolvesse dogmas religiosos.

Dessa maneira, do século XIX em diante, os desafios que remontam ao início do cristianismo mais uma vez se tornaram importantíssimos na comunidade cristã. Acadêmicos de vários países começaram a questionar e criticar fortemente o cristianismo, com relação a sua verdade e sua racionalidade<sup>11</sup>. Em resposta, não só as igrejas voltaram a justificar a relação da fé com a razão<sup>12</sup>, como também teólogos passaram a investigar fenômenos religiosos de modo científico, para que estejam “devidamente estudados” aos olhos do público secular. Parece que todo esse movimento envolve essa questão: **é racional acreditar em Deus?**

---

<sup>10</sup> Cf. COPLESTON, F.J. *Ibid.*, Vol. 2 – **Augustine to Soctus**. Cap. I. Maryland: Newman Press. 1955. p.13-14

<sup>11</sup> Exemplos de objeções estão mais adiante, no capítulo 2

<sup>12</sup> Para dar um exemplo, na igreja católica, o Papa João Paulo II escreveu a Carta Encíclica *Fides et Ratio*, um documento destinado aos bispos que aborda essa dificuldade. Cf. JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Fides et Ratio**. Roma: Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html). Acesso em: 04 abr. 2024

### 1.3. *Raciocínio Racional*

Com esse breve percurso pela história, esperamos ter deixado claro por que definir o conhecimento é intelectualmente importante, visto que assim ele é tomado como efetivamente racional, e como isso influencia a teologia cristã, uma vez que ela tenta defender a verdade religiosa com base na razão, fazendo dela, então, um tipo de conhecimento. Agora, é importante esclarecer justamente a característica central dessa discussão, qual seja, a racionalidade. Para manter a formulação em perguntas, a qual parece deixar mais claro o que é debatido, podemos derivar da primeira pergunta esta segunda: **o que, afinal, faz uma crença ser “racional”?**

Essa questão está longe de ter uma resposta simples e direta. Com efeito, as maneiras de formulá-la são muitas e, dessa forma, é difícil encontrar uma definição satisfatória sem que a discussão se alongue para além do apropriado. Efetivamente, o conceito de racionalidade por si só é tema para uma monografia inteira, quiçá para dissertações de mestrado ou teses de doutorado. Portanto, consideramos que nossa análise será restringida pelo problema a ser investigado, e, pela natureza de nosso tema, optamos por seguir a análise de Plantinga<sup>13</sup>. Contudo, entendemos, também, que a abordagem adotada neste trabalho exige que o conceito atenda a um parâmetro importante para que seja considerado adequado: satisfazer não só a teologia, mas, ao mesmo tempo, a filosofia e a ciência.

Desse modo, seguiremos com a apresentação de algumas definições de racionalidade, de modo que possamos refletir sobre a adequação de cada uma delas. A primeira, tanto por ser a mais antiga como por ocupar o lugar inicial na ordem que estabelecemos, remonta ao célebre filósofo Aristóteles, que define ser humano como um *animal racional*. Por “*racional*” deve-se entender como tendo a capacidade de criar e manter crenças, refletir sobre as coisas, argumentar e até pensar no que está fora do espaço e do tempo<sup>14</sup>. Em síntese, o que distingue ser humano dos outros animais é a **razão**. Dito isso, agora podemos avaliar se esse sentido é o mais apropriado para seguirmos adiante. Parece que, de fato, o conceito é adequado às três áreas do conhecimento que consideramos. Contudo, ele não atende bem ao problema: quando se pergunta se a crença religiosa é racional, não está sendo colocado em questão a capacidade de ela ser formulada, mantida etc., mas sim se ela pode desfrutar do mesmo valor que outras crenças. Portanto, entendemos que essa não é a resposta mais apropriada para o nosso assunto.

---

<sup>13</sup> PLANTINGA, 2000, Cap.4, p.109-116.

<sup>14</sup> Ibid. p.109. Essa definição de Aristóteles, embora muito conhecida, não é enunciada explicitamente em nenhuma de suas obras. Cf. KIETZMANN, C. Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human, In: KEIL, G. KREFT, N. (eds.), *Aristotle's Anthropology*. Cambridge: Cambridge University Press, 2019, p. 25–43.



Uma definição alternativa é dizer que as crenças são racionais quando são *produtos da razão*<sup>15</sup>. O que faz uma crença produto da razão? Ela ser **evidente por si mesma**. Nesse sentido, operações matemáticas, como  $5+7=12$  são produtos da razão. Por conseguinte, visto que crenças fundamentam outras crenças, as consequências dessas crenças auto evidentes também são produtos da razão. Um exemplo disso é um argumento expresso em silogismo: Todo homem é mortal, Sócrates é homem; logo, Sócrates é mortal. Do mesmo modo, as crenças irracionais são todas as que não são nem evidentes por conta própria, nem remontam a alguma crença desse tipo. Disso decorre um problema pertinente para nossa análise, qual seja, muitas crenças se tornam irracionais<sup>16</sup>. Considere o exemplo “Napoleão foi imperador da França”; ela não é evidente em si nem se liga a qualquer proposição desse tipo; ela é irracional? Do mesmo modo, crenças ligadas à física, à química e à biologia são irracionais? Parece que não. Assim, fica claro que essa concepção não se adequa à nossa questão, nem satisfaz as disciplinas importantes à nossa pesquisa. De fato, se o conceito aristotélico é muito geral – porque separa uma espécie inteira de animais – o conceito de produtos da razão é muito restrito.

Uma terceira concepção de racionalidade é a dos “meios e fins”. Sucintamente, ela determina que uma pessoa é racional quando *escolhe os meios apropriados para cumprir seus objetivos*<sup>17</sup>. Assim, entende-se que, se José quer viajar de São Paulo até Brasília o mais rápido possível, a escolha racional a ser feita é ir de avião. Nota-se que essa é uma conceituação que enfatiza **ações**, e, por causa disso, alguém poderia apontar que formar uma crença não é uma ação, pelo menos não do mesmo tipo que andar de bicicleta, fazer um bolo ou viajar de avião. Mesmo que admitíssemos que crenças são um tipo de ações (o que leva a várias outras questões<sup>18</sup>), ainda temos é preciso averiguar se essa definição faz sentido para nossa questão principal. Parece que, de fato, teólogos, filósofos e cientistas têm um mesmo fim – a compreensão da verdade – e, para tanto, consideram suas crenças como os meios apropriados. Contudo, há dois problemas com isso: primeiro, o que vem a ser racional para um grupo não precisa ser para o outro; segundo, há uma certa redundância implícita: eles escolhem acreditar em algo porque acreditam que esse é o meio mais apropriado. Por que não somente acreditam?

---

<sup>15</sup> Em inglês, “*the deliverances of reason*”. PLANTINGA, 2000, p.113

<sup>16</sup> Id., p.114

<sup>17</sup> Ibid., p.116

<sup>18</sup> A título de exemplo, uma pergunta que se segue da ideia de crença como uma ação é: é uma ação voluntária? A resposta tem implicações sobretudo éticas. No debate contemporâneo, esse problema é chamado “voluntarismo doxástico” Cf. CHIGNELL, A. The Ethics of Belief In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition). Seção 3.4, Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>. Acesso em: 08 abr. 2024.

Uma última ideia a ser avaliada é a de que uma pessoa é racional quando *suas faculdades intelectuais operam sem interferência de qualquer disfunção*<sup>19</sup>. Por disfunção, estamos nos referindo desde doenças psicológicas e traumas neurológicos até estados emocionais transitórios, como raiva, desejo etc., os quais podem interferir em nosso raciocínio. Com base nisso, podemos dizer que as crenças formadas enquanto essas faculdades operam normalmente são racionais, e, do mesmo modo, dizemos que um paranoico que acredita estar sendo seguido ou uma pessoa “possessa de raiva” que acredita que a solução para os problemas com seu vizinho é 18onh-lo mantêm crenças irracionais<sup>20</sup>. Este conceito parece ser o mais adequado para nossa discussão. Primeiramente porque se aproxima do sentido a que os críticos do cristianismo colocam, isto é, de que o crente não está em seu juízo perfeito para manter uma crença desse tipo. Além disso, é um conceito do qual teologia, filosofia e ciência podem partilhar. Os teólogos e filósofos, por um lado, não podem negar que a atividade intelectual apropriada pressupõe essa estabilidade mental – constituída por cérebro saudável e mente tranquila – para ser conduzida. Por outro lado, cientistas não só podem concordar com isso, como se valem dos estudos de ciência cognitiva, psicologia e psiquiatria para distinguir funcionamento normal de patológico. Assim, parece claro que a concepção de racionalidade a ser tomada nesta monografia está nesses termos: **funcionamento apropriado do intelecto**.

Em síntese, procuramos esclarecer o que faz uma crença racional antes de prosseguirmos com a exposição teológica. Procuramos um conceito que fosse o mais adequado para a pergunta “é racional acreditar em Deus?”, como também que pudesse ser comum aos estudos teológicos, filosóficos e científicos. Começamos com Aristóteles, cujo conceito não se encaixa bem com a pergunta por ser geral demais. Depois, consideramos a ideia de “produtos da razão”, o qual, por outro lado, se mostrou restrito demais. Passamos então a uma definição de racionalidade com referência a meios e fins, que vimos não ser o melhor meio para o nosso fim. E, por último, analisamos a noção de que uma crença é racional quando é formada em condições de funcionamento apropriado do intelecto, a qual consideramos a mais adequada.

---

<sup>19</sup> PLANTINGA, 2000. p.110. Plantinga inicialmente só se refere a casos em que há uma disfunção grave, como uma doença diagnosticada ou um trauma. Porém, quando elabora sua teoria, ele retoma essa noção de modo a acrescentar alterações psicológicas mais “sutis” (p.113). Considerando isso, escolhemos sintetizar essas ideias em uma única exposição por acreditar que dessa maneira a explicação de nosso trabalho ficará mais clara.

<sup>20</sup> Há um adendo bastante interessante a ser feito nesse raciocínio: há algum grau de racionalidade mesmo nos doentes psiquiátricos. Com efeito, se pensarmos quanto a perspectiva interna – isto é, da relação das ideias umas com as outras – de uma dessas pessoas, todas lhe parecem perfeitamente razoáveis. Agora, considerando sua relação com o mundo externo, elas não fazem sentido, daí ser possível o diagnóstico de suas patologias. Plantinga faz essa distinção em termos de *racionalidade interna e racionalidade externa* (PLANTINGA, 2000, p.112).

#### 1.4. *Para chegar mais perto de Deus*

Até agora, ocupamo-nos de deixar claro sobre o que estamos tratando. Não só o colocamos em um formato de questão que pode ser respondida pelas áreas do conhecimento que nos interessam, como também pensamos ter explicitado o que queremos dizer com racionalidade, a característica da crença religiosa - representada pelo cristianismo - posta em questão. Agora, prosseguimos com a exposição das defesas teológicas, onde a crença cristã começa a ser elaborada não somente como ato de fé, mas também como um conhecimento.

Como mencionado anteriormente, usaremos os exemplos do frade dominicano Tomás de Aquino, canonizado santo pela Igreja Católica Romana, e do teólogo francês João Calvino, teólogo que dá nome a uma vertente do cristianismo protestante. Para mantermos uma coerência em nossa abordagem, gostaríamos de esclarecer como podemos falar da racionalidade nos trabalhos teológicos desses autores. Efetivamente, nem Aquino nem Calvino trataram da questão nos nossos termos, o que quer dizer que nenhum deles enfrentou o argumento de que o cristianismo fosse produto de juízos irracionais. De fato, não só Tomás parte do conceito aristotélico mencionado, como Calvino vê que, ao contrário, a descrença em Deus está mais próxima da irrazoabilidade, uma vez que isso seria ir contra algo plenamente evidente. Dessa forma, é preciso elaborar um pouco mais em como podemos dizer que esses autores fazem uma defesa da racionalidade da crença religiosa.

Entendemos que, primeiro, os dois autores aceitam que Deus existe. Portanto, para eles, a crença na existência Dele é verdadeira e justificada; um conhecimento. Daí se conclui, podemos dizer, que ela pode ser objeto, em algum grau, da razão, e, assim, uma crença racional. Pensamos que esta seja uma interpretação razoável, visto que é difícil imaginar o sentido de dar razões para algo que não se considera, a princípio, racional<sup>21</sup>. Nesse sentido, pode-se dizer que a defesa da racionalidade está, nesses autores, implícita no trabalho intelectual que produziram, o qual exige usar da razão (que, por sua vez, envolve um funcionamento adequado da mente) para contemplar a verdade. Antes de prosseguirmos, gostaríamos de retomar que, segundo Plantinga, Tomás e Calvino avançam a ideia de um conhecimento independente de justificação, ideia que é um dos pressupostos que serve ao seu modelo. Em nossa análise, procuraremos de que maneira isso pode ser inferido e avaliaremos se a inferência é adequada.

---

<sup>21</sup> Até Plantinga, que não acha necessário justificar o conhecimento – como veremos adiante – entende que por uma crença estar garantida, e, portanto, ser capaz de ser considerada conhecimento (e, por conseguinte, racional), temos implicadas razões para uma justificação. Isso será melhor explorado no próximo capítulo. Para bibliografia, cf. “nota 52”.

#### 1.4.1. Assim falou Santo Tomás de Aquino

Tomás de Aquino, nascido por volta do ano 1225 e falecido no ano de 1274, é uma sumidade intelectual do período medievo, tanto no campo da teologia quanto da filosofia. Principal incorporador de Aristóteles no pensamento sobre as doutrinas católicas, esse frade dominicano deixou um legado sobre o qual clérigos e acadêmicos ainda hoje se debruçam, por meio de seus escritos nitidamente claros e conceitualmente profundos. Neste sentido, nada mais natural do que interrogar a esta referência em cristianismo sobre as maneiras pelas quais podemos conhecer Deus. Muito provavelmente foi assim que procederam seus colegas da Ordem de São Domingos, visto que Aquino escreveu sua *Suma Teológica* para eles, que, em sua maioria, não eram tão instruídos<sup>22</sup> (À época, formação superior era muito mais restrita).

Como mencionado acima, Tomás foi o incorporador da filosofia aristotélica no estudo da fé católica, e o fez ao ponto de se referir ao autor clássico na *Suma* como “O Filósofo”. Não à toa, seu método principal para justificar que temos conhecimento de Deus é justamente a **demonstração argumentativa partindo de princípios evidentes**, o que, na visão de Aristóteles, define um corpo de conhecimentos como “ciência”<sup>23</sup>. Assim sendo, alguém poderia perguntar “Como podemos responder se é racional, em nossos termos, acreditar em Deus partindo daí?”. A resposta é que, visto que a crença em Deus é passível de reflexão, podemos, dessa forma, implicar o funcionamento correto do intelecto no raciocínio de Tomás, uma vez que a compreensão de argumentos requer uma mente sã.

Se está claro que o conceito de racionalidade como funcionamento apropriado é compatível com a forma que Aquino faz da crença religiosa um conhecimento, resta agora, esclarecer **de onde podemos extrair a tal ideia de um conhecimento racional independente de justificação**. Com efeito, a concepção mais comum que há, expressa em termos de epistemologia contemporânea, é que, para Tomás de Aquino, o conhecimento é reconhecido como tal pela justificação que possui: a demonstração a partir de princípios auto evidentes<sup>24</sup>. Como poderíamos dizer, então, segundo ele, que podemos conhecer Deus de outra maneira?

