

# Há boas razões prudenciais para acreditar em Deus? Uma reatualização do argumento de Pascal\*

*por*

Domingos Faria

(Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa, Colégio Pedro Arrupe)

## 1. Introdução

Quando se discute a racionalidade do teísmo ou da crença no Deus teísta é preciso fazer uma clarificação básica entre *racionalidade epistémica* e *racionalidade prudencial*<sup>1</sup>. Por um lado, entendemos a racionalidade epistémica ou a adequação epistémica como sendo conducente à verdade. De uma forma geral, é a propriedade que é necessária e, quando adicionada à crença verdadeira, é suficiente (ou pelo menos próxima de ser suficiente) para o conhecimento. Por outro lado, entendemos a racionalidade prudencial como sendo o tipo de racionalidade não-epistémica que justifica crenças que são práticas ou que ajudam o sujeito de alguma forma. Assim, este tipo de racionalidade, ainda que não seja conducente à verdade, é conducente a benefícios práticos. Com este texto pretendemos investigar se a crença em Deus pode ou não pode ter este segundo tipo de racionalidade.

Como resposta a esse problema podemos identificar duas famílias de respostas: o *evidencialismo prudencial* e o *não-evidencialismo prudencial*. Os defensores do evidencialismo prudencial, para além de argumentarem a favor de um requisito exigente de evidência ou de razões epistémicas que

---

\* Texto ganhador do Prémio Manuel Barbosa da Costa Freitas, no ano de 2017.

<sup>1</sup> Por “teísmo” ou por “crença teísta” estamos a entender a crença de que há um Deus, tal como concebido na tradição central e comum das principais religiões monoteístas (Judaísmo, Cristianismo, e Islamismo), em que Deus é caracterizado como onnipotente, onnisciente, moralmente perfeito, pessoal, perfeitamente livre, imaterial, eterno, criador e sustentáculo do universo, sendo objeto de culto. Para uma caracterização mais pormenorizada da crença teísta veja-se Swinburne (1993; 2004: 93-96) e Plantinga (2008: 1-5).

todas as crenças devem ter<sup>2</sup>, sustentam que, no caso da crença em Deus, a racionalidade epistémica está de alguma forma conectada à racionalidade prudencial; por isso, se não temos a primeira, então também não temos a segunda. Todavia, os críticos dessa suposição, i.e. os defensores do não-evidencialismo prudencial, irão colocar em causa essa conexão e sustentam que podemos ter a segunda sem ter a primeira. Deste modo, ainda que não existam boas razões epistémicas para a crença teísta (ou seja, mesmo que não haja qualquer bom argumento da teologia natural e mesmo que a crença teísta não seja apropriadamente básica da forma como a *epistemologia reformada* de Alvin Plantinga e de Nicholas Wolterstorff (1983) a concebem), essa crença pode ainda assim ter racionalidade de tipo prudencial e, dessa forma, a crença em Deus pode ser virtuosa.

Neste texto queremos defender que o não-evidencialismo prudencial é mais plausível do que o evidencial prudencial (caso neste último se entenda *evidência* de uma forma restrita. Todavia, se a concepção de evidência for mais abrangente e moderada, o evidencialismo prudencial acomodará sem dificuldades a racionalidade da crença teísta). Além disso, pretendemos argumentar que, ainda que a versão tradicional do argumento de Pascal a favor do teísmo prudencial não seja procedente, podemos reconstruir uma nova versão do argumento que seja plausível e em que se conclua que é prudencialmente racional acreditar em Deus. Para realizar esses objetivos, na secção 2 vamos expor o argumento de William Clifford a favor do evidencialismo prudencial, em que se visa sustentar que não é epistémica, moral, e prudencialmente apropriado ou virtuoso acreditar que Deus existe. Porém, iremos defender que esse argumento de Clifford, bem como a sua concepção restrita de evidência, é muito implausível e conduz a consequências absurdas. Na secção 3 formulamos o argumento de Pascal, no qual se visa concluir que a racionalidade prudencial exige que se acredite em Deus. No entanto, apontaremos várias dificuldades relevantes a esse argumento e, dessa forma, procuramos mostrar que um tal argumento não é procedente. Por isso, com o argumento tradicional de Pascal não temos boas razões prudenciais para acreditar em Deus. Contudo, defendemos na secção 4 que é possível construir

---

<sup>2</sup> Tipicamente os evidencialistas entendem esse requisito de evidência ou de razões epistémicas para uma dada crença de uma forma estrita como um requisito para haver bons argumentos ou inferências para essa crença. Por exemplo, no caso da crença em Deus, uma tal crença é racional na medida em que há bons argumentos ou inferências da teologia natural (como o argumento ontológico, cosmológico, teleológico, entre outros).

uma nova versão do argumento de Pascal que consegue escapar às objeções levantadas anteriormente e que parece ser bem-sucedido. Desse modo, nessa última secção apresentaremos uma versão reatualizada do argumento de Pascal, que consideramos procedente, e em que se procura concluir que a racionalidade prudencial torna *permissível* a crença em Deus e, dessa forma, tal crença pode ser, em determinadas circunstâncias e para determinadas pessoas religiosas, prudencialmente racional ou virtuosa.

