

# **Deus Naturalismo e as pré-condições do Conhecimento: um argumento transcendental para a existência de Deus**

*Gabriel Reis de Oliveira*<sup>1</sup>

Resumo: A partir da definição clássica de conhecimento como crença verdadeira justificada, o artigo investiga os três componentes da definição demonstrando que o naturalismo metafísico não pode acomodar as noções que esses componentes exigem e que tais noções são melhores explicadas por uma visão de mundo teísta. Em relação ao primeiro componente, apontarei que a normatividade pertencente ao âmbito da justificação (ou, garantia) é problemática no naturalismo metafísico, e é melhor explicada na postulação de existência de uma pessoa absoluta. Na análise do segundo componente, busco indicar que verdades exigem a existência de uma mente com pensamentos necessariamente existentes, e essa mente é igual a mente de Deus. No terceiro ponto, demonstro que o aspecto da crença exigida para o conhecimento envolve um sujeito consciente que possui intencionalidade e argumento que o naturalismo tem dificuldades em explicar como que a consciência e a intencionalidade surgiram. No entanto, a postulação da alma como uma substância imaterial criada por Deus nos fornece ganho explanatório em relação ao surgimento da consciência e intencionalidade. Concluo que, se os meus argumentos são bem-sucedidos, reivindicações de conhecimento pressupõem a existência Deus.

Palavras-chaves: Epistemologia; Naturalismo; Teísmo; Argumento Transcendental.

Abstract: Starting from the classical definition of knowledge as justified true belief, the article investigates the three components of the definition demonstrating that

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pelo programa de pós-graduação em Lógica e Metafísica da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Bacharel em Teologia pelo Seminário Martin Bucer. Foi bolsista da CAPES, e desde o final de 2020 a sua pesquisa conta com o suporte do projeto da LATAM Bridges in The Epistemology of Religion, financiado pela John Templeton Foundation.

metaphysical naturalism cannot accommodate the notions that these components require and that such notions are best explained by a theistic worldview. Regarding the first component, I will point out that normativity belonging to the scope of justification (or, guarantee) is problematic in metaphysical naturalism, and is best explained in the postulation of the existence of an absolute person. In the analysis of the second component, I seek to indicate that truths require the existence of a mind with necessarily existing thoughts, and this mind is equal to the mind of God. In the third point, I demonstrate that the aspect of belief required for knowledge involves a conscious subject who has intentionality and I argue that naturalism has difficulties in explaining how consciousness and intentionality arose. However, the postulation of the soul as an immaterial substance created by God provides us with explanatory gain regarding the emergence of consciousness and intentionality. I conclude that, if my arguments are successful, knowledge claims presuppose the existence of God.

Keywords: Epistemology; Naturalism; Theism; Transcendental Argument.

## **Introdução**

A definição tradicional de conhecimento remonta aos escritos de Platão que define conhecimento como crença verdadeira e justificada. Edmund Gettier (1963) é o principal responsável por chamar a atenção da comunidade filosófica para os problemas desta definição. Ele fornece um conjunto de contraexemplos que mostram que podemos ter uma crença verdadeira e justificada sem que essa crença seja conhecimento e conclui que uma crença verdadeira e justificada não é suficiente para o conhecimento. Após dois mil anos de aceitação dogmática da definição tradicional, o seu artigo gerou discussões acaloradas acerca do que realmente constitui a definição de conhecimento. No entanto, mesmo com todos os debates que se seguiram, permanece consensual que o conhecimento requer tanto a verdade, como a crença, e também que a mera crença verdadeira é insuficiente para o conhecimento. Deve haver algo que distinga mera crença verdadeira de conhecimento. E este algo é o terceiro componente que justifica a mera crença verdadeira tornando-a conhecimento.

Irei investigar os componentes da definição comumente aceita de conhecimento. Mais especificamente, argumentarei que os componentes da definição exigem determinados

pressupostos que o naturalismo metafísico não fornece. Assim, demonstrarei a impossibilidade do naturalismo de acomodar tais noções, pelo que teremos um argumento transcendental para a existência de um ser absoluto e pessoal, que é Deus.