---

<sup>22</sup> NICOLAS, M.J. Introdução à Suma Teológica In: **Suma Teológica**. São Paulo: Edições Loyola 2001, p.27-28; DAVIES, B. **Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary**. Oxford: Oxford University Press, 2014, p.29

<sup>23</sup> Essa definição de ciência, tradução do latim para *scientia*, não deve ser confundida com o conceito de ciência que usamos para designar disciplinas como Física, Biologia ou Psicologia. Uma melhor tradução para os dias atuais seria “conhecimento” (Cf. DAVIES, 2014)

<sup>24</sup> Essa concepção recebe o nome, hoje, de fundacionista. Entende-se que teorias desse tipo propõem que nosso conhecimento é *fundado* em certas proposições, das quais se parte como princípio para todo o resto.

Uma primeira indicação que podemos assinalar está na segunda questão da *Suma*, logo em seu primeiro artigo: “A existência de Deus é evidente por si mesma?”. Nele, o dominicano expressa o seguinte:

*Quanto ao primeiro artigo assim se procede:* parece que a existência de Deus é evidente por si mesma. Com efeito, diz-se que é evidente por si aquilo cujo conhecimento nos é natural, como é o caso dos primeiros princípios. Ora, diz Damasceno no início de seu livro: “O conhecimento da existência de Deus está naturalmente infundido em todos”. Logo, a existência de Deus por si é evidente. [...] *Quanto ao 1º*, portanto, deve-se dizer que está impresso naturalmente em nós algum conhecimento geral e confuso da existência de Deus [...]. (ST, I, q. 2, art.1)

Partindo desse excerto, vemos que Tomás fala em um conhecimento “evidente por si”, e define esse tipo de conhecimento como “natural” (termo que deve ser entendido como sinônimo de “espontâneo”<sup>25</sup>). Parece, desse modo, se tratar de uma compreensão que não provem de um raciocínio argumentativo, mas algo que surge naturalmente na consciência humana. Usando termos mais atuais, queremos dizer que, com base no texto, sugere-se ser possível saber de alguma maneira **básica** que Deus existe<sup>26</sup>, isto é, independentemente de qualquer outra proposição, tal qual um dos “primeiros princípios”. Contudo, essa, em verdade, não é a posição predileta de Tomás, tanto que não só ele caracteriza esse conhecimento como “geral e confuso” na própria citação, como também rejeita essa posição<sup>27</sup> adiante no texto:

Mas nisso não consiste em absoluto o conhecimento da existência de Deus [...]. (Ibid.)

Nesse sentido, por um lado pode-se dizer que, em Tomás de Aquino, é expresso em seu trabalho a possibilidade de um conhecimento básico de Deus. Mas, por outro, ele claramente está longe de endossá-lo, visto que deseja fazer uma “ciência de Deus”, e, para tanto, precisa usar de uma demonstração a partir dos primeiros princípios. Em *suma*, precisa de argumentos. Desse modo, a consideração quanto à existência de Deus ser evidente em si mesma parece ser feita, antes, em virtude de Aquino estar ciente da existência dessa posição e, mais ainda, de que era defendida por seus contemporâneos<sup>28</sup>. Assim sendo, por mais que o indício exista, não dá a base mais segura para o que Plantinga defende. Pensamos, entretanto, que há uma alternativa, também da *Suma*, a qual talvez possa ser mais compatível com aquilo que ele busca: a fé.

---

<sup>25</sup> NICOLAS, J.H. nota “a”. In: ST, I, q. 2, art. 1. 2001, p.161.

<sup>26</sup> DAVIES, 2014, p.30.

<sup>27</sup> Id., p.29-30.

<sup>28</sup> Davies aponta que essa posição é defendida, em especial, por Boaventura, em seu livro *De Mystério Trinitatis*. Cf. “Chapter 3: Knowing that God exists (IA, 1, 2), nota 3” In: **Ibid.** Notes, p.369-370

Pode parecer estranho, em um primeiro momento, falarmos de fé como fonte de conhecimento, afinal, separamos atos de fé das proposições com conteúdo epistêmico no início da seção anterior. É preciso recordar, contudo, que estamos procurando responder se a crença em Deus é algo que surge em funcionamento adequado das faculdades cognitivas. Nessa perspectiva, procuramos analisar como, em Tomás de Aquino, a fé responde a essas condições e, dessa maneira, pode ser incluída no âmbito da racionalidade<sup>29</sup>.

Para o teólogo dominicano, a fé é uma virtude, ou seja, um hábito. Mas onde o intelecto está envolvido? Isso fica claro quando ele a define como “*habitus* da mente pela qual a vida eterna começa em nós, fazendo o intelecto aderir àquilo que não vê”<sup>30</sup>, de onde podemos dizer, de modo muito sucinto, que ter fé não é só aceitar que Deus existe de livre e espontânea vontade, mas também, antes de tudo, que essa crença seja mantida independentemente de haver razões para conhecê-la, afinal se trata de um hábito **da mente**. Visto que esse é claramente um ato cognitivo, temos, dessa forma, o indício de racionalidade nos termos que estabelecemos. De fato, é um ato intelectual bem distinto da “ciência”, na medida que não procede de demonstração a partir de princípios evidentes<sup>31</sup>. Contudo, ele não deixa de, na visão tomista, fornecer-nos uma crença verdadeira a qual é conhecimento mesmo que não tenha justificação, nem deixa, como propomos, de surgir em contexto de faculdades cognitivas funcionando apropriadamente<sup>32</sup>. Em outras palavras, a fé pode ser entendida como o **meio pelo qual se pode saber de maneira básica da existência de Deus**.

Terminando esta seção, esperamos ter deixado algumas coisas claras. Primeiramente, que temos um exemplo em Tomás de Aquino de como podemos acreditar em Deus sem sermos tachados de loucos ou irrazoáveis, uma vez que essa crença surge em condições tipicamente normais. Vemos, também, como a preocupação com um entendimento racional da crença religiosa vem já de muito tempo, visto que fizemos a maioria das referências nesta seção a esse importantíssimo texto da Idade Média que é a Suma de Teologia. Além disso, apontamos para duas maneiras de obter conhecimento religioso: uma se valendo de justificação por meio argumentos (mal sucedida), e outra independente deles, através da fé. Assim sendo, seguimos adiante com a explicação do trabalho da outra referência teológica importante a nossa pesquisa, de onde saiu a primeira menção explícita ao nosso objeto de pesquisa: o *sensus divinitatis*.

---

<sup>29</sup> Agradeço a minha colega Maria Clara Gondim pela sua contribuição a esta parte da pesquisa

<sup>30</sup> ST, II-II, q. 4, art. 1, rep.

<sup>31</sup> Id. q.1 art. 5; DAVIES, 2014, p. 231. Plantinga também entende que a fé é um **processo cognitivo** distinto de outros. Em sua visão, por conter uma participação divina (Cf. PLANTINGA, 2000, p.266)

<sup>32</sup> Cf. PLANTINGA, 2000, p.247-248

#### 1.4.2. Calvin e ~~Haroldo~~ Alvin

João Calvino é, junto com Martinho Lutero, um dos maiores nomes da reforma protestante. Seu entendimento do cristianismo, expresso principalmente no seu livro *A Instituição da Religião Cristã*, ganhou tal popularidade a ponto de orientar muito do protestantismo na Europa ocidental, especialmente nos domínios de língua francesa e inglesa. Não à toa, o calvinismo acabou por se alastrar até o novo mundo principalmente pelas colônias que formaram os Estados Unidos da América<sup>33</sup>, posteriormente se alastrando ao resto do continente. Isso torna mais claro por que teólogos e filósofos norte americanos, como Plantinga, o têm como referência, ao ponto de embasarem em suas ideias uma corrente inteira de teoria do conhecimento.

Calvino começa sua teologia por uma discussão epistemológica, abordando o conhecimento de Deus em seu primeiro livro. No seu capítulo terceiro, ele apresenta a tese de que **“O conhecimento de Deus está naturalmente incutido na mente dos homens”**, a qual é explicada nestes termos:

Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum *sentimento da divindade*. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade, da qual, renovando com frequência a memória, instila de tempos e tempos novas gotas, para que, quando todos, sem exceção, entenderem que há um Deus e são sua obra, sejam condenados, por seu próprio testemunho, por não o cultuarem e não consagrarem a própria vida à vontade d’Ele. (*A Instituição da Religião Cristã*, I, I, cap.3, itálico nosso)

Aqui temos a primeira menção ao *sensus divinitatis*, destacado em itálico e traduzido. Pela própria descrição de Calvino, todos os seres humanos compreendem em alguma medida a existência de um ser divino, de tal sorte que não são capazes de alegar ignorância para justificar quaisquer malfeitos que tenham cometido. Com efeito, para ele, nem sociedades sem contato com o cristianismo (tidas como “grosseiros e afastados da cultura humana”) estão impunes, e defende seu ponto de vista citando como evidência o célebre orador romano Cícero (chamado “o gentio”), quando, na sua obra *Sobre a natureza dos deuses*, diz que “nenhum povo é tão bárbaro que não reconheça a existência de um Deus”<sup>34</sup>. Disso, o teólogo francês conclui:

Nisso há uma tácita confissão: está inscrito no coração de todos um *sentimento de divindade* (Ibid.).

---

<sup>33</sup> Cf. BOUWSMA, W.J. “John Calvin” & “Calvinism”. In: **Encyclopedia Britannica**, 28 fev. 2024, Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/John-Calvin> , <https://www.britannica.com/topic/Calvinism>. Acesso em 21 de abr. 2024

<sup>34</sup> Cf. nota 83 In: *A Instituição*, I, I, cap.3. 2008, p.43; HELM, 1998, p.96-97

Podemos entender, então, que essa base para conhecermos Deus, esse “sentimento”, por ser dito natural a todos os seres humanos de todas épocas e envolver nossa habilidade de conhecimento, **é uma capacidade cognitiva comum**, e, naturalmente, deve operar em condições adequadas. Não é difícil, por conseguinte, ver como a crença religiosa é racional em João Calvino. Mas como ela funciona? Pelo que foi exposto, pode-se dizer que, na operação do *sensus divinitatis*, são produzidos dois conhecimentos: um de caráter metafísico, porque se refere à realidade, e outro moral, por implicar direcionamentos à nossa conduta<sup>35</sup>.

O primeiro deles, que mais nos interessa, diz respeito ao conhecimento de que Deus existe. Pela redação de Calvino, podemos inferir, certamente, que ele é reforçado constantemente por nossa experiência diária, ao “renovar a memória”. Mas é correto dizer, daí, que esse conhecimento se dá **de forma básica, sem necessidade de justificação**? Por um lado, é possível concluir que sim, entendendo que esse processo permite saber que Deus existe como **a visão** nos permite saber o que vemos e **a memória** nos permite saber o que lembramos<sup>36</sup>. Contudo, essa não é a única forma de interpretar o teólogo francês: o *sensus* pode ser entendido como uma faculdade a qual **permite interpretar certos dados de certas maneiras**, o que quer dizer, de outro modo, que a crença de que Deus existe, sendo verdadeira, seria **justificada com base em evidências**, as quais seriam tidas como tais pelo funcionamento do *sensus divinitatis*<sup>37</sup>.

Mas, se temos esse sentimento, que, teoricamente, nos permite um entendimento tão certo da existência de Deus, como se explica que pessoas acreditem em outros deuses e até não acreditem em deus algum? A resposta de Calvino se apoia na doutrina do **pecado original**, expressa primeiramente no livro de *Gênesis*. O fato de a humanidade estar corrompida pelo mal desde seu princípio fez com que sua percepção da divindade **também se corrompesse**, fazendo surgir uma diversidade de **erros conceituais** – levando a múltiplas religiões, heresias, superstições e até ateísmo – bem como de **desvios morais**. É importante ressaltar que essa degeneração não faz com que o *sensus divinitatis* seja erradicado, visto que a noção da existência de um deus ainda persiste em todo o mundo, como Calvino defende nos trechos citados e adiante<sup>38</sup>. Por isso que, nessa visão, o conhecimento de Deus não é nem um pouco simples nem direto, mesmo que se possa dizer que todos temos capacidade de adquiri-lo.

---

<sup>35</sup> HELM, 1998, p. 90

<sup>36</sup> PLANTINGA, 2000, p. 172-173.

<sup>37</sup> HELM, 1998, p.91-92. Em termos epistemológicos, esse entendimento é chamado *evidencialista*. Helm compara esse processo com o que descreve John Locke, no sentido de que os conceitos, incluindo o de Deus, são formados a partir da experiência, e não que nascemos com um conceito já formado (Ibid., p.94-95).

<sup>38</sup>Cf. CALVINO, *A Instituição*, I, I, cap. 4. 2008, p.47-50. Para a explicação sobre os efeitos do pecado no *sensus divinitatis*, Cf. HELM, 1998, p.98-101



### 1.5. *Compreender para crer?*

Encerrando este primeiro capítulo, achamos oportuno, primeiramente, fazer uma breve recapitulação, a fim de deixarmos mais claro este capítulo onde falamos mais que só de teologia. Começamos por perguntar se “**é racional acreditar em Deus**” porque pensamos ser essa a pergunta que leva ao *sensus divinitatis*, e porque a teologia, a filosofia e a ciência podem responde-la. Seguimos, então, explicando como crer é relacionado ao compreender, na medida que se pensa o conhecimento como partindo da **crença verdadeira** (justificada ou não), e como ele se distingue pela marca da **racionalidade**. Passamos, em seguida, a buscar uma definição para “racionalidade” com a qual as três disciplinas pudessem estar de acordo, e acabamos por chegar à conceituação nos termos de **funcionamento apropriado do intelecto**. Daí começamos a falar propriamente de **teologia** citando **Tomás de Aquino e João Calvino**, mostrando como cada um justifica o conhecimento de Deus, e analisando se é possível dizer, como Plantinga, que nesses trabalhos há a defesa de um conhecimento **básico**.

Feito este resumo, pensamos ser útil fazer algumas considerações finais as quais nos preparam para o próximo capítulo, onde falaremos sobre como a filosofia aborda nossa questão. Como dissemos de início, a relação entre teologia e filosofia é bastante forte, de tal maneira que apresentamos teólogos recorrendo a filósofos, e, hoje, temos acadêmicos de filosofia recorrendo a doutores de teologia. Retomamos essa ideia para deixar claro que, não sem razão, este capítulo foi escrito com uma boa dose de conceitos filosóficos. Contudo, como usamo-los a serviço da teologia, entendemos que alguns não puderam ser explicados de maneira suficiente e foram usados quase que como dados, e gostaríamos de esclarecer que eles são ainda objeto de muita discussão. A título de exemplo, citamos a definição de conhecimento como “crença verdadeira justificada”, e em seguida, passamos para um conhecimento sem justificção – algo contrário à definição apresentada – sem nos deter muito nos méritos e deméritos desse debate. Assim procedemos porque, de novo, nosso foco não era discutir teoria do conhecimento em si, mas na medida em que era relacionada à investigação teológica.

Enfim, temos a intenção de dar a atenção devida a essas questões no próximo capítulo, contextualizando-as, mas sem tergiversar demais (afinal, nosso objetivo é outro). Como nota final, gostaríamos de ressaltar que a necessidade de usar conceitos filosóficos na teologia revela uma implicação tácita (parafrazeando Calvino): A relação entre teologia e filosofia é plenamente possível, e consideramos isso uma evidência a favor de que relacionar a ciência a essas duas áreas também é. Sigamos, pois, adiante; a tratar de Filosofia.