## 2. Argumento de Clifford para um evidencialismo prudencial

Os defensores do evidencialismo prudencial advogam que se a crença que Deus existe não é epistemicamente apropriada para o crente, então não é apropriado ou virtuoso que ele tenha essa crença de um ponto de vista moral ou prudencial. Mas porquê? Com inspiração em Clifford (1877), uma razão pode ser a seguinte: uma crença sem qualquer adequação epistémica é uma crença sem qualquer evidência suficiente. Todavia, acreditar em algo sem *evidência suficiente* parece moral e prudencialmente inapropriado ou não virtuoso, uma vez que pode levar a ações nocivas para os outros e pode criar maus hábitos mentais. Mas, em primeiro lugar, é preciso fazer uma clarificação: o que conta como *evidência suficiente*? Clifford não é nada claro sobre isso. Mas, seguindo a interpretação de van Inwagen (1998: 40) e Jordan (2006: 44), tal parece consistir sobretudo em evidência que conseguiria persuadir qualquer pessoa razoável que é capaz de a compreender e avaliar. Portanto, a evidência que estamos a considerar tem apenas a ver com *evidência proposicional* que pode ser *publicamente examinada*<sup>3</sup>.

Para ilustrar que a ausência de tal evidência suficiente pode causar efeitos nocivos sobre as pessoas, Clifford (1877: 97-98) imagina uma situação em que o dono de um navio negligencia a evidência e opta por acreditar que sem qualquer evidência suficiente que o seu navio está em bom estado, quando na realidade não estava em condições de navegar; por conseguinte ordenou que o navio poderia fazer a viagem, no entanto o navio naufragou e todos pereceram. Portanto, a ausência de evidência pode ter consequências adversas. Contudo, mesmo que a crença seja inócua e não conduza a ações lesivas numa

---

<sup>3</sup> Nesta conceção de evidência, um sujeito S tem evidência proposicional suficiente para acreditar numa crença p só se S suporta p por argumentos ou com base de outras proposições.

dada circunstância<sup>4</sup>, acreditar sem evidência cria maus hábitos mentais uma vez que enfraquece o hábito de exigir evidência ou provas a favor das nossas crenças. Com isso, fica-se refém da “credulidade”, ou seja, de perder o hábito de testar as coisas e de as investigar.

Assim, com base em Clifford pode-se sustentar que só é apropriado acreditar (num sentido epistémico, moral, e prudencial) naquilo para o qual temos evidência suficiente. Todavia, pode-se argumentar que não se tem evidência suficiente a favor da existência de Deus (p.e., seguindo a caracterização de *evidência suficiente* de Clifford, talvez seja plausível dizer que nenhum dos argumentos da teologia natural é suficientemente bom para convencer aquelas pessoas racionais que são capazes de avaliá-los adequadamente). Portanto, não é epistêmica, moral, e prudencialmente apropriado ou virtuoso acreditar que Deus existe<sup>5</sup>. Ou de uma forma mais geral, como Clifford (1877: 108) alega, “é sempre incorreto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em evidências insuficientes” (designa-se isto por “princípio de Clifford”).

Será este raciocínio plausível? Para responder negativamente salientamos os seguintes problemas<sup>6</sup>: em primeiro lugar, a concepção de *evidência* sugerida implicitamente por Clifford é completamente implausível e tem consequências absurdas. Isto porque se entendermos *evidência suficiente* meramente como evidência publicamente acessível que consegue convencer qualquer pessoa racional capaz de a entender e avaliar, então ninguém teria evidência suficiente para a maior parte das coisas em que acredita, seja de âmbito filosófico, político, ou até histórico e científico. Em qualquer desses âmbitos temos especialistas igualmente inteligentes ou competentes, mas na maior parte das vezes não conseguem apresentar evidência capaz de persuadir os seus pares ou de convencer todas as pessoas razoáveis. Deste modo, esta concepção de evidência tem a consequência absurda de que grande

---

<sup>4</sup> Isso é o que acontece perante crenças insignificantes ou triviais, como p.e. crença de que o nosso planeta apenas possui um satélite natural.

<sup>5</sup> Aqui o argumento está a favorecer a posição ateuista. Todavia, é argumentável que não se tem igualmente evidência suficiente a favor da inexistência de Deus; por isso, o mais apropriado seria a posição agnóstica de suspensão do juízo em relação à crença em Deus.

<sup>6</sup> É importante referir que a nossa crítica não será ao *evidencialismo epistémico*, tal como defendido por Feldman e Conee (2004). Pelo contrário, objeção que apresentamos será sobretudo à concepção de evidência demasiado restritiva de Clifford, bem como ao evidencialismo aplicado a todos os casos de âmbito moral e prudencial, ou seja, ao evidencialismo moral ou prudencial.

parte das crenças que possuímos, e não apenas as do âmbito religioso, e que parecem intuitivamente apropriadas (de um ponto de vista moral ou prudencial), afinal não seriam apropriadas nem virtuosas. Para não se cair neste problema, van Inwagen (1998: 30) sugere que podemos ter alguma evidência que não é comunicável, tal como intuições ou *insights* pessoais e, dessa forma, não somos capazes de convencer todos. Todavia, se tal é o caso, então já não temos motivos para sustentar que a crença em Deus não é moral nem prudencialmente apropriada.

Mais rigorosamente, e com inspiração em van Inwagen (1998), pode-se argumentar que a posição de Clifford cai no seguinte dilema: a evidência suficiente requerida para uma dada crença ou (i) é apenas evidência pública que consegue persuadir qualquer pessoa racional que seja capaz de avaliar apropriadamente ou (ii) inclui outras coisas, como *intuições* ou *insights* pessoais, na evidência disponível. Por um lado, se (i) for o caso, então praticamente ninguém cumpriria o princípio de Clifford com respeito à maioria das nossas crenças (nomeadamente de âmbito filosófico e político) e seria absurdo, por isso, criticar a crença religiosa por ser a única a não cumprir tal princípio. Por outro lado, se (ii) for o caso e se for adotada uma conceção mais moderada de evidência, então não parece haver boas razões para pensar que a crença em Deus não possa ser moral ou prudencialmente apropriada (p.e. muitos crentes podem ter *intuições* ou *insights* pessoais a favor dessa crença de tal forma que acreditar desse modo conduz a benefícios práticos). Portanto, de uma forma ou de outra, o raciocínio de Clifford não parece plausível ao ser usado para criticar a racionalidade prudencial da crença religiosa.