O naturalismo metafísico é a visão de que somente o universo natural existe. De acordo com o naturalismo, não há nada ‘além’ ou ‘por trás’ do universo espaço-tempo, e tudo dentro do universo pode ser explicado cientificamente em termos de física e química. Como Carl Sagan (1980, p.4), um naturalista influente, resumiu elegantemente seu credo: "O Cosmos é tudo o que é ou sempre foi ou sempre será". Ao passo que por ser absoluto quero dizer que nada é mais fundamental do que esse este ser, e ele não é limitado por qualquer coisa e nem depende de nada. Pelo contrário, tudo o mais depende dele. E esse ser é uma pessoa: ele pensa, planeja, escolhe, fala e ama. E esse ser absoluto e pessoal é chamado de Deus.

Dada essas definições, passemos à análise do primeiro componente do conhecimento.

## **1. A Justificação (ou *Garantia*)**

Epistemólogos contemporâneos discutem entre si se é razoável pensar na justificação em termos deontológicos, isto é, se temos deveres em relação a normas epistêmicas. Na justificação deontológica é plausível pensar nas normas epistêmicas como um subconjunto de normas éticas. Nesta visão, um sujeito S está justificado a crer numa proposição p se, e somente se, ao crer que p, S não viola quaisquer obrigações epistêmicas. Portanto, S está justificado se cumpriu seus deveres epistêmicos.

Alvin Plantinga (2000) propõe alguns argumentos para descaracterizar essa noção de justificação deontológica e introduz o que ele chama de garantia, em que a justificação ocorre devido ao bom funcionamento das funções cognitivas do agente em um ambiente apropriado para tais funções. No entanto, mesmo se pensarmos na justificação em termos de garantia, este terceiro componente que distingue mera crença verdadeira de conhecimento pertence à uma dimensão normativa. Pois a própria busca dos filósofos em bloquear os contraexemplos de Gettier inclui um componente normativo que implique conhecimento.

Nesse sentido, pode-se afirmar que normatividade na garantia é pensada em termos teleológicos: a normatividade de propósito e design. É o que Plantinga (2000) chamou de

Deus, Naturalismo e as pré-condições do Conhecimento: um argumento transcendental  
para a existência de Deus

função apropriada, em que apenas crenças formadas por faculdades cognitivas que funcionam corretamente possuem garantia. Se alguma faculdade ou sistema cognitivo tiver uma função apropriada, então segue-se que foi planejado ou projetado para funcionar de certas maneiras em oposição a outras formas.<sup>2</sup> Isso demonstra que garantia também pertence à dimensão normativa do conhecimento. Uma crença possui garantia somente se for mantida nos caminhos certos que levam a formação apropriada desta crença. Ela preocupa-se com as normas da crença em sua produção.

Portanto, “o conceito de justificação epistêmica é normativo”, como Célia Teixeira (2012) notou persuasivamente:

Os conceitos normativos opõem-se aos descritivos no sentido em que em vez de descreverem como as coisas são, dizem-nos como estas deveriam ser. Neste sentido, pode-se entender o conceito de justificação epistêmica em paralelo com os de bem e mal. Podemos dizer que uma pessoa está epistemicamente justificada a acreditar em algo se não cometeu quaisquer erros ou “pecados” epistêmicos na formação dessa crença. (p. 107)

A questão que surge é: qual é a fonte ou origem das normas, deveres e obrigações epistêmicas?

De acordo com o naturalismo metafísico, todos os fenômenos são, em última instância, explicáveis em termos científicos. A ciência, porém, é meramente descritiva. A ciência descreve em vez de prescrever. Ela nos diz como as coisas são; não tem nada para nos dizer sobre como as coisas deveriam ser. Portanto, o naturalismo não pode acomodar a noção de maneiras corretas ou erradas de formar ou manter crenças. Consequentemente, não pode acomodar a noção de justificação epistêmica.

O problema para o naturalismo aqui é que a noção de normas, deveres e obrigações epistêmica só faz sentido caso Deus exista.

---

<sup>2</sup> Isso não exige a primeiro momento que se acredite que os seres humanos foram literalmente projetados por Deus. Os filósofos naturalistas adeptos a essa noção de justificação argumentam que a história evolutiva e a seleção natural adaptou os seres humanos para funcionarem de determinadas maneiras.