## CAPÍTULO 2

### CRER, E COM RAZÃO – FILOSOFIA DA CRENÇA CRISTÃ GARANTIDA

#### 2.1. *Deus, um delírio?*

Até agora, expusemos o caminho teológico que dá contexto ao surgimento do *sensus divinitatis*, essa suposta capacidade da racionalidade humana que nos permite o conhecimento de Deus sem precisarmos recorrer a meios argumentativos. Agora, voltamos nossa atenção para o cenário da filosofia acadêmica, aquela produzida nas universidades, onde nossa pergunta realmente aparece nos termos que apresentamos. Primeiramente, façamos uma recapitulação histórica para melhor contextualização.

Como dissemos, de mais ou menos duzentos anos para cá, a teologia perdeu considerável influência no meio universitário. Por tabela, a religião, de modo mais geral, passou por um processo de contínuo descrédito na sociedade, sendo considerada uma coisa ultrapassada, dogmática e inapropriada para uma sociedade esclarecida e realizadora de tantas proezas que não precisaram de outra coisa para virem a ser senão da razão. De fato, houve até quem questionasse se a teologia sequer oferece algum tipo de conhecimento<sup>39</sup>. Em resumo, podemos dizer que essa corrente de críticas alega que a crença cristã, ou a crença religiosa, de modo mais geral, **está fora do âmbito racional**.

Se queremos falar de um ponto alto dessa crítica, podemos nos voltar a alguns autores do século XIX. Figuras como Sigmund Freud, Friedrich Nietzsche e Karl Marx taxavam a religião como, em síntese, um sintoma de um juízo doente ou moralmente desviado. Eles, cada um ao seu modo, semearam uma percepção de que crenças em outra realidade, bem como em uma vida após a morte, são, no mínimo, desnecessárias à humanidade. Para elaborar melhor o que queremos dizer, usaremos, como Plantinga, Freud e Marx como exemplo sobre isso. Depois, falaremos das críticas contemporâneas que parecem ter sido inspiradas por eles.

---

<sup>39</sup> Talvez o melhor exemplo desse desprezo acadêmico venha por meio dos escritos do famoso biólogo Richard Dawkins. Eis aqui uma citação dele, quando respondeu a um editorial do jornal *The Independent*: “*Até as más realizações dos cientistas, as bombas e os barcos baleeiros guiados por sonar, funcionam! As realizações dos teólogos não fazem nada, não afetam nada, não realizam nada, não chegam nem a significar coisa alguma. O que faz o senhor pensar que “teologia” é sequer uma disciplina?*” (tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Cf. PORTUGAL, A. Teologia, Religião e Filosofia da Religião - Algumas distinções a partir de uma crítica a Richard Dawkins In: **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, ano 1, nº1. Brasília, outubro de 2014. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/issue/view/1012>. Acesso em: 25 abr. 2024)

## 2.2. A queixa de Freud & Marx

Sigmund Freud foi um dos pioneiros das ciências psicológicas. Fundador de sua própria metodologia – a psicanálise – sua fama chegou ao ponto de fazê-lo uma referência cultural, de onde surgiram o estereótipo do analista com o paciente em um divã e o bordão “Freud explica”. Assim sendo, fica claro que suas ideias são bem difundidas ao redor do mundo, e, não à toa, podemos concluir que foi uma figura influente na formação intelectual de muitos acadêmicos ao longo do século XX e ainda hoje, no século XXI. Dessa forma, uma passagem pelo que ele escreveu sobre religião mostrará um dos porquês de ter se propagado um desdém contra ela.

Em *O futuro de uma ilusão*, por exemplo, ele faz uma interpretação na qual crenças religiosas são explicadas em termos da sua psicanálise, de onde podemos apontar uma percepção não muito positiva. Ele diz:

Estas, proclamadas como ensinamentos, não constituem precipitados de experiência ou resultados finais de pensamento: são **ilusões**, realizações dos mais antigos, fortes e prementes desejos da humanidade. **O segredo de sua força reside na força desses desejos**. Como já sabemos, a impressão terrificante de desamparo na infância despertou a necessidade de proteção – de proteção através do amor -, a qual foi proporcionada pelo pai; o reconhecimento de que esse desamparo perdura através da vida tornou necessário aferrar-se à existência de um pai, dessa vez, porém, um pai mais poderoso. Assim o governo benevolente de uma Providência divina mitiga nosso temor dos perigos da vida; o estabelecimento de uma ordem moral mundial assegura a realização das exigências de justiça, que com tanta frequência permaneceram irrealizadas na civilização humana; e o prolongamento da existência terrena numa vida futura fornece a estrutura local e temporal em que essas realizações de desejo se efetuarão. (*O Futuro de uma Ilusão* In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI. Estácio: Editora Imago, 1998, p. 20-21, negrito nosso<sup>40</sup>)

Nessa passagem, há uma expressão clara do entendimento freudiano da religião: ela é um produto de algum mecanismo de satisfação de desejos, e por isso é tão comum ao gênero humano, visto que os desejos a serem satisfeitos estão profundamente arraigados na sua psiquê. Nesse sentido, para Freud, as crenças associadas à religião nada têm a ver com nosso entendimento do mundo; antes, elas proporcionam conforto diante dos sofrimentos que vivenciamos. De fato, por serem ilusões, são distintas até de erros, uma vez que crenças errôneas pertencem a outra ordem de pensamentos. Em outras palavras, segundo o pai da psicanálise, as crenças religiosas **surgem de faculdades cognitivas alheias à produção de conhecimento**. Já que, até aqui, associamos racionalidade somente ao domínio do conhecimento, e, como a religião estaria fora dele, ela, poderíamos concluir, **não é racional**.

---

<sup>40</sup> Este trecho está presente, em inglês, em PLANTINGA, 2000, p.138-139.

Karl Marx, por sua vez, não fica para trás quando o assunto é notoriedade. Sendo um dos fundadores de uma das correntes de pensamento econômico e político mais influentes da história, este pensador, assim como Freud, deixou sua marca na cultura de modo geral: não só o marxismo ainda marca presença nas universidades, como também há diversos partidos pelo mundo que se dizem inspirados em suas ideias. Parece ser evidente, então, como se pode dizer que os comentários negativos de Marx e de seus seguidores a respeito de crenças religiosas também contribuíram com sua “gota de fel” para o quadro que descrevemos no início do capítulo.

Sua tese mais famosa sobre religião não está nem em *O Capital* ou no *Manifesto Comunista*, suas obras mais famosas, mas em um outro trabalho: *Crítica da Filosofia do Direito de Hegel*. Marx, como se sabe, foi aluno do grande filósofo Hegel, e, também é sabido, optou por um caminho diferente de seu professor. Vejamos, então, o que ele escreve sobre religião:

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. **Mas o homem não é um ser abstrato, acorçado fora do mundo.** O homem é o mundo do homem, o Estado, a sociedade. **Esse Estado e essa sociedade produzem a religião**, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um mundo invertido [...]. A miséria religiosa constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é **o ópio do povo**. A **supressão [Aufhebung] da religião** como felicidade *ilusória* do povo **é a exigência da sua felicidade real**. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião. (Introdução In: Apêndice, **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010, p.145-146, negrito nosso<sup>41</sup>)

Nesta passagem, além da homônima descrição da religião como “ópio do povo”, podemos notar outros elementos importantes na crítica marxista. Em primeiro lugar, Marx entende que a religião não tem qualquer fundamento sobrenatural, sendo produto da sociedade. Além disso, entende que esse produto é, em última instância, ruim: é um entorpecente danoso, visto que, por mais que proporcione algum alívio, este é ilusório e ainda, no fim das contas, prejudicial. Daí, podemos supor, vem a comparação com a droga feita a partir da Papoula. Em conclusão, parece ser razoável dizer – considerando o trecho e a explicação – que, para Marx, crenças religiosas **surtem em mentes humanas adoecidas** pela sociedade opressora, e que, portanto, não funcionam adequadamente. Isso implica que a crença religiosa **não é racional**.

---

<sup>41</sup> Do mesmo modo que a de Freud, essa citação também se encontra em PLANTINGA, 2000, p.140 -142.

Pelo que vimos acima, tanto Freud quanto Marx têm uma visão um tanto negativa a respeito da religião. Se comparamos a postura desses dois autores, vemos que eles, ao contrário de, por exemplo, Tomás de Aquino e João Calvino, não consideram a crença religiosa como fonte de conhecimento. Mais do que isso, é igualmente evidente que ambos consideram que, em algum grau, a crença religiosa é produto de algum mal-estar, seja da hostilidade natural do mundo, como em Freud, ou da hostilidade oriunda das contradições da sociedade capitalista, na visão marxista. Claro, pode-se dizer que em uma visão teológica o sofrimento está presente e, que, assim, há alguma concordância dos teólogos com esses autores oitocentistas; mas as diferenças da abordagem de cada grupo ainda são mais numerosas e mais contundentes para que essa posição tenha real força.

O que queremos apontar como certo é que tais posições sobre a religião, quando combinadas à influência de figuras como Freud e Marx, geram uma corrente de pensamento que, não só afasta a crença religiosa da categoria do conhecimento, como a aproxima da categoria de disfunção psicológica. Assim, uma série de acadêmicos, certamente inspirados por esses intelectuais alemães, promoveu a ideia de que a religião está mais próxima de uma doença do que qualquer outra coisa. Além dos casos que geraram *bestsellers* como Richard Dawkins e Daniel Dennett, houve quem dissesse que **alguém que acredita em Deus é histérico, esquizofrênico ou infantilizado**; assim como quem pensasse que **o crente ou padece de loucura ou é um hipócrita**. Para uma visão com termos menos ofensivos, houve quem dissesse que a **religião é produto de estados psicológicos alterados**<sup>42</sup>. Em suma, e considerando a pergunta pela qual nos orientamos, podemos dizer que todos esses autores **não consideram que crer em um Deus seja algo racional**.

Com isso, esperamos ter deixado claro o contexto no qual os trabalhos de filosofia a serem comentados, onde aparece o *sensus divinitatis*, surgem: um ambiente intelectual hostil à ideia de conhecimento advindo da religião. Pelo menos desde a **crítica marxista-freudiana** (como Plantinga chama), as crenças religiosas têm sido, nas mãos de especialistas, frequentemente reduzidas a alguma dimensão, saudável ou não, da realidade humana. O que quer dizer, em outras palavras, que, nessa visão, elas não fornecem informações sobre a realidade em que estamos inseridos; quem faz isso são as ciências – Física, Biologia, *et cetera*. Agora, passaremos justamente a apresentar e discutir o contraponto a essa queixa, onde exploraremos os detalhes filosóficos dessa **revitalização da crença em Deus como racional**.

---

<sup>42</sup> Essas posições destacadas em negrito têm referência, autor e data. Os autores são, na ordem de exposição: Northopp Frye, Don Cupitt e Charles Daniels. (apud PLANTINGA, 2000, p. 144-145.)

### 2.3. *Negando as aparências, mostrando as evidências.*

Antes de seguirmos para a discussão dos modelos filosóficos, consideramos ser preciso deixar explícitos alguns elementos pertinentes à discussão em teoria do conhecimento, de modo que se possa compreender as propostas de Plantinga e de Dougherty e McAllister melhor. Claro, não estaremos nos abstraindo totalmente do que discutimos aqui; enfatizaremos o caso das crenças religiosas. Contudo, pensamos ser necessário apresentar, primeiro, um panorama mais geral dessa defesa epistemológica da religião, para que seja mais claro porque esses autores optaram por esta ou aquela forma de explicação.

Um ponto de partida para essa discussão que consideramos satisfatório é falarmos sobre uma corrente dentro dessa área da filosofia chamada “**evidencialismo**”. Retomando o primeiro capítulo, dissemos que uma das definições mais conhecidas entre os filósofos contemporâneos para conhecimento é **crença verdadeira justificada**. Esse é um conceito chamado tripartido, e cada uma de suas três partes é associada a outro conceito, que precisa, teoricamente, ser explicado. Assim, um dos trabalhos que os teóricos do conhecimento têm é dizer como se deve entender a noção de crença, de verdade, e de justificação<sup>43</sup>. Nesse sentido, quando falamos sobre evidencialismo, estamos tratando de uma tese sobre **a justificação**, que afirma, em linhas gerais, que uma crença verdadeira é justificada – e daí conhecimento – quando são apresentados **argumentos**, que servem de **evidência**<sup>44</sup>.

Essa teoria tem sido uma das principais bases epistemológicas de defesa da crença teísta (isto é, de que Deus existe). Richard Swinburne, por exemplo, propôs que há evidências o bastante para tomar como mais provável que Deus exista<sup>45</sup>. Contudo, o evidencialismo foi **também usado no sentido contrário**, como no caso de Anthony Flew, que, por não considerar as evidências suficientes, afirmou que se deve presumir o ateísmo<sup>46</sup>. Plantinga, nossa principal referência desse capítulo, deu mais razão aos evidencialistas ateus, e, portanto, foi contra o evidencialismo, fazendo uma crítica a essas ideias e apresentando uma teoria do conhecimento alternativa, onde o conceito do *sensus divinitatis* aparece para tratar do caso das crenças cristãs. A principal marca de sua proposta é que ele **substitui a justificação** como parte da definição de conhecimento por outro componente, que ele chama de **garantia**.

---

<sup>43</sup> Na verdade, há também quem rejeite essa definição tripartida de conhecimento, e busque conceituá-lo de outra forma. Timothy Williamson é o exemplo mais famoso. Cf. “Knowledge First” In: DOUGHERTY, T. (ed.). **Evidentialism and its discontents**. Part IV. Nova York: Oxford University Press, 2011, p.135-164

<sup>44</sup> Essa é a concepção adotada por Plantinga para o evidencialismo, mas está longe de ser a única. Algumas outras estão em CONEE, E. & FELDMAN, R. *Evidentialism – Essays on Epistemology*. Nova York: Oxford University Press, 2004; e em DOUGHERTY, T (ed.). “Evidence” In: **Ibid.** Part VI, p. 193-226.

<sup>45</sup> SWINBURNE, R. *The existence of God*. Oxford: Oxford University Press, 2004. Edição brasileira: *A Existência de Deus*. 2ª ed. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília: Academia Monergista, 2019

<sup>46</sup> Cf. FLEW, A. *The Presumption of Atheism*, apud PLANTINGA, 1983, p.25-27

Para entendermos o argumento de Plantinga, tenhamos, primeiro, algumas considerações em mente. A primeira delas é que, uma vez que se define conhecimento, estabelece-se de modo implícito **o que se deve fazer** para adquirir conhecimento. No caso evidencialista, se queremos dizer que sabemos algo porque temos uma crença verdadeira que é justificada por evidências, definidas como argumentos, então é subentendido que **devemos** apresentar argumentos se queremos corretamente dizer que sabemos algo. Estamos querendo chamar atenção ao fato de que **existe uma questão ética envolvida na produção e aquisição de conhecimento**, que estabelece a “conduta epistêmica” apropriada. É a partir desses “deveres” que podemos dizer outras coisas do conhecimento, como, por exemplo, que ele é **racional**. De outro modo, podemos dizer que, diferente de nossa definição, o evidencialista considera o conhecimento racional porque é justificado por evidências inferenciais.

Plantinga vê o seguinte problema nessa abordagem: **Não temos evidência suficiente para a maioria das crenças que tomamos por conhecimento**<sup>47</sup>. Se para saber devemos justificar, e, para tanto, devemos apresentar argumentos – que são evidências – então só podemos saber aquilo para o qual apresentamos argumentos. Mas será que isso é verdade para **TODAS** as crenças tomadas por verdadeiras? Se refletirmos, parece que não; sabemos de muita coisa para qual pouca evidência, nesses termos, está disponível. Tomemos a nossa memória: que argumentos podemos apresentar de que, ontem, tomamos café da manhã? Simplesmente tomamos tal crença como conhecimento. Deveríamos, então, começar a suspeitar desse e de tantos outros tipos de crença por não terem “o fundamento racional apropriado”? Parece mais razoável suspeitar desse argumento em particular.