Em segundo lugar, parece que o critério de racionalidade ou virtude prudencial sustentado por Clifford é demasiado exigente, pois é possível que existam casos em que é moralmente ou prudencialmente racional acreditar em algo mesmo que se tenha pouca ou nenhuma evidência, em que tal evidência é entendida até num sentido mais moderado similar a (ii). Para ilustrar isso, considere-se o seguinte contraexemplo: uma pessoa tem uma doença grave de que poucas pessoas recuperam, não possuindo qualquer evidência a favor da sua recuperação e até tendo boas evidências contra isso. Mas esta pessoa não está disposta a ceder à sua doença. Ela tem a certeza de que vai ser uma das sortudas e a confiança ajuda-a: aqueles que são otimistas tendem a melhorar um pouco, ainda que, infelizmente,

a maior parte deles não recupere<sup>7</sup>. Pelo princípio de Clifford diríamos que é errado para esse paciente acreditar que vai recuperar. No entanto, essa avaliação parece muito implausível. Pois, se o otimismo ajuda a pessoa a enfrentar melhor a doença (mesmo que isso vá contra as evidências), é difícil encontrar algo de moral ou prudencialmente errado para tal pessoa ser otimista. Assim, mesmo que a crença desse paciente não seja epistemicamente apropriada, pode ainda assim ser uma crença apropriada ou virtuosa do ponto de vista moral ou prudencial.

Mas, com respeito à crença em Deus, haverá casos similares a esse? Será que uma pessoa pode ter uma crença religiosa que não seja epistemicamente apropriada e, apesar disso, pode ser moral ou prudencialmente apropriado ou virtuoso ter essa crença? Os defensores do *teísmo prudencial*, tal como Pascal, James, Kierkegaard, ou Wittgenstein, procuram dar uma resposta positiva. A favor desta tese talvez o argumento mais discutido seja a famosa *aposta de Pascal*. De acordo com Pascal, se a evidência ou as razões epistêmicas a favor da existência de Deus não são conclusivas, pode-se pensar em razões prudenciais que requerem a crença em Deus ao contrário da crença ateuista ou agnóstica.

### 3. Argumento de Pascal para um teísmo prudencial

Blaise Pascal (1670) tenta dar aos ateus e agnósticos, que atribuem uma probabilidade baixa à existência de Deus, razões prudenciais para se acreditar em Deus. Para isso, argumenta que um agente que segue a sua estratégia maximiza a sua utilidade esperada<sup>8</sup>. Ora, tal utilidade esperada que um agente tem para a sua crença em Deus é *infinita*, uma vez que a utilidade de acreditar em Deus, dado a suposição que Deus existe, é infinita, e a utilidade de acreditar em Deus, sob a suposição que Deus não existe, é alguma quantidade finita. Pelo contrário, a utilidade esperada de não se acreditar em Deus é meramente *finita*, uma vez que apenas os crentes irão maximizar a possibilidade de uma *vida eterna*, numa perfeita felicidade com Deus e com os outros, sem fim; além disso, ao ser crente há mais probabilidade de se estar consciente do

<sup>7</sup> Este contraexemplo foi baseado em Feldman (2003: 43). Com este exemplo parece plausível alegar, ao contrário de Clifford, que por vezes acreditar com base em evidências insuficiente, ou até contra a evidência, constitui um bem prudencial.

<sup>8</sup> Calcula-se a utilidade esperada de um ato  $\theta$  ao (I) multiplicar a utilidade e a probabilidade de cada resultado associado com  $\theta$ , ao (II) subtrair os custos respetivos, e (III) ao somar o total. Este cálculo está associado a decisões sob risco.

amor de Deus, de ajudar os outros a alcançar a salvação, entre outros. Pelo contrário, o descrente não irá maximizar tais resultados. Por isso, o agente prudencialmente racional, que pretende maximizar a utilidade esperada, acreditará em Deus. De um modo mais formal, o argumento é o seguinte<sup>9</sup>:

- (1) Ou Deus existe ou Deus não existe, e S acredita em Deus (aposta na sua existência) ou S não acredita em Deus; sendo que a utilidade resultante de cada uma destas possibilidades é a seguinte, onde  $f_1$ ,  $f_2$  e  $f_3$  são valores de utilidade finitos que não precisam de ser especificados:

	Deus existe	Deus não existe
S acredita em Deus	$\infty$	$f_1$
S não acredita em Deus	$f_2$	$f_3$

- (2) A racionalidade prudencial requer que a probabilidade que S atribui à existência de Deus seja  $> 0$ . [Mesmo que existam fortes evidências contra a existência de Deus, S está prudencialmente justificado a atribuir p.e. a probabilidade de 0.00001 à existência de Deus].
- (3) A racionalidade prudencial requer que S realize o ato com a máxima utilidade esperada (caso houver).
- (4) Sendo a probabilidade que Deus existe, a utilidade esperada UE, dado (1) e (2), de S acreditar em Deus e de S não acreditar em Deus é a seguinte<sup>10</sup>:
- (a)  $UE(\text{S acredita em Deus}) = (\infty \times p) + (f_1 \times (1 - p)) = \infty$
- (b)  $UE(\text{S não acredita em Deus}) = (f_2 \times p) + (f_3 (1 - p)) = f_4$
- (5)  $\therefore$  Uma vez que  $\infty > f_4$ , o ato com a máxima utilidade esperada é S acreditar em Deus. [De 4]
- (6)  $\therefore$  A racionalidade prudencial requer que S acredite em Deus. [De 3 e 5]<sup>11</sup>

<sup>9</sup> A formulação que estamos a seguir é similar à de Hájek (2015). Nos últimos anos tem havido alguma disputa acerca da validade deste argumento quando se recorre a utilidades infinitas ( $\infty$ ); mas, Hájek (2003, 2012) propõe várias estratégias alternativas: substituir por algum valor de utilidade infinito não-padronizado, tal como  $\omega$  no sistema de números surreais de Conway, ou substituir  $\infty$  por algum valor finito enorme, etc. De qualquer forma, aqui vamos partir da suposição que não há um problema sério na validade do argumento (tal como sustenta Monton (2011)) ou, então, que há estratégias que resolvem facilmente esse problema (tal como propõe Hájek).