John Frame (2015) argumenta que na questão da fonte da autoridade moral somente duas respostas são possíveis: ela é pessoal ou impessoal. Pensemos na última alternativa. A estrutura do universo físico, que é impessoal, não pode criar e impor alguma obrigação. Pois como dito anteriormente, “ser” não implica “dever”. Em outras palavras, fatos de como as coisas são não implicam moralidade de como as coisas devem ser.

Platonistas modernos, que são naturalistas, poderiam tentar recorrer a ideias ou objetos abstratos não espaço-temporais para fundamentar a normatividade epistêmica. No entanto, ideias ou objetos abstratos não podem criar ou impor deveres epistêmicos, porque tais noções só fazem sentido em relacionamentos pessoais. Se objetos, como cadeiras, mesas ou o sol, não criam e nem impõem normas a nós, objetos misteriosos que existem numa outra realidade não espaço-temporal também não. E mesmo que tais normas existissem, não temos razão para pensar que a partir da existência de normas resultaria qualquer dever imposto para os seres humanos. Outros problemas significativos para o platonismo e que o impossibilitam de fundamentar a normatividade pela postulação de ideias ou objetos abstratos são que (i) não há base para o contato significativo do reino abstrato transcendente (o que inclui as normas) com o reino físico imanente (o que inclui o mundo e nós) e (ii) objetos abstratos são, por definição, causalmente inertes, portanto, não podem impor obrigações a seres humanos.

Assim, descarto a resposta impessoal e me volto à resposta pessoal. Se nada impessoal tem autoridade para impor normas éticas, isso é um grande indicador de que obrigações e deveres surgem de contexto de relacionamentos pessoais. Apenas pessoas podem impor normas, como, por exemplo, mãe, pai, policial, entre outros. Um dever é algo que é devido, uma obrigação, e ser obrigado é, literalmente, ser compelido e sujeito. Mas isso não pode existir isoladamente. Se algo é devido, é devido a alguma pessoa ou pessoas.

Um naturalista pode argumentar aqui que somos obrigados a determinados imperativos morais porque impomos deveres uns aos outros, como seres humanos. Isso equivale a dizer que as normas éticas são essencialmente convencionais e dependentes de culturas e sociedades humanas. No entanto, nossas obrigações para com os nossos pais ou autoridades da sociedade não são absolutas. O problema central é que transpondo isso ao conceito de normatividade epistêmica, o que conta como conhecimento, no final das contas, depende da opinião da comunidade humana. Logo, seria possível que haja uma sociedade no qual as crenças formadas com base em superstições sejam justificadas

enquanto crenças formadas pelas faculdades de percepção confiáveis não são justificadas. Claramente isso está errado. A opinião humana e da sociedade estão sujeitos a normas epistêmicas, e não constitutivas delas.

O que nos resta, como alternativa, é que somente uma pessoa absoluta pode impor normas absolutas e universais. Assim, se não quisermos cair no relativismo epistêmico, em que as crenças podem ser arbitrariamente justificadas, precisamos postular uma pessoa absoluta. Se obrigações surgem de relacionamentos pessoais, então obrigações têm de surgir de relacionamentos com uma pessoa absoluta. E dada a nossa dependência ontológica dessa pessoa absoluta, ele tem o direito de impor normas e obrigações a nós, incluindo as epistêmicas.

Assim, demonstramos que não há espaço no naturalismo para normatividade epistêmica e que essa normatividade encontra uma explicação razoável em uma visão de mundo teísta.

## **2. A verdade**

Os filósofos geralmente distinguem três tipos de conhecimento: o saber-fazer, por contato e o proposicional. É o conhecimento proposicional que os filósofos dão maior importância e, conseqüentemente, atenção. É esse tipo de conhecimento que estamos tratando aqui. Um dos componentes do conhecimento proposicional é a verdade. De modo que quando eu afirmo saber que *p*, estou reivindicando a verdade que *p*. A verdade, nesse caso, é uma proposição verdadeira. Um dos principais usos que “proposição” têm na filosofia analítica contemporânea é que eles são referidos como podendo ser portadores de valor de verdade, ou seja, podem ser verdadeiras ou falsas. Se a verdade é necessária para o conhecimento, e verdades são proposições verdadeiras, segue-se que proposições são objetos de conhecimento de modo que conhecimento pressupõe a existência de proposições. A partir daqui, para este argumento, seguirei as intuições dos filósofos James N. Anderson e Greg Welty (2011) no artigo intitulado “The Lord of Non-Contradiction: An Argument for God from Logic”.