Existe, de fato, uma exceção prevista na teoria evidencialista. Na visão mais tradicional, existe um conjunto de crenças que são evidentes por si, como os “produtos da razão” ou os primeiros princípios, que mencionamos antes. Elas servem de fundamento para a justificação das demais crenças<sup>48</sup>. Em um primeiro momento, essa tese parece razoável; contudo, Plantinga argumenta que o problema ainda persiste: **como essa exceção se justifica**? Não parece que ela é evidente por si nem que há argumentos que a justifiquem<sup>49</sup>. Assim, na visão do autor, ficamos com um problema ao dizer que racionalidade depende de justificação com base em evidência estritamente argumentativa: muitas crenças deixariam de ter seu status de conhecimento, e não parece haver nada de errado com os meios pelos quais adquirimo-las. Como resolver isso?

---

<sup>47</sup> PLANTINGA, 2000, p.97-99

<sup>48</sup> Essa é a tese fundacionista, que foi mencionada quando falamos de Tomás de Aquino (cf. nota 24). Plantinga, em seu entendimento, diz que o evidencialismo pressupõe o fundacionismo. Cf. PLANTINGA, 1983, p.39-44

<sup>49</sup> Id., p. 59-63; op. cit., 2000, p. 93-97

Plantinga diz que o problema está no **uso da justificção para distinguir opinião de conhecimento**. Conforme a crítica apresentada, normalmente dizemos saber muitas coisas sem apresentar qualquer argumento que as justifique, e não parece haver algo de errado com isso, muito menos que proceder dessa maneira seja indício de alguma disfunção psicológica. Dessa forma, a justificção não parece ser um dos elementos necessários à definição de conhecimento. Então como podemos fazera distinção? Para Plantinga, isso pode ser alcançado pela noção de **garantia**, que é definida da seguinte forma:

Assim, em suma: uma crença tem garantia para a pessoa S apenas se essa crença **for produzida em S mediante faculdades cognitivas em pleno funcionamento** (não sujeitas a disfunções) **no ambiente cognitivo adequado** para as faculdades cognitivas de S, de acordo com o **projeto de design que visa com sucesso à verdade**. (PLANTINGA, 2015, p.77, negritos nossos)

Assim sendo, o que interessa para dizer se sabemos algo é que, em primeiro lugar, **nosso aparato cognitivo não apresente disfunções**. Em segundo lugar, que **o ambiente não interfira de modo prejudicial**. Em terceiro lugar, é preciso que as crenças em questão **sejam fruto de um mecanismo voltado à produção de conhecimento**; em outras palavras, que sejam geradas crenças verdadeiras. Plantinga se refere a isso como “*projeto de design*”, o que, considerando nosso trabalho, pode levar alguns a pensar que há uma sugestão implícita de que há algum *designer*, fazendo alusão a um clássico argumento em favor da existência de Deus. Mas isso é **apenas uma impressão**: essa terminologia só quer apontar que entendemos que nossos mecanismos devem funcionar de uma certa maneira; daí que podemos distinguir “normal” de “anormal”. Nesse sentido, o projeto de design pode ser produto de um mecanismo evolutivo aleatório, por exemplo<sup>50</sup>. Em resumo, para Plantinga, é melhor definir o conhecimento como **crença verdadeira garantida**.

Haveriam outras soluções para esse problema que “salvassem o evidencialismo”? Evidentemente sim. Os teóricos do conhecimento desenvolveram outras alternativas, que inclusive causam problemas para o argumento de Plantinga. Essa parte da epistemologia é outro assunto pode ocupar uma monografia inteira, então nos limitamos a mencionar apenas uma resposta possível, qual seja, apresentar uma definição de evidência mais abrangente. Como a de evidência como argumento é muito restrita, versões mais amplas surgiram para dar conta dos vários conhecimentos justificados pela nossa experiência sensorial, memória, testemunho (que é usado para muita coisa aprendida na escola), entre outros que, em suma, não envolvem o uso de inferências. Parece que, se usamos um conceito desses, a crítica de Plantinga ao evidencialismo perde muito do seu sentido.

---

<sup>50</sup> PLANTINGA, 2000, p.156



## 2.4. *Percebendo Deus*

Temos agora o contexto necessário para tratar da discussão filosófica onde o conceito de *sensus divinitatis* aparece. Falamos, primeiro, sobre a hostilidade acadêmica à crença religiosa, provavelmente impulsionada por Freud e Marx. Segundo esses autores, e os que seguiram com eles, as ideias da religião são alheias à realidade do mundo, o que quer dizer que não podem ser chamadas de conhecimento. Mais que isso, elas nem surgem em funcionamento apropriado das capacidades cognitivas, fazendo com que elas não possam ser consideradas como racionais. Vimos então um movimento de respostas a essa objeção, dando destaque à tentativa evidencialista. Assim fizemos porque há também quem critique a crença religiosa usando dessa mesma teoria do conhecimento, e Plantinga, ciente disso, optou por elaborar uma alternativa que define conhecimento como a crença verdadeira com garantia, um conjunto de condições que forma o contexto apropriado para alguém saber qualquer coisa.

Dito isso, agora passamos a tratar dos modelos que empregam o tal *sensus divinitatis*. Um modelo é, segundo Plantinga, **“uma proposição ou estado de coisas sobre como uma outra proposição ou estado de coisas pode ser verdadeiro ou atual”<sup>51</sup>**. Para exemplificar o que isso quer dizer, pensemos nos modelos atômicos. Eles propõem as partículas elementares e como se arranjam, mas se eles são verdadeiros ou não é outra história. Do mesmo modo, os modelos epistemológicos dos autores aqui abordados avançam propostas em que a crença religiosa – especificamente aqui, a crença cristã – pode ser considerada fonte de conhecimento. Eles, entretanto, não se comprometem dizendo que descrevem a realidade dos fatos.

Ambos os modelos se enquadram, é importante ressaltar, na característica que destacamos ao analisar os teólogos: a justificação “não-inferencial”<sup>52</sup>, ou seja, sem o uso de argumentos. Pode parecer estranho que mencionemos justificação quando dissemos que ela é substituída, pelo menos no modelo de Plantinga, pela garantia. De fato, há essa substituição, visto que, para esse autor, justificação não é necessária para o conhecimento. Contudo, **não é porque ela não é necessária que ela é totalmente excluída**. Na verdade, ela é uma característica que fica em segundo plano, decorrendo de a crença estar garantida. Em outras palavras, segundo Plantinga, **garantia implica justificação**<sup>53</sup>, de onde é possível falar nela mesmo que o que importe é a garantia. A justificação, na sua perspectiva, é uma questão mais ligada à ética do conhecimento. De todo modo, esta ressalva é importante para tratarmos do modelo de Dougherty e Mcallister, que explicam sua teoria em termos de justificação.

---

<sup>51</sup> PLANTINGA, 2000, p.168. Tradução nossa

<sup>52</sup> Esse termo é usado em DOUGHERTY & MCALLISTER, 2018, p.3.

<sup>53</sup> PLANTINGA, 1993, p.192-193, apud DOUGHERTY & MCALLISTER, Id., p.4.

#### 2.4.1. O sexto sentido – Plantinga

O modelo de Plantinga é chamado “**Aquino/Calvino**”. É chamado assim porque, segundo seu criador, há uma concordância entre esses dois teólogos de que é possível ter conhecimento de Deus sem que precisemos recorrer a qualquer argumento para nos justificar<sup>54</sup>. Isso se dá por meio do que Calvino chamou *sensus divinitatis*, que Plantinga entende como “*uma disposição ou conjunto de disposições para formar crenças teístas em várias circunstâncias, em resposta àquelas ou estímulos que desencadeiam o funcionamento desse sentido do divino*”<sup>55</sup>. Em outras palavras, podemos dizer que o *sensus divinitatis*, nesse modelo, **é uma faculdade cognitiva que, nas situações adequadas, proporciona a crença em Deus**. A principal consequência disso é que a crença em Deus é **básica**. Como dissemos acima, isso quer dizer que ela não é a conclusão de um argumento, mas que pode ser tomada como verdadeira por si própria, como um princípio<sup>56</sup>. Nesse sentido, a crença em Deus surge em nós de modo análogo ao que acontece com nossa percepção e nossa memória: quando nos damos conta, estamos percebendo e lembrando, não raciocinando para perceber e lembrar.

Diante de uma apresentação como essa, muitas perguntas podem ser formuladas. Uma das principais seria sobre **em que circunstâncias o *sensus divinitatis* é ativado**. Pelo que explicamos até agora, alguns podem ter a impressão de que, nesses termos, é possível que alguém se converta depois de fazer uma omelete e alegar “ter ouvido Deus no frigir dos ovos” (literalmente). Claro que essa não é a ideia de Plantinga. Aliás, uma outra objeção que pode ser incluída em uma crítica ainda mais abrangente é a que chamaremos “objeção do Saci Pererê”<sup>57</sup>. Sucintamente, ela diz que, se aceitamos a crença em Deus como básica, então podemos admitir praticamente qualquer coisa do mesmo modo, como, por exemplo, que “o Saci Pererê entra nas cozinhas e azeda a comida”.

Olhemos, primeiro, a resposta de Plantinga a essa objeção. O principal problema dessa crítica é que ela implicitamente considera que tomar uma crença como básica quer dizer que ela é tomada como verdadeira, o que não é necessário. Podemos partir de algum princípio e ainda assim ele ser falso. Se alguém dissesse que só existe o que se vê a olho nu, essa pessoa veria seu engano ao saber que existem micróbios, átomos, prótons, e outras tantas coisas que só podem ser vistas com aparelhos; mas, ainda assim, seria possível partir desse princípio.

---

<sup>54</sup> PLANTINGA, 2000, p.170-171

<sup>55</sup> Ibid., p.172. Usamos como referência a tradução de Desidério Murcho (Cf. PLANTINGA, 2018, p.190)

<sup>56</sup> Ibid., p.175. Plantinga vai além, e diz que ela é *apropriadamente* básica, o que quer dizer que a pessoa, no que forma e mantém a crença como conhecimento, está justificada, no sentido de que sabe por uma maneira “válida” (Cf. PLANTINGA, op. cit., 2000, 177-178). Podemos notar aqui um caso da garantia implicando justificção

<sup>57</sup> Essa crítica, em inglês, é conhecida como “The Great Pumpkin Objection”. Ela faz alusão a uma história do folclore estadunidense típica das festas de *Halloween*. Cf. PLANTINGA, 1983, p.74-78; 2000, p.343-350

Essa resposta contempla um aspecto importante da apresentação em modelo que Plantinga usa, qual seja, que ele não afirma **nem a verdade nem a falsidade do que propõe**. Sua importância se deve, sobretudo, pela maioria das críticas voltadas ao modelo Aquino/Calvino, de uma forma ou de outra, pressuporem que, por especular sobre como as coisas são, ele afirma que elas são assim<sup>58</sup>. Mas por que os críticos fazem essa suposição? Este é um ponto crucial avançado por Plantinga. Ele entende que seus opositores assim procedem porque, quando eles querem dizer todo tipo de coisa sobre a crença religiosa – que ela é irracional, hipocrisia etc. – **eles próprios assumem a falsidade dela**. Reforçamos a importância desse ponto, visto que fica claro que a força de tais críticas, de Freud e Marx até Dawkins e Dennett, reside nas sutis presunções de **que Deus não existe, de que as crenças religiosas são falsas**<sup>59</sup>. O problema com isso, claro, é eles provarem que estão certos.

Voltando agora à pergunta inicial, sobre as condições em que o *sensus divinitatis* é ativado, Plantinga não é muito específico. Ele menciona situações como “estar diante das glórias da natureza”, paisagens belas ou eventos marcantes, ou ter uma grande sensação de remorso ou gratidão, uma experiência moral<sup>60</sup>. De qualquer maneira, do tratamento que é dado a essa questão podemos entender que estamos falando de uma ativação por meio da **experiência**, experiência essa **religiosa** por ativar os mecanismos pelos quais tomamos conhecimento da existência de Deus<sup>61</sup>. Nesse sentido, temos um sistema mais ou menos assim: no decorrer da nossa experiência, percebemos coisas marcantes e sentimos emoções profundas, que, uma vez assimiladas, levam a uma reação cognitiva por onde se manifesta a crença em um poder maior – Deus<sup>62</sup>.

Assim sendo, temos exposto em linhas gerais, o primeiro modelo em que apareceu o conceito do *sensus divinitatis*, e podemos agora ter uma noção mais clara do que ele postula: saber que Deus existe por meio das nossas experiências. De certa forma, esse modelo postula como que um *sexto sentido*. Em vias de conclusão, achamos importante comentar que, como Calvino, Plantinga entende que essa faculdade não estaria perfeita em nós, devido à influência do pecado em nossas vidas; daí todos os problemas que impediriam um claro entendimento por todos de que Deus existe e que o cristianismo seria verdadeiro. Agora, colocaremos essas ideias em perspectiva, discutindo outra maneira de usar o mesmo conceito.

---

<sup>58</sup> PLANTINGA, 2000, cap.10, p.325-352

<sup>59</sup> Ibid., p. 188-190. Nas palavras de Plantinga, as objeções *de jure* – como as de Freud e Marx, que a crença religiosa é irracional – não são independentes das objeções *de facto*, que propõem que Deus não existe

<sup>60</sup> Ibid., p. 173-175

<sup>61</sup> Concorde com tal entendimento Maurício Pinheiro (PINHEIRO, 2006, p.100-101)

<sup>62</sup> PINHEIRO, 2006, p.107-108; DOUGHERTY & MCALLISTER, 2018, p. 4-5

#### 2.4.2. Parece evidente – Dougherty e McAllister

Como vimos acima, o modelo de Plantinga se colocou como uma forma de defesa da crença cristã alternativa à abordagem evidencialista. A principal diferença, explicamos, foi a substituição da justificação como parte integrante do conceito de conhecimento pela garantia, a qual, resumidamente, é dada em certas condições de funcionamento apropriado das faculdades cognitivas. Pudemos também abordar algumas dificuldades que essa teoria epistemológica em particular enfrenta, e como Plantinga tentou resolvê-las. Entretanto, também mencionamos que essas respostas estão longe de ser o fim da discussão, porque elas, por sua vez, ainda dão margem para questionamentos razoáveis.

Para citar um dos problemas persistentes, notemos novamente a ideia de que a garantia é um **conjunto de condições apropriadas**. Se entendemos que para o conhecimento são necessárias apenas uma crença verdadeira e tais circunstâncias, então podemos supor, com base nisso, que **não é necessária qualquer ação ou disposição da nossa parte**. Ora, se pensarmos sobre como geralmente conhecemos as coisas, é provável que essa ideia nos pareça estranha. É como se tudo que sabemos não dependesse de nossa vontade, o que é problemático quando se pensa no aprendizado de uma receita de bolo ou de conceitos em epigenética: não estamos por acaso na cozinha ou no laboratório e, subitamente, nosso cérebro entende aquilo que está diante de nós. Em suma, o que queremos apontar é que **o conhecimento tem um aspecto “ativo”, o qual a definição de Plantinga, a princípio, não satisfaz**<sup>63</sup>.

Diante desse e de outros problemas, Trent Dougherty e Blake McAllister elaboraram um modelo alternativo, o qual pretende ser mais compatível com teorias evidencialistas<sup>64</sup>. Segundo o que sustentam, o *sensus divinitatis* nas mãos de Plantinga acaba sendo uma faculdade especial, que depende totalmente da existência de Deus<sup>65</sup>. Isso causa o seguinte problema: parece, então, que não se pode, de fato, incluí-lo no rol de faculdades racionais, como a percepção e a memória, visto que ela depende exclusivamente da existência de Deus<sup>66</sup>. Com base nisso, os autores elaboram uma resolução que, essencialmente, **reduz** o *sensus divinitatis* – em vez de ser uma capacidade **separada** das outras, ela opera **por meio** delas.