<sup>10</sup> O resultado da utilidade esperada de S não acreditar em Deus caso a doutrina do inferno eterno seja verdadeira será diferente; assim, em vez do cálculo (b) teríamos o seguinte: (b')  $UE(\text{S não acredita em Deus}) = (-\infty \times p) + (f_3 \times (1 - p)) = -\infty$ . No entanto, quer essa doutrina seja verdadeira ou falsa não terá consequências para a conclusão final.

<sup>11</sup> Estamos a utilizar o símbolo como indicador de conclusão.

Será que este argumento prudencial de Pascal é procedente? Teremos aqui boas razões prudenciais para acreditar em Deus? Pensamos que existem boas razões para duvidar da força deste argumento. Começando pela premissa (1) pode-se questionar a tabela em consideração de duas formas: por um lado, seguindo a teoria do *teísmo cético* (que constitui uma das respostas mais prometedoras para o problema do mal)<sup>12</sup>, vale a pena questionar sobre como se pode saber que a recompensa é quando Deus existe e S acredita em Deus. Talvez Deus tenha uma razão também para recompensar todos com  $\infty$ , mesmo quem não acredita em Deus, tal como é sustentado pela teoria teológica do *universalismo da salvação* (para uma defesa dessa teoria veja-se Talbott (2004)). Pode-se questionar igualmente se Deus beneficia de igual forma com  $\infty$  os crentes que têm fé *apenas* por interesse mesquinho da recompensa e aqueles crentes que têm fé de forma desinteressada ou honesta. A tabela formulada por Pascal não permite dar conta destas subtilezas.

Por outro lado, a tabela em consideração apenas considera o Deus teísta, mas por que razão não se considera igualmente muitas outras hipóteses, como algum Deus deísta (que p.e. não dava qualquer recompensa mas que poderia castigar infinitamente os teístas), ou um Deus malévolo (que só dava recompensa infinita aos maus ou aos descrentes)?<sup>13</sup> Com esta objeção dos *vários deuses* sustenta-se que a tabela apresentada por Pascal é muito incompleta uma vez que não considera outras possíveis hipóteses de divindade e os seus respetivos valores de utilidade; todavia, caso se considere essas várias hipóteses, já não será nada óbvio que a máxima utilidade esperada seja acreditar no Deus teísta<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> O *teísmo cético* está comprometido com a seguinte ideia: dada a nossa situação epistémica limitada e o hiato cognitivo entre o nosso ponto de vista e o ponto de vista de Deus, não há razão para acreditar que estamos na posição de saber que razão Deus poderia ter ou não para realizar uma determinada ação particular; i.e. Deus tem razões para agir em qualquer caso particular que estão para além do nosso alcance. Entre os principais defensores do *teísmo cético* encontram-se Wykstra (1996), Alston (1996), Plantinga (2000), Bergmann (2009).

<sup>13</sup> Esta hipótese de um Deus malévolo é levantada e defendida por Law (2010) e por Martin (1990: 232-234). Como tentativa de objeção a esta hipótese veja-se Ward (2015).

<sup>14</sup> Como resposta, Jordan (2006: 78) sublinha que essa objeção está a pressupor o seguinte princípio: “para qualquer proposição  $p$ ,  $\diamond p \rightarrow \Pr(p) > 0$ ”. Ou seja, a possibilidade lógica é suficiente para uma atribuição de uma probabilidade positiva. No entanto, Jordan procura sustentar que esse princípio é falso. Pois, considere-se uma proposição como “os seres humanos não existem”; enquanto tal proposição é possível (uma vez que há mundos possíveis que não contêm seres humanos), seria absurdo para qualquer ser humano razoável atribuir um valor  $> 0$  a tal proposição. Todavia, mesmo que o princípio em consideração seja falso, temos dúvidas que isso altere a força da objeção dos vários



Quanto à premissa (2), alguns filósofos ateus argumentam, como o caso de Michael Martin (1990), que a existência do Deus teísta é de alguma forma conceptualmente impossível. Este tipo de argumentação visa fundamentar que um dos atributos divinos é em si incoerente ou que a combinação de atributos é inconsistente<sup>15</sup>. Ora, se tais argumentos forem bem-sucedidos, então a probabilidade da existência de Deus é zero, isto é, = 0. Mas, assim, os cálculos da utilidade esperada de se acreditar em Deus e não acreditar em Deus serão ambos finitos e sem diferença relevante; ou seja,

$$(a) UE(S \text{ acredita em Deus}) = (\infty \times 0) + (f_1 \times (1 - 0)) = f_1$$

$$(b) UE(S \text{ não acredita em Deus}) = (f_2 \times 0) + (f_3 \times (1 - 0)) = f_3$$

Ora, como nada nesses cálculos implica que  $f_1 > f_3$ , então não se segue que S tem um requisito prudencial para acreditar em Deus. Por isso, para se defender a aposta de Pascal será necessário primeiro mostrar-se que tais argumentos, que alegam que o conceito de Deus é logicamente inconsistente, não são plausíveis e que a probabilidade de Deus existir é maior que zero<sup>16</sup>.