Seja lá o que for proposições, elas não podem ser entidades físicas ou materiais, como sentenças escritas em papel ou configurações neurais nos cérebros. Também não se pode atribuir propriedades físicas a proposições, como massa ou velocidade. Pois proposições

simplesmente não são esse tipo de coisa. Além disso, ainda que o mundo físico não existisse, haveria a verdade que “o mundo físico não existe”, e isso demonstra que a existência de tal coisa como uma proposição verdadeira é independente da existência do mundo.

Podemos fornecer também um argumento decisivo contra a fisicalidade das proposições. As entidades físicas são, por natureza, entidades contingentes. Qualquer objeto físico é tal que a sua inexistência é possível. Mas proposições existem em todos os mundos possíveis. Para provar isso, forneço um argumento que apela às condições ontológicas de atribuição de propriedade. É intuitivo pensar que um objeto somente pode ter propriedades se esse objeto existir. Se a bola é redonda – se tem a propriedade de redondeza – então segue-se que a bola existe. Uma bola não-existente não pode ser redonda ou qualquer outra forma, porque uma bola inexistente não possui propriedades. Dado esse princípio de atribuição de propriedade, é o suficiente para mostrar que proposições realmente existem; pois proposições possuem a propriedade de verdade. Consequentemente, se apenas o que existe podem ter propriedades e proposições possuem a propriedade de verdade, as proposições existem. Alargando esse argumento não só no mundo real, mas em todos os mundos possíveis, se apenas o que existe podem ter propriedades e proposições são portadores da propriedade de verdade em todos os mundos possíveis, e uma vez que em qualquer mundo possível existem verdades contingentes e necessárias, podemos concluir que as proposições existem em todos os mundos possíveis, como portadores dessa propriedade. Portanto, proposições não são entidades físicas ou configurações delas, visto que existem necessariamente de maneira independente do mundo físico atual. Pelo que proposições são entidades reais, mas não entidades físicas.

Agora, ainda seguindo as intuições de Anderson e Welty (2011), argumentarei que proposições apresentam uma certa característica, nomeadamente, a intencionalidade, que é melhor entendida como uma marca distintiva das entidades mentais, como os pensamentos.

Intencionalidade é um termo filosófico caracterizado como sendo sobre alguma coisa: X exibe intencionalidade e se somente se X é sobre alguma coisa. Proposições, isto é, os portadores de verdade, exibem intencionalidade. Afirmações como “Rio de Janeiro tem belas praias” são sobre algo: a cidade do Rio de Janeiro. E todo ato de predicação revela

Deus, Naturalismo e as pré-condições do Conhecimento: um argumento transcendental  
para a existência de Deus

intencionalidade: “a é F” é sobre “a”. Eu suma, a característica mais importante da intencionalidade é a direção: uma entidade intencional é dirigida a alguma outra coisa.

Assim, proposições como portadores de verdade, são intrinsecamente intencionais; eles são direcionados. E é precisamente porque são intencionais é que podem ser portadores de verdade. Se as proposições não fossem sobre nada não faria sentido atribuir verdade ou falsidade a eles. Proposições sempre são sobre alguma coisa; referem-se a algo.

A intencionalidade também é mental, mais especificamente, são pensamentos. Pensamentos sempre são sobre coisas. Pedras, nuvens, elétrons não são intencionais, não são sobre nada. É o mental – e os pensamentos – que exhibe a intencionalidade de maneira intrínseca. Se não tivermos nenhuma outra razão para afirmar que proposições não são entidades mentais, devemos concluir que as proposições são realmente entidades mentais, são pensamentos. Na terceira seção do artigo, ampliaremos o argumento de que a intencionalidade é uma marca intrínseca do mental.

Agora eu argumento que proposições que são verdades necessárias existem em pensamentos divinos. Como vimos, proposições existem necessariamente, isto é, existem em todos os mundos possíveis. E essas proposições não poderiam ser os nossos pensamentos. Toda pessoa humana existe contingentemente, juntamente com seus pensamentos, de modo que ela poderia não existir. Proposições necessárias, por outro lado, não poderiam deixar de existir. Se proposições são pensamentos necessariamente existentes, elas só podem ser os pensamentos de uma mente necessariamente existente. Além do mais, mesmo algumas proposições contingentes não poderiam ser pensamentos humanos, pois existem independentemente deles. Basta pensar que mesmo que no mundo real não existissem seres humanos, ainda haveria a proposição verdadeira de que ‘não há seres humanos’. Isso demonstra que proposições não podem ser dependentes das mentes humanas, pois mesmo que não houvesse mentes humanas, ainda haveria verdades, como a verdade de que ‘não há mentes humanas’.