---

<sup>63</sup> Em termos mais especializados, esse problema envolve, entre outras coisas, o embate entre o *internismo* e o *externismo*. Essas duas teorias, de modo bem simplificado, dão respostas diferentes para a questão “para saber, precisamos ter consciência do porque sabemos?”. Essa é uma pergunta sobre “acesso cognitivo”, que é o centro do referido debate. O evidencialismo é uma teoria internista e o funcionalismo apropriado (a teoria de Plantinga) é externista. (Sobre internismo e externismo, cf. O'BRIEN, D. Ibid., cap.8, 173-193)

<sup>64</sup> DOUGHERTY & MCALLISTER, 2018, p.1

<sup>65</sup> Essa é outra implicação do que dissemos sobre as objeções *de jure* dependerem das *de facto*: se Deus não existir, o modelo de Plantinga, e ele reconhece isso, perde o seu sentido (PLANTINGA, 2000, p. 186-188)

<sup>66</sup> DOUGHERTY & MCALLISTER, Ibid., p.2

Esse “modelo redutivo”, dizem os filósofos, tem por base o trabalho de outro acadêmico, Chris Tucker, que revisa o modelo de Plantinga<sup>67</sup>. Nele, a crença em Deus seria justificada por um caminho menos direto, por meio do que é chamado de “**parecer**” (*seeming*, no original). O que é isso? Imaginemos a seguinte situação: Jorge anda pela rua e vê um gato; no modelo de Tucker (e no que estamos expondo), podemos descrever essa situação da seguinte forma: a experiência visual de Jorge o leva à “impressão<sup>68</sup>” de que *parece* estar vendo um gato. Essa “impressão”, que é o parecer, traz consigo para Jorge duas coisas – a ideia de que ele “vê um gato” e que essa ideia é verdade. Em termos mais técnicos, queremos dizer que o parecer é um **estado mental com conteúdo proposicional no qual algo parece ser verdadeiro**. Nesse sentido, quando esses estados são produzidos, eles dão a forte sensação de serem verdade, de nos dizerem algo certo<sup>69</sup>.

Assim sendo, temos que o *sensus divinitatis* lida com “pareceres teístas”, que são experiências, em vez de produzir crenças teístas propriamente ditas. Desse modo, ele não precisa ser uma faculdade *sui generis*, mas operar através de outras, uma vez que forma sua “base de dados” a partir delas. É a partir do parecer que a crença teísta é **justificada**: a justificação se dá porque, uma vez que algo nos parece desta ou daquela maneira, temos uma razão – uma *evidência* – para considerá-lo verdadeiro<sup>70</sup>. O *sensus divinitatis*, nesse contexto, é responsável pelo **elo** entre os pareceres e as crenças sobre Deus, por fazer-nos perceber que isso ou aquilo evidencia a ideia de um ser todo-poderoso como certa<sup>71</sup>.

Agora parece ser mais claro como esse modelo se adequa a uma visão evidencialista, usando, claro, de um conceito mais amplo para evidência (o que, inclusive, é uma das formas de responder à crítica de Plantinga). Notemos que a justificação é, como dissemos, não inferencial: o parecer não é a conclusão de um argumento, é produto de sensações adquiridas pelos meios convencionais da nossa experiência. Além disso, o problema que mencionamos é resolvido: O que interessa é o parecer teísta, não a experiência que o produz. Ele poderia, é verdade, surgir de algo tão banal quanto, por exemplo, escovar seus dentes. Entretanto, o que importa para a justificação é que ele existe, e, portanto, serve de evidência para acreditar em Deus<sup>72</sup>. Essa relação evidencial, mais uma vez, é feita pelo *sensus divinitatis*.

---

<sup>67</sup> Ibid., p.5

<sup>68</sup> Usamos esse termo sem qualquer referência a Locke ou a qualquer outro autor que tenha consagrado seu uso.

<sup>69</sup> Ibid. Dougherty e McAllister seguem a descrição de Tolhurst: “a sensação de verdade, a sensação de um estado cujo conteúdo revela como as coisas realmente são” (TOLHURST, 1998, p.298-299, apud Ibid., tradução nossa)

<sup>70</sup> Ibid., p.6. Essa postura é chamada “razões do senso comum” (*reasons commonsensim*). É uma forma de “conservadorismo fenomênico” (*phenomenal conservatism*). Referências dessa teoria estão em uma nota do artigo (cf. nota 11 In: **Ibid.**)

<sup>71</sup> Ibid., p. 17. A possibilidade de erros nesse processo é admitida e explicada (cf. Ibid., p.19-20)

<sup>72</sup> Ibid., p. 10; p.17-18

## 2.5. *É evidente ou é garantido?*

Ao cabo deste capítulo, resta-nos a comparação entre os dois modelos, para avaliar suas forças e fraquezas com relação a um mesmo objetivo: defender a racionalidade da crença cristã. Para começar, observemos que **ambos parecem ser bem sucedidos** em dizer que esse conjunto de crenças é racional nos termos que apresentamos, visto que ambos a reconhecem no âmbito das faculdades cognitivas normalmente operantes. Plantinga, por quem começamos, coloca a crença em Deus surgindo de um sexto sentido, o qual opera nas mesmas condições dos outros cinco. Como estes são capazes de ocasionar crenças racionais, aquele também seria. Dougherty e McAllister, por outro lado, entendem que o *sensus divinitatis* opera a partir de outras faculdades racionais, e, devido a esse substrato, deve também ser considerado racional.

Podemos dizer que um modelo é melhor que o outro? O de Plantinga, como vimos, traz uma resposta bem consistente para um problema relevante. Considerando a principal crítica que enfrenta, de a crença cristã ser “coisa de louco”, não só ele **traz boas razões** contra essa ideia, como apresenta, também, **uma falha crucial** dessa posição: a presunção da inexistência de Deus, uma questão longe de estar resolvida. Entretanto, como vimos, há boas críticas contra essa abordagem. Já mencionamos a dificuldade que é explicar como as crenças não são formadas a partir de experiências sem qualquer correlação, mas há, também, outros problemas, de ordem teológica: a forma como Tomás de Aquino e João Calvino são interpretados é bem questionável. Em nosso primeiro capítulo, vimos que esses autores não se voltam à questão da racionalidade, nem que é plenamente correto dizer que eles admitam um conhecimento de Deus independente de argumentos. Em suma, eles podem ser interpretados de outra forma.

Dougherty e McAllister, por sua vez, apresentam uma abordagem que parece mais vantajosa em alguns sentidos. Primeiramente, fazendo o modelo compatível com o evidencialismo, os filósofos conseguem dialogar com outras áreas do conhecimento. Se voltamos nossos olhares para as ciências naturais, por exemplo, facilmente podemos notar que evidências tem um papel fundamental, sobretudo na avaliação de teorias. Dessa forma, usar uma teoria do conhecimento que priorize evidências tem a seu favor o fato de que outras fontes se baseiam nesses princípios, e assim, parece ser uma abordagem mais correta que a da garantia. Mais que isso, o modelo é mais afinado com o que se propõe em neurociência, onde a crença religiosa surge por meio de outros mecanismos<sup>73</sup>, claramente racionais, mas nada como o *sensus divinitatis*.

---

<sup>73</sup> Ibid., p.23-25. A referência usada pelos autores como exemplo, Barrett (2004), é utilizada também por nós. Nesse sentido, preferimos elaborar mais sobre esses mecanismos quando usarmos-la, mais à frente no capítulo

Essa redução, entretanto, não é sem problemas: em primeiro lugar, a defesa do teísmo parece perder força, uma vez que as crenças religiosas não dependem tanto de que um Deus conceda um sentido especial para conhece-Lo; outras explicações, de cunho estritamente científico, por exemplo, poderiam ser utilizadas nesse modelo. Além disso, é possível questionar se a adição do parecer é tão benéfica quanto os autores dão a entender. Se estamos dispostos a considerar que crenças em Deus podem ser justificadas por experiências aparentemente sem nexos com elas, porque, então, tomar um estado mental oriundo de nossas experiências torna a descrição mais precisa?

Apesar dessas dificuldades, os dois modelos, pensamos, oferecem um *sensus divinitatis* que é compatível com as pesquisas desenvolvidas em ciências naturais. O modelo reduutivo, é verdade, se adequa mais facilmente por se valer de um “lugar comum” à biologia, a psicologia e outras áreas. Mas o modelo de Plantinga também apresenta um conceito que satisfaz os trabalhos científicos. Por mais que se entenda o *sensus divinitatis* como um sexto sentido, uma capacidade distinta dos outros sentidos, ele ainda precisará, de alguma forma, ser processado em termos cognitivos. O que quer dizer, pensamos, que, ainda que não seja possível precisar no cérebro onde se processa essa capacidade, ela deve estar lá, visto que é por meio deste órgão que nossos atributos mentais são processados.

Mas, afinal, podemos responder se um dos modelos é melhor que o outro? Pensamos que, filosoficamente, seria difícil. Como pudemos ver, de modo bem panorâmico e sem muita profundidade, as discussões em teoria do conhecimento são intensas e extensas, envolvendo uma série de aspectos que se relacionam: o conceito do conhecimento, o papel de nossa vontade nele, as prescrições para adquiri-lo etc. Mais que isso, para dizer que um modelo seria superior, consideramos que é preciso avaliar se há sucesso nos objetivos propostos, e, como vimos, ambos parecem ser bem sucedidos; dessa forma, não há como usar esse elemento como evidência em prol de nenhum dos casos. Em suma, para dar uma resposta adequada, seria necessária uma defesa mais minuciosa de qualquer um dos lados, articulando os diversos elementos citados. Como essa não é uma das nossas finalidades, e não há impacto para o que queremos propor fazendo isso, consideramos melhor deixar essa questão de lado.

## CAPÍTULO 3

### A EVOLUÇÃO DE ADÃO – A ORIGEM DA RELIGIÃO SEGUNDO A CIÊNCIA

#### 3.1. *Como abordaremos este material?*

Até aqui, contemplamos explicações sobre como a crença religiosa, usando de exemplo o cristianismo, pode ser racional na perspectiva da teologia e da filosofia. Usamos o conceito do *sensus divinitatis* para orientar nossa discussão, visto que está presente nessas duas áreas. Agora, passamos à interface com as pesquisas científicas, de onde queremos concluir que há uma compatibilidade entre o conceito teológico-filosófico e os dados que essas apresentam. Nossa abordagem, como dito na introdução, se valerá de algumas áreas de estudo: do campo das ciências naturais, usaremos da biologia evolutiva e da ciência cognitiva; e nas humanidades, da psicologia – nas suas linhas de pesquisa da religião e a evolutiva – e da ciência da religião.

Com base nesses materiais, nos propomos a desenvolver duas análises da religião. A primeira enfoca no aspecto histórico e evolutivo, observando o surgimento das práticas religiosas. Bem sabemos que as evidências para pesquisar cientificamente tal período são escassas. Contudo, o que queremos enfatizar é o contexto em que elas surgem. Como veremos, a religião surge junto à arte, à produção de ferramentas (artificiaria) e outras atividades que consideramos surgir pelo desenvolvimento de nossa racionalidade. Nesse sentido, queremos argumentar que, uma vez que a religião surge nesse contexto, parece ser um tanto improvável que ela seja o “ponto fora da curva” da racionalidade, o caso excepcional entre as práticas desenvolvidas nos primórdios da humanidade.

A segunda análise enfoca no aspecto cognitivo. O consenso dos pesquisadores, pelo que podemos averiguar, é de que o cérebro, da época em que a religião surgiu até os dias atuais, não passou por alterações significantes, ou seja, capazes de diferenciar um *Homo sapiens* de outro. Não à toa, uma das estratégias para pesquisar os hominídeos desse período, dos quais restam poucas evidências devido à decomposição dos cadáveres, é partir das características do cérebro humano contemporâneo para chegar às do “primitivo”. Uma vez que é essa uma abordagem válida cientificamente, consideramos razoável questionar, desse modo, por que a religião seria produto de alguma anormalidade cerebral, visto que, a princípio, os mecanismos cognitivos apropriados à formação dela estão no cérebro desde muito tempo.



### 3.2. Aurora da religião – O Paleolítico

A religião é uma das poucas atividades que, na história da humanidade, ocupa muito do seu espaço e tempo. O que queremos dizer é que o ser humano, desde os primórdios da civilização, tem alguma crença sobre uma parte da realidade que está para além do mundo concreto, bem como pratica rituais direcionados ao contato com essa realidade. O consenso entre os pesquisadores, segundo as evidências disponíveis, é de que a religião floresceu no período Paleolítico<sup>74</sup>, especialmente dentro do que é chamado de **Alto Paleolítico**, a faixa temporal que designa o período aproximadamente a partir de 50.000 anos antes de Cristo (ou da Era Comum, para uma notação secular). É dessa época que aparecem os primeiros sinais de uma concepção religiosa, como mortos enterrados de propósito e utensílios ritualísticos<sup>75</sup>.

De modo geral, este período de cerca de 3 milhões de anos é de grandes mudanças para os hominídeos. É nele que o ser humano passa a andar apenas com dois membros, que chamamos pés. É onde, também, o fogo é domesticado, trazendo todas uma série de inovações para os grupos de caçadores-coletores. Do mesmo modo, como dissemos, a artificieria traz uma gama de itens que, por sua vez, possibilitam melhoramentos na confecção de roupas, estruturas e outras ferramentas<sup>76</sup>. Junto a esses avanços, apareceram as primeiras manifestações artísticas. Em várias cavernas da Europa, principalmente, é bem sabido, foram encontradas pinturas rupestres datadas desse período<sup>77</sup>. Em suma, considerando tal gama de artefatos, o Paleolítico parece ter sido um período de intenso florescimento da **criatividade humana**<sup>78</sup>.

E a religião? Como se dá o seu florescimento? É difícil precisar o momento em que o homem primitivo começa com tais práticas, principalmente porque é possível interpretar as evidências de múltiplas formas: um corpo enterrado pode ser sinal de uma espiritualidade nascente ou de mero soterramento; ossos de urso podem estar arranjados de uma maneira ritualística ou simplesmente jogados ao acaso. Apesar disso, é possível elaborar um pouco sobre como teria sido o início da atividade religiosa e seu desenvolvimento dentro do período paleolítico. Com base nos vestígios em questão, os especialistas trouxeram algumas hipóteses razoáveis sobre os diversos momentos dos rituais e até crenças dos humanos primevos.