Em relação à premissa (3) plausivelmente há situações em que a racionalidade prudencial não exige que se realize o ato com a maior utilidade esperada. Uma dessas situações é ilustrada pelo *paradoxo de S. Petersburg*, no qual temos um

---

deuses. Isto porque caso o defensor do argumento de Pascal parta da suposição que o Deus teísta tem probabilidade  $> 0$ , então também terá de admitir uma probabilidade  $> 0$  (por mais pequena que seja) para versões ligeiramente diferentes desse Deus, como o caso de um Deus onnipotente e criador mas que seja indiferente à criação (como o deísmo), ou um Deus onnipotente e onisciente mas que seja moralmente perverso, e que possam dar recompensas ou punições infinitas. Pelo menos tal defensor fica com o ónus de provar que tais hipóteses divinas têm uma probabilidade igual a zero e que o teísmo tem uma probabilidade maior.

<sup>15</sup> Morriston (2001) ilustra um tipo de argumento desses em que se pretende estabelecer a inconsistência entre onnipotência e perfeição moral: (I) Há um Deus que é simultaneamente onnipotente e moralmente perfeito (suposição para a redução ao absurdo). (II) Um ser onnipotente pode fazer qualquer coisa que seja logicamente possível. (III) Ter a propriedade de ser moralmente perfeito implica ser impecável (ou ser incapaz de proceder de forma moralmente errada) e, por isso, há coisas que um ser moralmente perfeito não pode fazer, como assassinar, mentir, quebrar promessas, entre outros. (IV) Há um Deus que simultaneamente pode fazer tudo o que é logicamente possível e simultaneamente não pode fazer tudo o que é logicamente possível (de I, II e III). (V) Não há um Deus que é simultaneamente onnipotente e moralmente perfeito (de I e IV).

<sup>16</sup> Como resposta ao argumento presente na nota de rodapé anterior, pode-se pelo menos pensar em duas estratégias. A primeira consiste em substituir os atributos problemáticos, como faz Peter Geach (1973), que sustenta que o Deus teísta não é “omnipotente” (que significa habilidade para fazer tudo), mas sim “todo poderoso” (que significa o poder de Deus sobre todas as coisas). Outra estratégia consiste em redefinir os próprios atributos; por exemplo, Murray e Rea (2008) defendem que o atributo da onnipotência inclui só tanto poder quanto um ser moralmente perfeito possa ter.

jogo de cara ou coroa com uma simples regra: lançar repetidamente a moeda até sair *coroa* (que é quando o jogo acaba). O número total de lançamentos,  $n$ , determinará o prémio, que será igual a  $2^n\text{€}$ . Deste modo, se a coroa surge no primeiro lançamento, o prémio é  $2^1\text{€} = 2\text{€}$ . Por sua vez, se a coroa aparecer pela primeira vez no terceiro lançamento, então o prémio é  $2^3\text{€} = 8\text{€}$ , e assim sucessivamente. Mas quanto pagaria um jogador para participar? Para isso precisamos de calcular a utilidade esperada de tal jogo (J), porque um apostador racional participaria nesse jogo apenas se o preço da participação fosse menor do que o valor esperado. O cálculo é o seguinte<sup>17</sup>:

$$UE(J) = (1/2 \times 2) + (1/4 \times 4) + (1/8 \times 8) + \dots = \infty$$

Dado que a utilidade esperada desse jogo é  $\infty$ , o jogador deve aceitar *qualquer* preço finito para participar neste jogo, pois isso será menor do que os ganhos esperados. Deste modo, o apostador racional iria jogar não importa quão grande fosse o preço finito de entrada. Todavia, alguns preços finitos são tão altos que agentes racionais e prudentiais não estariam dispostos a pagar, mesmo que esse fosse o curso de ação que maximiza a utilidade esperada<sup>18</sup>.

Para terminar a discussão do argumento tradicional de Pascal vale a pena considerar ainda duas objeções de carácter mais geral: a primeira tem a ver com um aspeto moral de que uma devoção religiosa baseada num *mero cálculo* de custos e benefícios parece meramente interesseira e egoísta e, como tal, seria moralmente repugnante e aviltante para a relação com Deus (se ele existir). A este propósito, William James (1896: 143) nota que:

“Sentimos que uma fé (...) adotada voluntariamente depois de um cálculo tão mecânico careceria de alma interior da realidade da fé; e se estivéssemos nós próprios no lugar da divindade, provavelmente teríamos um prazer especial em impedir a crenças deste calibre o acesso à recompensa infinita”<sup>19</sup>.

<sup>17</sup> Este cálculo tem em conta o seguinte elemento: a probabilidade de uma continuidade de  $n$  lançamentos é de 1 dividido por  $2^n$ ; assim, p.e. a probabilidade de se chegar ao terceiro lançamento é de  $1/8$ . Além disso, o valor esperado de cada lançamento é a multiplicação do seu prémio pela sua probabilidade e o valor esperado do jogo  $UE(J)$  é a soma do valor esperado de todos esses lançamentos. Uma vez que o número de lançamentos consecutivos pode continuar infinitamente, e o valor esperado de cada lançamento é  $1\text{€}$ , a soma de  $UE(J)$  é um infinito número de  $\text{€}$ .

<sup>18</sup> Para mais pormenores sobre esta objeção veja-se Hájek (2012). Sobre a discussão do *paradoxo de S. Petersburgo* veja-se Martin (2013).