Logo, concluímos que proposições existem necessariamente, e essas proposições só poderiam existir numa mente necessariamente existente. A única mente necessariamente existente pertence a uma pessoa absoluta que é necessariamente existente, pois existe independentemente de tudo o mais. Enquanto o naturalismo é incapaz de acomodar verdades necessariamente existentes como entidades reais, pois não acomodam a

existência de proposições necessariamente existentes. Assim, verdades necessárias, como as verdades matemáticas ou lógicas, não podem ser constitutivas do sistema de crenças do naturalista metafísico.

Passemos ao último componente do conhecimento.

### **3. A crença**

Dois problemas particulares para o naturalismo podem ser destacados aqui. Primeiro, o conhecimento requer um sujeito que crê – um conhecedor – e um objeto. E esse crente deve ter a capacidade para o pensamento consciente. Mais especificamente, ele deve ter uma consciência do objeto do conhecimento. Segundo, o sujeito que crê deve ter a capacidade de dirigir seus pensamentos para os objetos. É o que vimos que os filósofos chamam de intencionalidade. O problema para o naturalismo é que parece não haver lugar em uma visão de mundo naturalista para a consciência como uma propriedade real de mentes e nem conseguem lidar com o fenômeno da intencionalidade de maneira adequada. Os argumentos desenvolvidos nessa seção encontram-se nas obras de J.P. Moreland (2008 e 2014) intituladas, respectivamente, de “Consciousness and the Existence of God” e “The Soul: How We Know It’s Real and Why It Matters”.

De maneira geral, a consciência é o que você conhece quando se envolve na introspecção em primeira pessoa. A questão que surge é: Como a mera matéria pode originar a consciência? A existência de Deus parece ser a melhor explicação para a existência da consciência em criaturas como seres humanos, enquanto que o naturalismo é totalmente incapaz em princípio de fornecer qualquer explicação para a consciência.

O naturalismo começa com a matéria antes da mente. Se você começa com a matéria e meramente rearranja ela de acordo com as leis físicas por meio de causas e processos físicos, então você vai terminar com arranjos cada vez mais diferentes de matéria, e não com coisas diferentes da matéria. Comece com a matéria e reorganize fisicamente e tudo o que você terá será matéria reorganizada. Não há necessidade para que a mente e a consciência surjam de tais rearranjos. No entanto, se você começar com Deus, a Mente é a realidade fundamental (não a matéria) e seu surgimento na história não é um problema ontológico que é para o naturalista.

Deus, Naturalismo e as pré-condições do Conhecimento: um argumento transcendental  
para a existência de Deus

Sabemos que uma das forças motrizes por trás do naturalismo é a teoria da evolução. O evolucionista proeminente Paul Churchland (1984) fez essa afirmação:

O aspecto relevante da história padrão da evolução está em que a espécie humana e todas as suas características são o resultado exclusivamente físico de um processo puramente físico. [...] Se essa é a descrição correta de nossas origens, então não parece haver necessidade, nem espaço, para a introdução de substâncias ou propriedades não físicas em nossa explicação teórica de nós mesmos. Somos criaturas da matéria. E deveríamos aprender a conviver com esse fato.

Em outras palavras, essa citação afirma o seguinte: uma vez que os seres humanos são meramente o resultado de um processo exclusivamente físico (os processos da teoria evolutiva) trabalhando em materiais puramente físicos, então os seres humanos são seres totalmente físicos. Algo não passa a existir a partir do nada, e se um processo puramente físico é aplicado a materiais totalmente físicos, o resultado será meramente físico, mesmo que seja um arranjo mais complexo de materiais físicos.