---

<sup>74</sup> ROSSANO, 2006, p.346; ELIADE, 1978, cap.1, p.3-28; LIEBERMAN, 2015, p. 158-159

<sup>75</sup> ELIADE, Id., p.5-19

<sup>76</sup> Ibid., p.3-5; Hoffecker (2005) traz mais detalhes no contexto da “Eurásia Setentrional”, a região que compreende os países da Europa e a parte da Ásia ocupada pela Rússia (cf. HOFFECKER, 2005, p.186-198)

<sup>77</sup> ELIADE, Ibid., p. 16-19; LIEBERMAN, Id., p.159

<sup>78</sup> LIEBERMAN, Ibid., p.161.; ROSSANO, Id., p.349. Lieberman coloca que é a criatividade, junto com a comunicatividade, separa o *Homo sapiens* de seu ancestral contemporâneo, o *Homo neanderthalensis*

No que tange a aspectos mais práticos, os vestígios mais antigos – do tempo dos “caçadores-coletores” – parecem indicar que a religião se dava principalmente por meio de rituais que, sobretudo, fortaleciam a coesão entre os membros de um certo grupo por meio de um estímulo emocional<sup>79</sup>. Esse panorama começa a mudar com o surgimento do xamanismo: as comunidades se organizam espiritualmente ao redor de um xamã, uma pessoa considerada como tendo maior sensibilidade sobrenatural e domínio sobre experiências estáticas. Dessa forma, o fato de o xamã atuar como responsável pela saúde espiritual de sua tribo, e o uso de “rituais de cura” marcam uma transição até efetivamente o Alto Paleolítico<sup>80</sup>. Nesse contexto, havia uma organização social mais sofisticada, com a presença de classes distintas, e a religião começa a ser influenciada por isso: rituais da “elite” são secretos e restritos, e, embora representassem a “religião oficial”, eram distintos das práticas populares<sup>81</sup>.

É bem mais difícil dizer algo com relação às crenças que essas populações mantinham. Entretanto, ainda é possível especular a respeito disso por meio de comparações com comunidades contemporâneas, as quais mantiveram comportamentos no mínimo similares. Tal abordagem é bastante arriscada: provar que a cultura desta ou daquela tribo remonta aos humanos paleolíticos requer uma evidência que simplesmente não está disponível<sup>82</sup>. Entretanto, por outro lado, essa estratégia não parece tão irrazoável, visto que, no curso da história, as civilizações apresentaram um certo trajeto, deixando de serem tribos esparsas para se concentrarem em grandes e sofisticadas sociedades. Assim sendo, é provável que comunidades que hoje se comportam ao modo de caçadores e coletores preservam elementos de um modo de vida mais antigo, e, portanto, é capaz de suas crenças também sejam similares<sup>83</sup>.

Nesse sentido, uma hipótese para quais eram as crenças dos caçadores paleolíticos é a de que elas estavam centradas na relação do homem com a natureza. Esta teria um aspecto sobrenatural, de modo que deveria ser respeitada. A atividade de caça, nessa perspectiva, é tratada com a reverência de um ritual, onde um animal é sacrificado para nutrir o grupo caçador. Os restos animais são usados então para demonstrar respeito, sendo colocados em lugares vistosos ou arranjados de maneira significativa, em especial com crânios, o “lugar da alma”<sup>84</sup>.

---

<sup>79</sup> ROSSANO, 2006, p. 353-354

<sup>80</sup> Ibid., p. 354-355; ELIADE, Ibid., p.19; sobre xamãs: ELIADE, 1987, In: JONES, L (ed.), 2005, p.8269-8274

<sup>81</sup> ROSSANO, Ibid., p. 356-358

<sup>82</sup> HARARI, 2011, p.68; NARR, K.J. “prehistoric religion” In: **Encyclopaedia Britannica**, 14 abr. 2021. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/prehistoric-religion>. Acesso em 08 jun. 2024

<sup>83</sup> Eliade concorda. “Já que não podemos reconstruir suas crenças e práticas religiosas, devemos pelo menos apontar certas analogias que possam iluminá-las, mesmo que indiretamente” (ELIADE, Ibid., p.8, tradução nossa)

<sup>84</sup> Ibid.

Se voltarmos nossa atenção para os túmulos encontrados, fica mais clara a crença na preocupação, desde esses tempos, com algum elemento persistente da pessoa após a morte: seja um espírito, um morto que ressuscita etc. É verdade, como dissemos, que para eras mais iniciais do Paleolítico há uma ambiguidade, de onde não podemos asseverar que isso era assim; contudo, em momentos mais tardios, especialmente no Alto Paleolítico, **a caracterização é clara:** os mortos são enterrados com seus pertences para que os carreguem até a próxima vida, são erguidos tumbas, ossuários e mausoléus para que eles possam repousar<sup>85</sup>. Rituais funerários também indicam o desenvolvimento de uma veneração dos ancestrais<sup>86</sup>, um hábito que é mantido em culturas contemporâneas, como nas religiões orientais do Confucionismo, na China, e do Xintoísmo, no Japão<sup>87</sup>.

Assim, temos diante de nós um conjunto forte de evidências de que as religiões estão na humanidade desde essa faixa da pré-história. Mas por que isso é importante para nós? Porque, como dissemos de início, ao mesmo tempo que os xamãs e os cultos iniciáticos se formavam, também eram desenvolvidas diversas tecnologias inovadoras. Lembramos aqui que queremos defender uma compatibilidade entre o conceito de Plantinga e essas pesquisas, o que pretendemos alcançar pela constatação de que essas duas fontes afirmam que a **religião surge da operação normal das faculdades cognitivas**. Em outras palavras, de novo: ela é **racional**. Como podemos, então, inferir que essas evidências estejam a favor de nossa hipótese? Pensamos que desta forma: A religião surgiu junto a diversos avanços criativos e tecnológicos. Ora, esses avanços mostram claramente um exercício e um desenvolvimento de racionalidade, e, com efeito, achamos difícil pensar como criatividade possa ser algo irracional, nos termos que apresentamos. **Portanto, considerando que a religião surge nesse mesmo contexto, com presença tão marcada pelas evidências quanto as ferramentas, as pinturas e outras coisas; é mais provável supor que a religião tenha sido, também, um produto da racionalidade humana em estado apropriado de funcionamento.**

---

<sup>85</sup> ELIADE, *Ibid.*, p. 10-11; ROSSANO, *Ibid.*, p.358-359; NARR, “Burial customs and cults of the dead” In: *Ibid.*

<sup>86</sup> ROSSANO, *Ibid.*

<sup>87</sup> Sobre veneração dos ancestrais no Confucionismo, cf. Confucian teaching - Filial Piety and Ancestor Worship. In: **Asian Topics – an online resource for Asian history and culture**. Asia for Educators, Columbia University, 2002. Disponível em: [https://afe.easia.columbia.edu/at/conf\\_teaching/ct03.html#:~:text=Ancestor%20worship%20in%20China%20was,as%20most%20people%20were%20concerned](https://afe.easia.columbia.edu/at/conf_teaching/ct03.html#:~:text=Ancestor%20worship%20in%20China%20was,as%20most%20people%20were%20concerned). Sobre o mesmo tópico no contexto do Xintoísmo, cf. AVDIUSHENKOVA, I.V. Ancestor Worship in Contemporary Japan In: **Russian Japanology Review**, ano 5, nº1, 2023, p. 44–68. Disponível em: <https://www.japanreview.ru/jour/article/view/81>. Acesso em: 27 jun. 2024

### 3.3. *Primatas de fé – Como o cérebro chega a Deus*

Até agora, nos debruçamos somente no aspecto evolutivo e histórico da religião, descrevendo como, segundo as pesquisas, ela surgiu e se desenvolveu pelo período paleolítico. Vimos que há uma série de evidências para sustentar a hipótese de que ela surgiu em um contexto de funcionamento apropriado das faculdades cognitivas, por se desenvolver junto a outras atividades que não têm seu caráter racional posto em questão. Entretanto, reconhecemos que este argumento pode não ser convincente o bastante. Por um lado, é claro que a religião surgiu junto a utensílios de pedra lascada e pinturas rupestres, mas isso não implica necessariamente, por outro, que tenha surgido no homem quando estivesse “em perfeito juízo”.

Nesse sentido, queremos nos voltar agora às pesquisas neurológicas com relação a crenças religiosas, para que possamos, então, ver como uma concepção como a de Deus pode surgir dentro de um cérebro como o humano. Pensamos que, dessa maneira, teremos mais força para defender que não há nada de anormal em acreditar em uma dimensão espiritual da vida. Antes de prosseguirmos, entretanto, consideramos úteis alguns esclarecimentos, já que esta análise, ponderamos, caminha na tênue linha entre a mente – uma vez que estamos falando sobre crenças – e os mecanismos biológicos associados a ela – no caso, o cérebro.

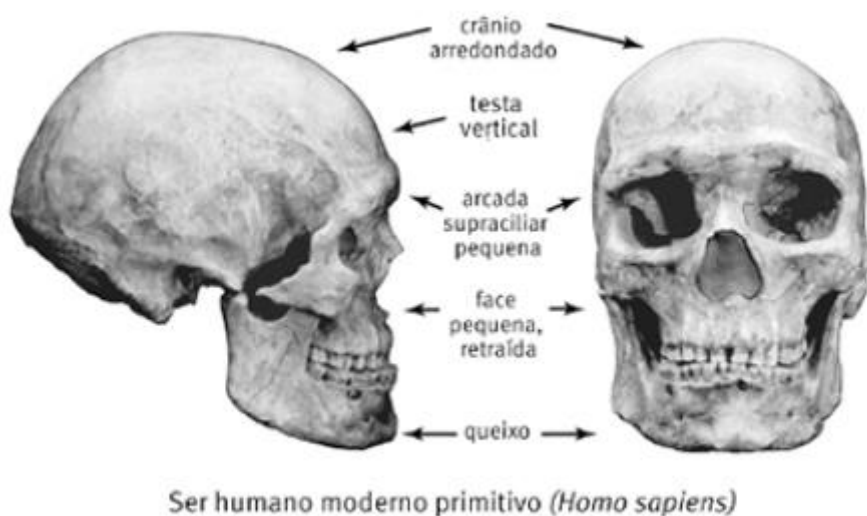
Em primeiro lugar, **não estamos pressupondo uma redução da mente ao cérebro.** Consideramos, com efeito, a hipótese de a mente humana ser mais do que a mera explicação de como neurônios realizam sinapses: uma combinação de certos componentes em uma reação eletroquímica, embora necessária, pode não ser suficiente para dar conta de toda a criatividade que é característica do ser humano. Apesar disso, consideramos também que analisar as estruturas cerebrais ainda tem sua relevância, visto que o pensamento, embora possa ter uma essência independente do corpo, ainda precisa se manifestar através dele, e, dessa forma, em algum grau, nossas crenças são limitadas pelo que nosso cérebro é capaz de processar.

Além disso, alguns podem questionar se, ao usar o cérebro humano de “hoje”, teremos de fato uma análise para o cérebro dos seres humanos paleolíticos. As evidências, contudo, apontam justamente nessa direção. Pelo formato dos ossos que “guardam” o cérebro<sup>88</sup>, as pesquisas arqueológicas mostram que **o formato do crânio ao longo desses cinquenta milênios permanece praticamente o mesmo. Isso, por sua vez, sugere que o cérebro do ser humano paleolítico seja semelhante ao do ser humano contemporâneo.**

---

<sup>88</sup> LIEBERMAN, Ibid., p. 160-161; SCIENTIFIC AMERICAN, “How has the human brain evolved over the years?” In: **SA Mind**. Vol. 24, Nº 3, jul. 2013, p. 76.

**Figura 1** – Imagem do crânio de um *Homo sapiens*, o “ser humano moderno”



Fonte: LIEBERMAN, 2015, p.156

Tal abordagem não é isenta de limitações, claro. A comparação entre crânios pode assegurar que **o volume** do cérebro permaneceu constante ao longo de todo esse tempo. Entretanto, não é porque o volume permaneceu o mesmo que podemos inferir que **a estrutura interior do cérebro**, na divisão que fazemos hoje, também ficou constante. Há outras estratégias que podem ser capazes de iluminar esses detalhes; contudo, não seriam o mesmo que dissecar um cérebro arcaico em espécie. Nas palavras de Daniel Lieberman:

Cérebros não fossilizam, [...]. Assim, as únicas evidências de diferenças entre cérebros humanos modernos e arcaicos provêm do estudo do tamanho e da forma dos ossos que os envolvem, da comparação de cérebros humanos com cérebros primatas não humanos e da procura de genes que diferem entre seres humanos e neandertais e que têm algum efeito no cérebro em seres humanos. [...] (LIEBERMAN, *Ibid.*, p.160)

De fato, esse argumento é sobre a diferença entre neandertais e humanos modernos, mas pensamos que ele seja pertinente para uma comparação entre *Homo sapiens* mais antigos e mais jovens. Por mais que essa incógnita exista, entretanto, temos a favor da hipótese de que os cérebros são semelhantes que **as capacidades humanas se mantêm desde esse período**. Conforme escreve Yuval Harari:

O período de 70 mil anos atrás a 30 mil anos atrás testemunhou a invenção de barcos, lâmpadas a óleo, arcos e flechas e agulhas (essenciais para costurar roupas quentes). Os primeiros objetos que podem ser chamados de arte e joalheria datam dessa era, assim como os primeiros indícios incontestáveis de religião, comércio e estratificação social. A maioria dos pesquisadores acredita que essas conquistas sem precedentes foram produto de uma revolução nas habilidades cognitivas dos sapiens. [...]. Se nos deparássemos com os artistas da caverna de Stadel, poderíamos aprender a língua deles, e eles, a nossa. Seríamos capazes de lhes explicar tudo que conhecemos – das aventuras de Alice no País das Maravilhas aos paradoxos da física quântica – e eles poderiam nos ensinar como seu povo concebia o mundo. (HARARI, *Ibid.*, p.32)

Desse modo, consideramos que essas evidências encorajam nosso trabalho, visto que, por mais que trabalhemos com crenças, nos debruçamos sobre o mesmo período de tempo. Mais que isso; pelo que pudemos averiguar, os pesquisadores concordam, em maioria, que o cérebro permanece praticamente o mesmo durante todo esse tempo. Assim sendo, pensamos que, tal qual Lieberman, também nesse caso “devemos tentar, usando quaisquer informações a nosso dispor<sup>89</sup>”. Passemos, então, a discutir quais as características cognitivas que favorecem crenças teístas.

Primeiro, falemos rapidamente sobre **o processo de formação de crenças** do ponto de vista da neurociência. Justin Barrett, nossa principal referência, faz a analogia do cérebro como “uma oficina”, onde há uma gama de “ferramentas” para serem usadas a depender da crença que se quer “construir”<sup>90</sup>. Não estamos falando aqui especificamente de neurônios, hormônios ou processos eletroquímicos (de fato, Barrett nem usa desses termos). Se precisamos apontar o papel destes, pensamos que eles sejam tal qual as “peças” que montam essas “ferramentas”, ou seja, componentes básicos necessários ao processo.

Voltando ao ponto, existem dois tipos de crenças que podem ser formadas: **reflexivas e não-reflexivas**. Elas são distinguidas, de certa maneira, pelo que “aparece junto” de cada uma. Isso quer dizer que as crenças reflexivas, por um lado, são associadas às nossas operações mentais típicas (reflexão, introspecção etc.), e acompanham, desse modo, o nosso uso corrente da razão<sup>91</sup>. As não-reflexivas, por sua vez, “surgem sem que nos demos conta”, isto é, sem que optemos por algum raciocínio<sup>92</sup>. Pensamos que estas possam ser entendidas como percepções, intuições, ou – para usar um termo desse trabalho – crenças básicas, no sentido de que não nos parecem fruto de uma ou várias inferências, mas das nossas vivências e experiências.

Seguindo a analogia da oficina, então, temos dois tipos de “produtos” do cérebro. Logicamente, são necessárias ferramentas adequadas à confecção de cada um desses produtos. Não se usam martelos para outra coisa que não fixar e remover pregos (pelo menos a princípio). Logo, analogamente, uma crença reflexiva precisa ser produzida pelos dispositivos cognitivos apropriados, do mesmo modo que a crença não-reflexiva. Nesse sentido, passaremos agora a discutir que capacidades são utilizadas para cada um desses casos.

---

<sup>89</sup> LIEBERMAN, Ibid.