<sup>19</sup> Para superar esta crítica, James formulou a sua própria versão de um argumento prudencial a favor da existência de Deus, que em vez de estar dependente de um cálculo, está sobretudo relacio-

Um outro problema tem a ver com o facto de no argumento de Pascal se pressupor que se pode simplesmente decidir passar a acreditar em Deus (dado os benefícios práticos) de uma forma direta ou efetiva. Ou seja, o argumento de Pascal pressupõe a tese do *voluntarismo doxástico* de acordo com a qual as atitudes doxásticas (tais como crença, descrença, e suspensão do juízo) estão sob o controlo voluntário direto e efetivo do sujeito. Todavia, tal tese é bastante implausível dado que não temos esse controlo voluntário efetivo ou direto sobre a maioria das coisas em que acreditamos; ou seja, parece que não temos escolha com respeito às nossas atitudes doxásticas. Alguns casos intuitivos para se mostrar que não temos controlo sobre muitas das nossas crenças são apresentados por Alston (2005: 63):

“Poderá, neste momento, começar a acreditar que o Império Romano ainda está sob controlo da Europa Ocidental, apenas por tomar a decisão de fazê-lo? Se acha que é inacreditável que deva ser suficientemente motivado para sequer tentar acreditar nisso, suponha que alguém lhe oferece 500 milhões de dólares para acreditar nisso, e que está muito mais interessado no dinheiro do que em acreditar a verdade. Poderia fazer o que é preciso para obter essa recompensa? Recorde que estamos a falar de acreditar *por vontade*. (...) Poderá mudar de atitudes proposicionais com respeito a essa proposição apenas por decidir fazê-lo? Parece-me claro que não tenho tal poder”.

Deste modo, parece que a nossa atitude doxástica direta ou efetiva é em grande medida não-voluntária; pois, dado a nossa evidência ou aquilo que nos aparece, não podemos acreditar de outra forma. Mas assim se não há um controlo voluntário direto ou efetivo sobre as nossas atitudes doxásticas, então não se pode simplesmente decidir acreditar ou desacreditar em Deus de forma direta.

Apesar disso, pode-se argumentar que, na medida em que há algum *controlo indireto* ou influência sobre o que acreditamos, é possível de certa forma termos algum controlo indireto sobre as nossas atitudes doxásticas em relação à crença em Deus<sup>20</sup>. Pascal parece ter consciência disso ao sustentar

---

nado com a ideia de que qualquer hipótese que faça parte de uma *opção genuína*, e que seja intelectualmente indecível, pode ser acreditada mesmo na ausência de evidência suficiente.

<sup>20</sup> A ideia é que podemos de forma voluntária influenciar *indiretamente* as nossas crenças a longo prazo, tal como uma pessoa pode exercer uma influência voluntária indireta sobre a condição do seu coração ao fazer regularmente exercício ou uma dieta saudável. Assim, um sujeito pode a

que p.e. a participação em cerimónias religiosas pode levar indiretamente à crença em Deus. Todavia, ainda que tenhamos algum controlo indireto sobre as nossas crenças, não é claro que consigamos formar de um modo sistemático e fiável crenças específicas com tal método indireto e, além disso, o grau de controlo que se exerce dessa forma pode ser bastante limitado<sup>21</sup>.

#### 4. Um novo argumento para um teísmo prudencial

Mas para a legitimidade racional da crença em Deus não é preciso ter um raciocínio com uma conclusão tão forte, como a conclusão (6) do argumento de Pascal discutido na secção anterior, em que a racionalidade prudencial *exige* que todos acreditem em Deus. Basta apenas sustentar que, em algumas circunstâncias e para determinadas pessoas, a racionalidade prudencial torna *permissível* acreditar no Deus teísta. Deste modo, uma reatualização do argumento de Pascal poderá assumir a seguinte forma mais modesta:

- (7) Se uma dada crença ou atividade  $\emptyset$  promove em determinadas circunstâncias C objetivos importantes na vida de um sujeito S, e além disso  $\emptyset$  não prejudica S nem outros sujeitos, então  $\emptyset$  em C pode ser prudencialmente racional para S.
- (8) Em determinadas circunstâncias a crença em Deus e as atividades religiosas promovem objetivos importantes na vida de certas pessoas, não prejudicando quaisquer pessoas.
- (9)  $\therefore$  A crença em Deus e as atividades religiosas em determinadas circunstâncias podem ser prudencialmente racionais para certas pessoas.  
[De 7 e 8]

---

longo prazo adotar um curso de ação (como começar a prestar mais atenção às evidências ou evitar o pensamento ilusório, etc.) que ajude de alguma forma a influenciar e modificar as suas propensões para acreditar numa dada crença particular.

<sup>21</sup> Por exemplo, considere-se uma proposição como “os meus sapatos têm o poder de fazer crescer os seus atacadores e de matar pessoas enquanto estão a dormir”. Ora, mesmo que um sujeito funcional S tentasse fazer algo indiretamente de forma a acreditar nessa proposição, muito dificilmente conseguiria. Podemos até imaginar S a ver filmes ou livros de terror sobre sapatos que ganham vida e matam pessoas com os seus longos atacadores, entre outras estratégias que envolvem exposição seletiva a certos tipos de evidência para esse fim. No entanto, apesar de todo esse esforço de S, o seu sucesso para acreditar naquela proposição não é nada seguro. Deste modo, embora possamos tentar influenciar indiretamente algumas das nossas crenças, não é seguro nem fiável que alcancemos esse objetivo. Veja-se a argumentação de Alston (2005: 74-80) e McHugh (2012: 69-70) sobre este aspeto.

O princípio apresentado na premissa (7) tem bastante apelo intuitivo; pois, quando temos crenças ou exercemos atividades que conduzem a algo valioso e, por sua vez, tais crenças ou atividades não são prejudiciais nem para nós próprios nem para os outros, parece apropriado sustentar que não há nada de prudencialmente errado ou irracional em possuímos tais crenças ou em exercermos aquelas atividades.