Essa citação é uma representação plausível das consequências do naturalismo somado a teoria evolutiva da explicação das nossas origens. No entanto, Churchland ao tentar argumentar a favor do naturalismo, comete uma petição de princípio. Para ver isso, note que esse argumento pode ser colocado na forma lógica conhecida como modus ponens (Se P então Q; P; portanto, Q): Se os seres humanos são meramente o resultado de processos naturalistas e evolutivos, então o naturalismo é verdadeiro. Os seres humanos são meramente o resultado de processos naturalistas e evolutivos. Portanto, o naturalista é verdadeiro.

Porém podemos adotar a forma de modus tollens para o argumento (Se P, então Q; não Q; portanto, não P): Se os seres humanos são meramente o resultado de processos naturalistas e evolutivos, então o naturalismo é verdadeiro. Mas o naturalismo não é verdade. Portanto, não é o caso que seres humanos são meramente o resultado de processos naturalistas e evolutivos. Em outras palavras, o argumento de Churchland ao assumir que são meramente o resultado de processos naturalistas e evolutivos, comete uma petição de princípio ao tentar provar o naturalismo. E se tivermos argumentos bons

contra o naturalismo, então a forma de *modus tollens* do argumento deve ser adotada, e não a forma do *modus ponens*.

Além do mais, se de fato o naturalismo não consegue explicar a existência da mente, então temos um argumento a favor da existência de Deus. Se concedemos o que Churchland reconhece implicitamente, a saber, que não há explicação científica para a origem da mente, incluindo nenhuma explicação evolutiva, então, se a explicação teísta é a melhor alternativa, podemos explicar melhor a origem das mentes apelando para uma Mente Divina como a causa mais adequada da existência da mente. É mais fácil ver como a mente poderia vir de um universo criado por uma Mente Divina do que como a mente poderia surgir de partículas não racionais.

Mas quais são os argumentos para pensar que consciência e intencionalidade são genuinamente mentais e não físicas? Para seguir nessa defesa, precisamos observar um princípio intuitivo. Este princípio é a lei da identidade de Leibniz que afirma: se *x* é idêntico a (é o mesmo que) *y*, então o que é verdadeiro para *x* é verdadeiro para *y* e vice-versa. Se pudermos encontrar uma coisa verdadeira ou possivelmente verdadeira de *x* e não verdadeira ou possivelmente verdadeira de *y*, eles não são a mesma coisa, mesmo que uma das duas dependa da outra para o seu funcionamento ou elas se relacionem. Este é um princípio plausível que devemos aceitar.

Agora veja as quatro de algumas características que Moreland (2014, p. 78) traçou para distinguir estados mentais de estados físicos:

1. Os estados mentais são internos, privados e imediatos ao sujeito que os possui;
2. Os estados mentais requerem uma ontologia subjetiva – ou seja, os estados mentais são necessariamente pertencentes aos sujeitos de primeira pessoa que os possuem.
3. Estados mentais não possuem características cruciais (por exemplo, extensão espacial, localização, sendo composto por partes) que caracterizam estados físicos e, em geral, não podem ser descritos usando linguagem física (meus pensamentos não têm dimensões físicas, nenhuma localização física).
4. Muitos estados mentais têm intencionalidade – sobre ou dirigido a um objeto.

Deus, Naturalismo e as pré-condições do Conhecimento: um argumento transcendental  
para a existência de Deus

Dessas características temos o seguinte: Uma vez nós temos uma descrição precisa da consciência, vemos que as propriedades e eventos mentais não são idênticas às propriedades e eventos físicos. Como dito anteriormente, nenhum estado físico é sobre alguma coisa. Uma pedra, por exemplo, não é sobre nada. No entanto, estados mentais têm intencionalidade. Os estados mentais são internos, privados e conhecidos pela introspecção direta de primeira pessoa. Mas qualquer forma de conhecer sobre uma entidade física está disponível para todos, incluindo conhecer o cérebro de alguém. Estados mentais não são compostos por partes. Em contraste, estados cerebrais associados a estados mentais simples é composto de milhões de partes: átomos, moléculas, células, etc.

Uma vez que os estados mentais têm determinadas características e os estados físicos não tem as mesmas características, podemos concluir, a partir da lei de identidade, que os estados mentais não são idênticos aos estados físicos.