<sup>90</sup> BARRETT, 2004, p. 77

<sup>91</sup> Id., p. 77-78

<sup>92</sup> Ibid., p. 78-79

Começaremos com as crenças não-reflexivas, dado seu “caráter básico”. Elas surgem por meio do que se pode chamar *sistemas de inferência intuitiva*<sup>93</sup>. Em resumo, eles pegam as informações fornecidas em nosso cotidiano e produzem esse tipo de crença. Para dar um exemplo, temos um sistema de “**física ingênua**”. Ele, a partir das experiências com o mundo concreto, formula crenças não-reflexivas como “**objetos sólidos não passam através de outros objetos sólidos**”, e dessa forma não precisamos ficar testando sucessivas vezes se podemos atravessar uma porta fechada.

As crenças reflexivas, por sua vez, **surgem a partir de nossas crenças não-reflexivas**. Como dissemos, a denominação “reflexiva” vem justamente por que tais crenças são associadas ao que normalmente se entende como reflexão. Dessa maneira, uma crença reflexiva surge à medida que usamos de raciocínio lógico, comparamos razões e construímos argumentos<sup>94</sup>. Para isso, entretanto, é necessário algum material sobre o qual trabalhar, que são justamente as crenças não reflexivas. O silogismo não pode existir sem suas proposições. Como poderíamos chegar à conclusão de que Sócrates é mortal – se temos que todo homem é mortal e Sócrates foi um homem – sem que, em primeiro lugar, tenhamos consciência desse conjunto de ideias?

Com base nessas explicações, podemos formular um breve esquema de como as crenças são formadas em nossa cognição: as nossas vivências, experiências e percepções geram uma informação que primeiro é processada “intuitivamente”, ocasionando crenças não reflexivas. Uma vez que as temos armazenadas, elas são utilizadas como base do que normalmente entendemos por “pensamentos”. Assim, na medida que pensamos, formamos juízos, opiniões e conhecimentos; em suma, formamos crenças reflexivas. Para o caso do conhecimento, que mais nos interessa, a relação entre esses tipos de crenças pode ser entendida como uma de crenças verdadeiras (as reflexivas) justificadas por evidências (as não reflexivas)<sup>95</sup>.

Para resumir, ferramentas mentais geram continua e automaticamente crenças não-reflexivas. Crenças reflexivas aparecem tipicamente do peso acumulado de crenças não-reflexivas que convergem para a mesma crença candidata. Quanto mais crenças não-reflexivas convergirem, tanto maior será a probabilidade de uma crença ser mantida reflexivamente. Do mesmo modo, memórias, já moldadas por crenças não-reflexivas, podem contribuir para a credibilidade da crença. Sem razões evidentes para desconsiderar ou revogar as crenças não-reflexivas, elas se tornam mantidas reflexivamente. Por conseguinte, a maioria das coisas em que explicitamente acreditamos vêm das funções automáticas e inconscientes das ferramentas mentais do cérebro. (BARRETT, *Ibid.*, p.81, tradução nossa)

---

<sup>93</sup> *Ibid.*, p.79

<sup>94</sup> *Ibid.*, p 80. Barrett chama isso de “análise de dados das ferramentas mentais” (*Reading off mental tool outputs*, no original. Tradução nossa).

<sup>95</sup> *Ibid.*, p.81

Tendo isso em mente, podemos agora analisar o caso particular das crenças religiosas. Como um primeiro apontamento, é interessante notar que **existem no cérebro ferramentas mentais apropriadas ao aparecimento desse tipo de crenças**. Uma das mais importantes é o que Barrett chama de “dispositivo detector de agência”, responsável por intuirmos que objetos que se movem sozinhos e parecem se orientar por algum propósito<sup>96</sup> são “agentes intencionais”. Mais que isso, é a partir dele que podemos intuir se algo envolve a influência de um agente. Isso tem razões até evolutivas: se nossos ancestrais vissem um arbusto se mexer “sozinho”, eles precisariam ao menos suspeitar da possibilidade de isso ter como causa uma fera à espreita.

Mas como partirmos daí para a crença em seres sobrenaturais? Muitos poderiam pensar que é um tipo de crença **contraintuitiva** (e parece que muitos estudiosos assim pensam), contudo, é uma das crenças mais comuns em toda a humanidade, apresentando tanto variedade quanto bastante recorrência. Isso se deve por um fenômeno interessante: as crenças religiosas apresentam um caráter **minimamente contraintuitivo**<sup>97</sup>. Isso quer dizer que, ainda que pareçam um contrassenso – o que implicaria uma dificuldade de preservação e transmissão delas – elas trabalham em um caso limite, onde, ao contrário, **recebem respaldo das ferramentas mentais**<sup>98</sup>. Assim sendo, a colheita ruim ser castigo dos deuses, bem como a cura extraordinária ser obra de uma estátua abençoada e tantos outros eventos que podem ter uma explicação em termos de agência – mesmo que sobrenatural – são reforçados intuitivamente pelo nosso cérebro<sup>99</sup>.

Essa característica se alia a outro detalhe: o dispositivo detector de agência mencionado é considerado, conforme as pesquisas, uma **ferramenta hipersensível**<sup>100</sup>. Isso significa que ela responde – ou seja, intui um agente como causa do evento que for – mesmo em face de informação ambígua ou incompleta. De novo, tal desenvolvimento foi influenciado muito provavelmente por razões de sobrevivência da nossa espécie; entretanto, permanece ainda a questão da intrigante evolução para agentes sobrenaturais, especificamente. Por que, ao intuir o envolvimento de alguém, seja igualmente intuitivo que esse alguém possua atributos tão diferentes, tão superiores aos da humanidade? Em outras palavras, por que intuímos que o culpado seja um espírito, um anjo, um deus, um demônio, e não apenas outro ser humano?

---

<sup>96</sup> Ibid., p.79. No original, o termo é “*self-propelled, goal-directed objects*”

<sup>97</sup> Ibid., p.82

<sup>98</sup> Ibid., p.83

<sup>99</sup> Ibid., p.84-85

<sup>100</sup> Barrett até o chama de “dispositivo hipersensível de detecção de agência” (*hypersensitive agency detection device*, no original)



A resposta que pode ser dada do ponto de vista neurocientífico é que, segundo as pesquisas, são conceitos que **permitem uma explicação mais abrangente** das preocupações humanas e, dessa maneira, engajam um maior número de ferramentas mentais. Barrett chama isso de um maior “potencial para inferência<sup>101</sup>”. Essa é a vantagem que mencionamos ao comentar sobre o aspecto minimamente contraintuitivo desse tipo de conceito. Para explicar melhor, imaginemos um caso de alguém que se envolve em um grave acidente de trânsito, teve seu veículo danificado para além do conserto, mas que sai ileso.

Em busca de fazer sentido disso, os sistemas de inferência logo entram em ação, e se deparam com as circunstâncias absolutamente incomuns: a magnitude da colisão foi tal que tanto a “física ingênua” quanto a “biologia ingênua” (outra ferramenta mental) acusam uma situação impossível de se sobreviver, quanto mais sem quaisquer agravantes, como perda de membros ou fraturas ósseas. Nessa hora, o detector de agência dispara: **intervenção divina!** Uma vez que o conceito de um agente sobrenatural, superpoderoso e bastante bondoso entra em jogo, tudo começa a fazer sentido. A incógnita da altíssima improbabilidade de sobrevivência, trazida pelas ciências ingênuas, é resolvida pelas capacidades vastamente superiores do ser imaterial. Ao mesmo tempo, a ferramenta “teoria da mente” (que nos permite intuir o que outras consciências pensam) traz explicações dos motivos pelos quais tal entidade interviria nesse contexto: porque nos ama, tem piedade, nos protege etc.

Poderíamos elencar mais conexões, mas pensamos que está exemplificado suficientemente como conceitos de agentes sobrenaturais podem interagir e se beneficiar dos dados que surgem de outras ferramentas cognitivas, por mais contraintuitivos que pareçam. As pesquisas vão mais além, abordando, por exemplo, a predileção por certos atributos sobrenaturais sobre os outros. Por que o ser espiritual que normalmente se imagina geralmente é superpoderoso? Ou superinteligente? Essa constatação vem não só dos estudos antropológicos, mas de trabalhos com o desenvolvimento cognitivo no período da infância. Há indícios de que, entre as idades de 3 e 5 anos, as crianças apliquem esses conceitos a **todos** os seres que conhecem<sup>102</sup>. Assim, por exemplo, elas não se preocupam se estão sendo entendidas por papai e mamãe, porque papai e mamãe sempre sabem o que elas querem. É interessante notar que a compreensão de que os pais são seres falíveis eventualmente aparece – geralmente na idade de 5 ou 6 anos. Quando se trata de deuses, entretanto, isso nunca ocorre.

---

<sup>101</sup> *Inferential potential*, no original. Cf. *Ibid.*, p. 85

<sup>102</sup> *Ibid.*, p.90.

Com isso, pensamos ter suficientemente explicado como a cognição humana está naturalmente inclinada a produzir crenças espirituais, quando não teístas. Como dissemos anteriormente, a convergência de crenças oriundas de ferramentas distintas pesa em favor de uma crença reflexiva, e o exemplo mostra, também, como isso pode se dar. Precisamos ressaltar, entretanto, que **o contexto pesa** nesse processo todo<sup>103</sup>. Isso quer dizer que o mesmo caso do grave acidente de carro poderia ser explicado – se consideramos uma pessoa, digamos, cética ou mesmo atea – intuitivamente como, por exemplo, pura sorte. Assim sendo, apesar de existir tal facilidade em se formar a ideia de um ser espiritual, nem sempre é essa a explicação eleita.

Por outro lado, experiências como a do exemplo – em que o evento é considerado absolutamente improvável – geralmente ocasionam uma conversão nesse tipo de pessoas<sup>104</sup>. Um outro tipo de experiência que se inclui nesse contexto são as chamadas “paranormais”: **mediunidade, fenômenos “psi”, experiências de quase morte (EQMs) e experiências fora do corpo**. A princípio, são bem mais recorrentes que sobrevivência a acidentes fatais e, do mesmo modo, apesar de existirem outras explicações, elas parecem insuficientes para dar conta do que se descreve<sup>105</sup>. Pensamos que é interessante abordá-las aqui porque, não só se adequam aos nossos padrões de racionalidade<sup>106</sup>, como também pesam a favor da naturalidade da crença religiosa – são casos em que as ferramentas mentais acusam convictas o “sobrenatural”.

Em conclusão, recapitularemos e apresentaremos nosso argumento. Vimos que o cérebro humano, de cinquenta milênios pra cá, provavelmente mudou muito pouco, o que sugere que, ao pesquisarmos como crenças religiosas surgem pela cognição, podemos ter alguma noção de como nossos ancestrais processaram essas ideias. Parece que o cérebro é naturalmente equipado com os dispositivos mentais necessários para uma crença espiritual surgir, tanto no domínio intuitivo quanto no do raciocínio lógico-argumentativo. **Assim sendo, baseando-nos nos dados apresentados, temos um resultado o qual podemos considerar positivo, considerando o objetivo desta pesquisa. A crença em Deus, pelo visto, floresce em condições cognitivas normais.**

---

<sup>103</sup> Ibid., p. 87-88

<sup>104</sup> Pensamos que seja um exemplo adequado ao que William James chama de “conversão”. Cf. JAMES, W. **The Varieties of Religious Experience**. Lectures IX & X. Nova York: Longmans Green and Co., 1902. Disponível em: <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft/mode/2up>. Acesso em: 29 jul. 2024

<sup>105</sup> Um sumário excelente desses casos está em ALMEIDA, A; COSTA, M; COELHO, H. **Ciência da Vida Após a Morte**. Cap 5. 1ªed. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2023

<sup>106</sup> Cf. PERSINGER, 2001, p. 517-519. Essas experiências podem ocorrer em pessoas cujo cérebro aparenta funcionamento normal, e até serem reproduzidas em laboratório

## CONCLUSÃO

### RELIGIÃO NATURAL, NÃO NATURALISTA

Chegando ao fim desta monografia, temos agora os materiais necessários para então defender a conclusão que propusemos, de que o conceito de *sensus divinitatis* é compatível com as pesquisas científicas sobre a crença religiosa. Como dissemos de início, primeiro faremos uma recapitulação: vamos sumarizar nosso argumento principal, procurando fazer uma articulação mais direta entre a teologia, a filosofia e as ciências. Depois, responderemos enfim à pergunta com a qual encerramos nossa introdução, qual seja, “Se a conversa entre essas três atividades humanas mostra que as crenças religiosas são plenamente racionais, o que isso nos diz sobre o mundo em que existimos?”.

Por mais que o *sensus divinitatis* seja nosso objeto de pesquisa, entendemos que ele só faz sentido se o abordarmos por meio do problema que pôs Alvin Plantinga a elaborá-lo em primeiro lugar: se é correto dizer que a crença religiosa é racional. Desse modo, procuramos fazer nosso estudo como uma resposta a essa questão, não só porque isso facilita o entendimento, como também por essa ser uma pergunta que pode ser respondida pelas três áreas do conhecimento que investigamos, o que nos permite justificar melhor a proposta de articulação interdisciplinar. Além disso, procuramos também definir explicitamente racionalidade, conceito importante da pergunta, e entendemos que o conceito apresentado por Plantinga, de funcionamento adequado das capacidades cognitivas, é o mais adequado para nós, sobretudo porque é compatível com as disciplinas que nos interessam, ainda que em graus diferentes.

Com isso, passamos a falar de teologia. Como podemos dizer que a crença religiosa é racional do ponto de vista teológico? Pela produção intelectual dessa área. Uma vez que se propõe, por exemplo, argumentos a favor da existência de Deus, pressupõe-se, necessariamente, a capacidade de entendê-los. Como essa capacidade provém da razão, algo natural no ser humano, então podemos entender que, para a teologia, a crença religiosa é racional. É nesse espírito que trabalharam Tomás de Aquino e João Calvino, e é a partir do trabalho deles que surge a noção de *sensus divinitatis*. Por mais que não sejam exatamente defensores de um conhecimento de Deus independente de argumentos, como queria Plantinga, eles pelo menos semeiam a ideia de que é possível o contato com a divindade por meios naturais às nossas capacidades. No caso tomista, a fé é a responsável por essa interação, e, no calvinista, o *sensus divinitatis* propriamente dito.

Quando voltamos para a Filosofia, nosso problema aparece de modo mais explícito. Uma corrente de críticas, que tem como grandes representantes Sigmund Freud e Karl Marx, alega que a crença religiosa está fora do âmbito do que se pode considerar racional, sendo produto de estados psicológicos alterados. Contra essa objeção, levantaram-se os filósofos cristãos. Alguns optaram por uma abordagem evidencialista, onde a crença é justificada por evidências. Outros procuraram caminhos diferentes, onde a crença verdadeira passe a ser conhecimento não por uma justificação inferencial, mas por outra característica. No caso de Plantinga, isso ocorre com a ideia de garantia. Como, então, podemos dizer que a crença religiosa é racional filosoficamente? Porque ela é justificada ou garantida, isto é, ela surge nas operações normais das capacidades cognitivas, dentre as quais está o *sensus divinitatis*, seja ele um sexto sentido ou um filtro de evidências.