Mas, quanto à premissa (8), que *circunstâncias e objetivos benéficos* são esses? De uma forma geral podem ser situações em que a pessoa ao acreditar em Deus tem mais esperança para enfrentar as adversidades da sua vida, ou para viver com mais otimismo, ou para ser benéfico para a comunidade, entre outros. Existem aliás *indícios empíricos* de que a crença em Deus pode ser condutiva ao bem-estar humano e a benefícios prudenciais, tal como sugerem Koenig, King, e Carson (2012).

Mais especificamente, e com base nas investigações das ciências sociais mais recentes, vale a pena apontar alguns objetivos importantes e benéficos que as crenças e atividades religiosas podem promover na vida de certas pessoas em determinadas circunstâncias, nomeadamente em termos de felicidade, saúde, longevidade, relações interpessoais, e generosidade.

Por exemplo, uma meta-análise, realizada por Koenig (1998), que versa sobre mais de uma centena de estudos empíricos conclui que mais de 80% desses estudos apontam para uma forte correlação positiva entre religião e felicidade ou bem-estar. Igualmente com base em dados empíricos, autores como Batson, Schoenrade, e Ventis (1993: 371) sublinham que “a religião pode proporcionar uma nova visão que transforma uma vida tumultuosa de dúvidas, contradições, e desespero numa vida de propósito, satisfação, e alegria”. Contudo, fica em aberto determinar se essa satisfação ou alegria é realmente objetiva ou se não passa de algo meramente subjetivo e superficial.

Quanto à relação entre a crença religiosa e resultados favoráveis na saúde, há uma grande quantidade de investigação que suporta positivamente essa correlação, por exemplo para se enfrentar doenças como o cancro. A favor disso veja-se, a título ilustrativo, os estudos de Koenig, McCullough, e Larson (2001) ou os estudos de Lutz, Kremer, e Ironson (2011). A ideia é que a crença religiosa pode afetar favoravelmente tanto a saúde física como mental da pessoa, podendo constituir um forte dissuasor para a depressão, tal como indiciam Perez *et al.* (2011), bem como poderá conduzir a uma perspetiva mais otimista, como suportam Schnall *et al.* (2012). Investigações empíricas indiciam igualmente

que a participação em atividades religiosas tende a reduzir a percentagem de suicídios. Sobre isso veja-se os estudos de Donahue e Benson (1995), bem como de Nisbet, Duberstein, Conwell, e Seidlitz (2000).

Mas acreditar em Deus não só poderá afetar favoravelmente a saúde, como também há uma relevante possibilidade de influenciar positivamente a qualidade das várias relações interpessoais. Por exemplo, de acordo com as investigações desenvolvidas por Ellison, Bartkowski, e Anderson (1997), a participação semanal em cerimônias religiosas reduz significativamente a probabilidade de violência doméstica. Segundo os estudos de Call e Heaton (1997), a participação frequente em cerimônias religiosas tende a baixar a probabilidade de divórcio. E, dadas as investigações empíricas de Fagan e Nagai (2006), uma participação regular em ritos religiosos reduz a probabilidade de adultério. Portanto, parece haver indícios empíricos substantivos a favor de uma correlação positiva entre frequência religiosa e qualidade das relações. Há do mesmo modo uma correlação relevante entre frequência religiosa e a probabilidade de se ser mais generoso, por exemplo ao fazer uma doação monetária para a caridade ou ao fazer algum tipo de voluntariado, tal como indicia o estudo de Brooks (2007). Assim, temos bons suportes empíricos para a premissa (8) do nosso argumento.

É óbvio que os dados e estudos empíricos, que sublinhámos acima, por si só não parecem apontar para qualquer valor *epistémico* na crença religiosa<sup>22</sup>, mas se nesses dados houver indícios de benefícios práticos para a pessoa em questão e para os outros, então pode ser nessas circunstâncias e para tais pessoas *prudencialmente* apropriado ou virtuoso acreditar em Deus. Deste modo, estabelecemos a conclusão (9) da nossa reformulação do argumento de Pascal a favor de uma crença prudencial em Deus.

## 5. Referências Bibliográficas

ALSTON, William (1996) “Some (Temporarily) Final Thoughts on Evidential Arguments from Evil”. In: *The Evidential Argument From Evil*, ed. Howard-Snyder. Indiana University Press, pp. 311-332.

<sup>22</sup> Contudo, se a teoria da “incursão pragmática” na epistemologia for plausível, pode-se sustentar que tais benefícios pragmáticos têm consequências para o valor epistémico. Por exemplo, Benton (*forthcoming*) sustenta que, dado esses ou outros benefícios práticos do teísmo e dado que os riscos práticos são baixos (caso se esteja errado sobre o teísmo), para se ter justificação ou conhecimento em relação à crença em Deus não se exigem *padrões epistêmicos* altos. No entanto, há também fortes objeções contra essa teoria da incursão pragmática, como as apresentadas por Roerber (2016).