Uma vez que temos o conceito que nos interessa, resta então o compararmos com as pesquisas científicas que nos interessam. Como falamos de uma capacidade cognitiva que, em suma, seria o pontapé inicial para a religião, então procuramos justamente fazer uma análise partindo desde o momento em que o *Homo sapiens* começou a fazer religião. As pesquisas mostram que o ser humano crê em uma dimensão espiritual da vida há tanto tempo quanto se organiza em sociedade, produz ferramentas engenhosas e faz arte. Essas outras atividades pressupõem a racionalidade nos termos que apresentamos. Nesse sentido, por que deveríamos supor que a religião, tão antiga quanto elas, seria a única que revela um mal estar na civilização? Outra abordagem que fizemos foi analisar os dados de pesquisas cognitivas sobre crenças religiosas, e os resultados foram bem positivos. A crença religiosa, pelo que parece, é favorecida pelas ferramentas que utilizamos para formar nosso entendimento do mundo, uma vez que traz um maior poder de explicação para nós. Dessa forma, temos como responder se a religião é racional do ponto de vista científico: ela é por, justamente, aparecer em funcionamento normal e saudável da cognição humana.

Assim sendo, parece que temos base suficiente para endossarmos nossa hipótese. Por um lado, temos tanto na teologia quanto na filosofia, argumentos e modelos que defendem que a crença religiosa é tão racional quanto qualquer outra crença desse tipo, diferente do que seus críticos asseveram. Por outro, temos que as pesquisas científicas, a principal base sobre a qual se sustentam esses opositores, apontam que a crença religiosa é uma ocorrência natural da vida humana, e tem sido assim por pelo menos quinhentos séculos. Portanto, a conclusão que podemos aduzir, baseados em nossa pesquisa com as evidências que apresentamos e analisamos, é: **o conceito do *sensus divinitatis* é compatível com as pesquisas científicas.**

Nesse sentido, agora podemos nos voltar à reflexão sobre os impactos de uma constatação como essa para nosso entendimento acerca do mundo. Para começar, parece que a primeira questão a se fazer é se podemos dizer que existe um *sensus divinitatis*. Parece que essa seria uma conclusão precipitada, por algumas razões. Uma delas é porque o conceito, apesar de compatível, não é explicado pelas pesquisas científicas. Existem diversas questões igualmente importantes a serem respondidas. Por exemplo, se temos esse “sexto sentido”, como conciliá-lo com a diversidade de manifestações religiosas? Os calvinistas – e os cristãos de modo geral – têm uma resposta simples: eles estão certos e os demais estão errados. Tal conclusão, contudo, é bastante questionável, visto que seriam necessárias outras evidências a favor do cristianismo que não estivessem disponíveis a outras religiões; e parece que o que apresentamos aqui pode ser usado também a favor do budismo, do hinduísmo etc.

Outro ponto que pode ser debatido é o critério de racionalidade pelo qual optamos, o qual parte de Alvin Plantinga. Como dissemos, há outras maneiras de se conceituar a racionalidade. Entretanto, por mais que não seja o único, pensamos que é bastante satisfatório, visto que toda atividade que consideramos usar da razão pressupõe um quadro de normalidade cognitiva. É interessante lembrar que essa normalidade não é estritamente biológica, mas também psicológica. Para que uma crença seja considerada racional, é preciso que ela tenha sido formulada em um estado mental que não indicasse instabilidade. Em outras palavras, que a pessoa em questão não estivesse possuída de raiva, deprimida ou mesmo eufórica. De fato, determinar essa normalidade não é simples; há que se considerar o contexto social e cultural. Entretanto, considerá-la por princípio parece ser suficientemente adequado.

Também podemos discutir a relação que pode ser feita entre as ciências e as religiões. Normalmente, quando se fala disso, a tendência é dizer ou que uma se opõe à outra ou que uma nada tem a ver com a outra. Diz-se que o domínio da religião é o da fé, e o da ciência é o da razão. Não à toa, um dos problemas que se enfrenta, a nível de ensino básico, é transmitir conhecimentos como os de biologia evolutiva, visto que, com frequência, pais com convicções religiosas sentem nisso uma ameaça à fé na qual educam seus filhos. Ora, como vimos neste trabalho, essa percepção carece de refinamento: não só a religião se vale da racionalidade, haja vista a teologia, como é possível também as ciências, sejam naturais ou humanas, se voltarem ao estudo das manifestações religiosas. Dessa forma, consideramos que repensar essa percepção animosa da relação entre essas duas atividades humanas é importante, já que elas podem dialogar e, assim fazendo, podem contribuir para o entendimento da nossa existência.

Ainda nessa perspectiva, pode-se refletir sobre o estatuto da crença religiosa enquanto fonte de conhecimento. Como vimos, religião é uma atividade a qual passou nos últimos tempos sendo descreditada no meio acadêmico, sendo estudada mais por sua presença constante na vida humana que por qualquer outra razão. Pensamos que, por meio deste trabalho, possamos repensar o valor da religião nesse contexto. Temos uma tendência a acreditar no sobrenatural, e isso é reforçado pela diversidade de práticas espirituais no mundo; mas por que? Poderíamos dizer que é uma estratégia evolutiva mais eficiente. Mas será essa resposta satisfatória? Outras estratégias não precisaram de uma concepção tão contraintuitiva quanto a de realidades e entes em outro plano. Nesse sentido, pode ser que essas crenças envolvam algo mais que a sobrevivência da espécie. Talvez a religião nos diga mais sobre nossa realidade do que normalmente se pensa.

Por fim, podemos pensar o papel que a Filosofia ocupa nessa pesquisa interdisciplinar. Entendemos, com efeito, que nosso trabalho só é possível a partir de uma perspectiva filosófica. Se esse projeto fosse tomado do ponto de vista da teologia ou de alguma ciência, provavelmente haveria algum tipo de redução da ciência pela religião ou no sentido contrário. Assim, pensamos que o ponto de vista da filosofia traz o que há de melhor das duas áreas do conhecimento por ter outro alcance. A teologia, pode-se dizer, se compromete com o entendimento e a justificação de uma doutrina, e a ciência diz o que diz sobre a realidade a partir de seus métodos. Há limitações claras para essas duas abordagens, as quais a Filosofia supera, assim pensamos, por se preocupar com o entendimento do que há de mais básico na nossa existência. Dessa forma, ela é capaz de, como mediadora, colocar visões diferentes sobre um mesmo assunto em diálogo e perguntar: O que isso nos diz sobre a realidade?

Pensamos que seja este, em última instância, o propósito de um trabalho em Filosofia. Debruçamo-nos sobre as questões do mundo, da vida e do sentido que pode haver neles. Pensamos, em nosso caso, que tanto a teologia quanto a ciência também têm interesse na resposta a estas perguntas. A ciência procura entender o natural e o humano; a teologia, por sua vez, se volta para o sobrenatural e o sobre-humano. Ambas, porém, se propõem a dizer algo sobre a realidade, porque, justamente, partem de uma experiência que é comum: a das pessoas. Isso, de certa maneira, acaba por ser também um autoconhecimento, porque compreender o mundo nos traz a compreensão de nós: quem somos, de onde viemos, para onde vamos. Pensamos que, em síntese, nosso modo ideal de filosofar remonta ao bom e velho Sócrates: sair perguntando a pessoas distintas em saberes diferentes sobre o que são as coisas.

## BIBLIOGRAFIA

ALMEIDA, A; COSTA, M; COELHO, H. **Ciência da Vida Após a Morte**. Belo Horizonte: Editora Ampla, 2023

AQUINO, T (1225-1274). **Suma Teológica**. v. I, parte I. 2ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2001.

AUDI, R. **Rational Belief: Structure, Grounds and Intellectual Virtue**. New York: Oxford University Press, 2015.

AVDIUSHENKOVA, I.V. Ancestor Worship in Contemporary Japan In: **Russian Japanology Review**, ano 5, nº1, 2023, p. 44–68. Disponível em: <https://www.japanreview.ru/jour/article/view/81>. Acesso em: 27 jun. 2024

BARBOUR, I. **Religion and Science – Historical and Contemporary Issues**. San Francisco: HarperCollins Publishers, 1990.

BARRETT, J. Cognitive Science, Religion, and Theology In: SCHLOSS, J. & MURRAY, M. (orgs.) **The Believing Primate**. Oxford: Oxford University Press, 2009. Pp 76-99

BOUWSMA, W.J. “John Calvin” In: **Encyclopedia Britannica**, 28 fev. 2024, Disponível em: <https://www.britannica.com/biography/John-Calvin>. Acesso em 21 de abr. 2024

\_\_\_\_\_. “Calvinism” In: **Encyclopedia Britannica**, 28 fev. 2024, Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/Calvinism>. Acesso em 21 de abr. 2024

CALVINO, J (1509-1564). **A Instituição da Religião Cristã**, Tomo I. Tradução de Carlos Eduardo de Oliveira. São Paulo: Editora UNESP, 2008.

CHIGNELL, A. The Ethics of Belief In: ZALTA, E. (ed.), **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Spring 2018 Edition). Seção 3.4, Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2018/entries/ethics-belief/>. Acesso em: 08 abr. 2024.

CONNOR, E.; FELDMAN, R. **Evidentialism – Essays on Epistemology**. Nova York: Oxford University Press, 2004

CONFUCIAN TEACHING - Filial Piety and Ancestor Worship In: **Asian Topics – an online resource for Asian history and culture**. Asia for Educators, Columbia University, 2002. Disponível em:

[https://afe.easia.columbia.edu/at/conf\\_teaching/ct03.html#:~:text=Ancestor%20worship%20in%20China%20was,as%20most%20people%20were%20concerned](https://afe.easia.columbia.edu/at/conf_teaching/ct03.html#:~:text=Ancestor%20worship%20in%20China%20was,as%20most%20people%20were%20concerned). Acesso em: 27 jun. 2024

COPLESTON, F.J. **History of Philosophy, Vol. 1 – Greece and Rome**. Londres: Search Press, 1946.

\_\_\_\_\_. **History of Philosophy, Vol. 2 – Augustine to Soctus**. Maryland: Newman Press. 1955.

DAVIES, B. **Thomas Aquinas's Summa Theologiae: A Guide and Commentary**. Oxford: Oxford University Press, 2014.

DOUGHERTY, T. (ed.). **Evidentialism and its discontents**. Nova York: Oxford University Press, 2011.

\_\_\_\_\_; MCALLISTER, B. **Reforming Reformed Epistemology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018. Disponível em: <https://www.cambridge.org/core/journals/religious-studies/article/abs/reforming-reformed-epistemology-a-new-take-on-the-sensus-divinitatis/55F983A27ADB287B7535622E0FC24F26>

ELIADE, M. **A History of Religious Ideas**, Volume 1. Tradução de Willard R. Trask. Chicago: University of Chicago Press, 1978.

\_\_\_\_\_. Xamanism In: JONES, L (ed.). **Enclopedia of Religion**. 2ª ed. Nova York: Thomson Gale, 2005.

FREUD, S. O Futuro de uma Ilusão In: **Edição Standard Brasileira das Obras Psicológicas completas de Sigmund Freud**. Vol. XXI. Estácio: Editora Imago, 1998.

HARARI, Y. **Sapiens: Uma Breve História da Humanidade**. Tradução de Jorio Dauster: 1ª ed. São Paulo: Companhia das Letras, 2020.

HELM, P. John Calvin, the Sensus Divinitatis, and the Noetic Effects of Sin In: **International Journal for Philosophy of Religion**, n. 43, 1998, 87–107. Disponível em: <https://doi.org/10.1023/A:1003174629151>. Acesso em: 05 mar. 2024.



HOFFECKER, J. Innovation and Technological Knowledge in the Upper Paleolithic of Northern Eurasia In: **Evolutionary Anthropology – Issues, News and Reviews**. ano 5, nº 14. p.186-198. Wiley Online Library: outubro de 2005. Disponível em: <https://onlinelibrary.wiley.com/doi/10.1002/evan.20066>. Acesso em: 29 abr. 2023

JAMES, W. **The Varieties of Religious Experience**. Nova York: Longmans Green and Co., 1902. Disponível em: <https://archive.org/details/varietiesofrelig00jameuoft/mode/2up>. Acesso em: 29 jul. 2024

JOÃO PAULO II, Papa. **Carta Encíclica Fides et Ratio**. Roma: Dicastero per la Comunicazione - Libreria Editrice Vaticana, 1998. Disponível em: [https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf\\_jp-ii\\_enc\\_14091998\\_fides-et-ratio.html](https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pt/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_14091998_fides-et-ratio.html). Acesso em: 04 abr. 2024

KIETZMANN, C. Aristotle on the Definition of What It Is to Be Human, In: KEIL, G. KREFT, N. (eds.), **Aristotle's Anthropology**. Cambridge: Cambridge University Press, 2019.

LIEBERMAN, D. **A história do corpo humano - Evolução, saúde e doença**. Tradução de Maria Luiza X. de A. Borges. 1ª ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2015.

MARX, K. Introdução In: **Crítica da Filosofia do Direito de Hegel**. Apêndice. Tradução de Rubens Enderle e Leonardo de Deus. 2ª ed. São Paulo: Boitempo, 2010.

NARR, K.J. “prehistoric religion” In: **Encyclopaedia Britannica**, 14 abr. 2021. Disponível em: <https://www.britannica.com/topic/prehistoric-religion>. Acesso em 08/06/2024

O'BRIEN, D. **Introdução à teoria do conhecimento**. Tradução de Pedro Gaspar. Cap 1. Lisboa: Ed. Gradiva, 2013.

PERSINGER, M.A. The Neuropsychiatry of Paranormal Experiences. In: **Journal of Neuropsychiatry and Clinical Neurosciences**. n.13, 2001, p. 515-24. Disponível em: <https://neuro.psychiatryonline.org/doi/10.1176/jnp.13.4.515>. Acesso em: 11 jan. 2024.

PINHEIRO, M.M.S. Experiência Religiosa e Garantia da Crença da Existência de Deus em Alvin Plantinga, in: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião**, Juiz de Fora, v. 9, n. 1, 2006. pp. 93-110.

PLANTINGA, A. **Warranted Christian Belief**. Nova York: Oxford University Press, 2000

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e Crença Cristã.** Tradução de Sérgio Ricardo Neves de Miranda. Brasília: Academia Monergista, 2015.

\_\_\_\_\_. **Crença Cristã Avalizada.** Tradução de Desidério Murcho. São Paulo: Edições Vida Nova, 2018

\_\_\_\_\_. Reason and Belief in God, in: PLANTINGA, A.; WOLTERSTORFF, N. (eds.) **Faith and Rationality – Reason and Belief in God.** Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. p. 16-93

PORTUGAL, A. Teologia, Religião e Filosofia da Religião - Algumas distinções a partir de uma crítica a Richard Dawkins In: **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**, ano 1, nº1. Brasília, outubro de 2014. p.9-24. Disponível em: <https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/issue/view/1012>. Acesso em: 25 abr. 2024

ROSSANO, M.J. The Religious Mind and the Evolution of Religion, in: **Review of General Psychology.** Washington: American Psychology Association 2006, Vol. 10, No. 4, 346–364.

SCIENTIFIC AMERICAN, “How has the human brain evolved over the years?” In: **SA Mind.** Vol. 24, Nº 3, jul. 2013, p. 76.

SWINBURNE, R. **A Existência de Deus.** 2ª ed. Tradução de Agnaldo Cuoco Portugal. Brasília: Academia Monergista, 2019

ΠΙΣΤΙΣ. In: **Dicionário grego-português.** “Letra Π”. 1ªed. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2006.

### CIP - Catalogação na Publicação

S372s Schwanz e Silva, Pedro.  
O sexto sentido? A compatibilidade do sensus divinitatis com pesquisas científicas / Pedro Schwanz e Silva; orientador Agnaldo Cuoco Portugal. -- Brasília, 2024.  
58 p.

Monografia (Graduação - Filosofia) -- Universidade de Brasília, 2024.

1. Filosofia . 2. Epistemologia da Religião . 3. Ciência e Religião. 4. Alvin Plantinga . I. Cuoco Portugal, Agnaldo, orient. II. Título.