- ALSTON, William (2005) *Beyond "justification": dimensions of epistemic evaluation*. Cornell University Press.
- BATSON, Schoenrade, Patricia, & Ventis, Larry (1993) *Religion and the Individual: A Social-Psychological Perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- BENTON, Matthew (forthcoming) "Pragmatic Encroachment and Theistic Knowledge". In: *Knowledge, Belief, and God: New Insights in Religious Epistemology*, ed. Benton, Hawthorne, & Rabinowitz. Oxford University Press.
- BERGMANN, Michael (2009) "Skeptical Theism and the Problem of Evil". In: *Oxford Handbook of Philosophical Theology*, ed. Rea. Oxford University Press, pp. 374-399.
- BROOKS, Arthur (2007) *Who Really Cares: The Surprising Truth About Compassionate Conservatism*. Basic Books.
- CALL, Vaughn & Heaton, Tim (1997) "Religious Influence on Marital Stability". In: *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(3), pp. 382-392.
- CLIFFORD, William (1877) "A ética da crença". In: *A ética da Crença*, ed. Murcho. Bizâncio, 2010, pp. 97-136.
- DONAHUE, Michael & Benson, Peter (1995) "Religion and the Well-Being of Adolescents". In: *Journal of Social*, Issues 51(2), pp. 145-160.
- ELLISON, Christopher, Bartkowski, John & Anderson, Kristin (1997) "Are there Religious Variations in Domestic Violence?" In: *Journal of Family*, Issues 20, pp. 87-113.
- FAGAN, Patrick & Nagai, Althea (2014) "Adultery by Religious Attendance". In: *Mapping America: Marriage, Religion, and the Common Good*, Number 173, <<http://downloads.frc.org/EF/EF09J34.pdf>>.
- FELDMAN, Richard & Conee, Earl (2004) *Evidentialism: Essays in Epistemology*. Oxford University Press.
- FELDMAN, Richard (2003) *Epistemology*. Prentice Hall.
- GEACH, Peter (1973) "Omnipotence". In: *Philosophy*, 48, pp. 7-20.
- HÁJEK, Alan (2003) "Waging War on Pascal's Wager". In: *Philosophical Review*, 112, pp. 27-56.
- HÁJEK, Alan (2012) "Blaise and Bayes". In: *Probability in the Philosophy of Religion*, ed. Chandler & Harrison. Oxford University Press, pp. 167-186.
- HÁJEK, Alan (2015) "Pascal's Ultimate Gamble". In: *The Norton Introduction to Philosophy*, ed. Rosen & Shiffrin. Norton.

- JAMES, William (1896) “A vontade de acreditar”. In: *A ética da Crença*, ed. Murcho. Bizâncio, 2010, pp. 137-174.
- JORDAN, Jeff (2006) *Pascal’s Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford University Press.
- KOENIG, Harold (1998) *Handbook of Religion and Mental Health*. San Diego: Academic Press.
- KOENIG, Harold, King, Dana, & Carson, Verna (2012) *Handbook of Religion and Health*. Oxford University Press.
- KOENIG, Harold, McCullough, Michael & Larson, David (2001) *Handbook of Religion and Health*. Oxford University Press.
- LAW, Stephen (2010) “The evil-god challenge”. In: *Religious Studies*, 46, pp. 353-373.
- LUTZ, Franz, Kremer, Heidemarie & Ironson, Gail (2011) “Being Diagnosed with HIV as a Trigger for Spiritual Transformation”. In: *Religions*, 2(3), pp. 398-409.
- MARTIN, Michael (1990) *Atheism: A Philosophical Justification*. Temple University Press.
- MARTIN, Robert (2013) “The St. Petersburg Paradox”. In: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <<http://plato.stanford.edu/entries/paradox-stpetersburg/>>.
- MCHUGH, Conor (2012) “Epistemic Deontology and Voluntariness”. In: *Erkenntnis*, 77, pp. 65-94.
- MONTON, Bradley (2011) “Mixed Strategies Can’t Evade Pascal’s Wager”. In: *Analysis*, 71, pp. 642-645.
- MORRISTON, Wes (2001) “Omnipotence and necessary moral perfection: are they compatible?”. In: *Religious Studies*, 37, pp. 143-160.
- MURRAY, Michael & Rea, Michael (2008) *An Introduction to the Philosophy of Religion*. Cambridge University Press.
- NISBET, P., Duberstein, P., Conwell, Y., & Seidlitz, L. (2000) “The Effect of Participation in Religious Activities on Suicide versus Natural Death in Adults 50 and Older”. In: *The Journal of Nervous and Mental Disease*, 188(8), pp. 543-546.
- PASCAL, Blaise (1670) *Pensamentos*. Europa-América, 1998.
- PEREZ, John *et al.* (2011) “Types of Prayer and Depressive Symptoms among Cancer Patients: The Mediating Role of Rumination and Social Support”. In: *Journal of Behavioral Medicine*, 34(6), pp. 519-530.



- PLANTINGA, Alvin & Tooley, Michael (2008) *Knowledge of God*. Blackwell Publishing.
- PLANTINGA, Alvin (2000) *Warranted Christian Belief*. Oxford University Press.
- ROEBER, Blake (2016) “The Pragmatic Encroachment Debate”. In: *Noûs*, pp. 1-25.
- SCHNALL, E. *et al.* (2012) “Psychological and Social Characteristics Associated with Religiosity in Women’s Health Initiative Participants”. In: *Journal of Religion and Health*, 51(1), pp. 20-31.
- SWINBURNE, Richard (1993) *The Coherence of Theism*. Oxford University Press.
- SWINBURNE, Richard (2004) *The Existence of God*. Oxford University Press.
- TALBOTT, Thomas (2004) “No Hell”. In: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*, ed. Peterson & Van Arragon, pp. 278-287.
- VAN INWAGEN, Peter (1998) “It Is Wrong, Everywhere, Always, and for Anyone, to Believe Anything upon Insufficient Evidence”. In: *The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics*. Westview Press, pp. 29-44.
- WARD, Keith (2015) “The evil God challenge: a response”. In: *Think*, 14, pp. 43-49.
- WOLTERSTORFF, Nicholas & Plantinga, Alvin (1983) *Faith and Rationality*. University of Notre Dame Press.
- WYKSTRA, Stephen (1996) “Rowe’s noseem arguments from evil”. In: *The Evidential Argument From Evil*, ed. Howard-Snyder. Indiana University Press, pp. 126-150.