Um outro argumento pode ser oferecido a favor da imaterialidade da consciência apelando apenas para a intencionalidade. Deve-se observar que alguns estados mentais têm intencionalidade, ao passo que nenhum estado físico tem intencionalidade. Portanto, alguns estados mentais não são físicos. Novamente, Moreland (2014, p.87-88) oferece algumas características que distingue intencionalidade de estados físicos e suas relações, vejamos quatro delas:

1. Quando alguém introspectivamente concentra a atenção nos próprios estados conscientes, não há dados dos sentidos associados a esses estados conscientes (por exemplo, um pensamento não é colorido); não é assim com estados físicos e suas relações.
2. A intencionalidade é completamente irrestrita no que se refere ao tipo de objeto que pode ter como fim – qualquer coisa pode ter um ato mental dirigido a ele, mas as relações físicas apenas conseguem uma variedade restrita de objetos.
3. Para entender um ato mental, é preciso se envolver em um ato introspectivo de autoconsciência, mas nenhuma introspecção é necessária para entender uma relação física.
4. Para relações físicas comuns, cada uma das coisas que estão naquelas relações deve existir para que a relação ocorra (por exemplo, x e y devem existir antes que uma possa estar ao lado da outra); mas a intencionalidade pode ser de coisas inexistentes (por exemplo, pode-se pensar em unicórnios).

Mais uma vez, pela lei da identidade, podemos concluir que estados mentais são distintos de estados físicos e suas relações.

Até agora vimos uma série de razões para afirmar que a consciência e estados conscientes são mentais e não físicos. De fato, o cérebro é uma coisa física que possui propriedades físicas. Mas concluímos que a mente é uma substância mental que tem propriedades mentais, que também pode ser chamada de alma. A alma e o cérebro podem interagir um com o outro, mas são objetos diferentes com propriedades diferentes. Mas os argumentos a favor dessa ideia não se limitam apenas ao que vimos até agora.

Também sabemos que somos uma substância imaterial pela introspecção. Quando pensamos mais profundamente em nós mesmos, tomamos consciência de um fato muito básico: somos conscientes de nosso próprio eu como sendo distintos dos nossos corpos, e como sendo não-composto e espacialmente não-estendido. Não sou divisível; não posso estar presente em porcentagens. Dessa forma, estamos conscientes de nós mesmos como coisa simples e conscientes. Ao passo que qualquer corpo físico é essencialmente uma entidade divisível ou complexa, ou seja, qualquer corpo físico possui extensão espacial ou partes separáveis. O corpo e o cérebro são objetos materiais complexos feitos de bilhões de partes – átomos, moléculas, etc.

Aplicando a lei da identidade, podemos concluir com toda segurança que sei que não sou idêntico ao meu corpo; antes, eu sou o eu imaterial que tem um corpo e uma vida mental consciente. Dado que eu não sou idêntico a um corpo físico, então eu sou uma alma.

O naturalismo impede, por definição, a existência de entidades como almas que explicam a existência de mentes conscientes que possuem intencionalidade. E como o conhecimento ou, mais especificamente a crença, exige um sujeito consciente do objeto do conhecimento ou da crença; e esse conhecimento ou crença do sujeito deve-se dirigir ao objeto do conhecimento ou da crença, exibindo a intencionalidade. No entanto, o naturalismo enfrenta sérias dificuldades ao tentar explicar a existência de mentes conscientes e a intencionalidade. Em uma visão de mundo teísta, tais coisas não apresentam problemas. Deus, a mente fundamental por trás de todas as coisas, criou seres conscientes e intencionais.

## Conclusão

Se todos os meus argumentos forem sólidos, temos uma prova transcendental a favor da existência de Deus. Diferente das provas tradicionais que se baseiam na relação lógica de implicação ( $x$  implica  $y$ ), os argumentos transcendentais são baseados na relação de pressuposição ( $x$  pressupõe  $y$ ) que são validados tanto pela afirmação como pela negação da existência de Deus. Se Deus é a explicação mais plausível para a existência do conhecimento de qualquer tipo, tanto a afirmação quanto a negação de sua existência provam a sua existência, uma vez que seja a afirmação ou a negação da existência divina pretendem ser conhecimento. Assim, supondo que meus argumentos estão corretos, a conclusão para a existência de Deus é realmente certa. Podemos resumir meu argumento da seguinte maneira:

1. O conhecimento depende de Deus.
2. Negações de que Deus existe são reivindicações de conhecimento.
3. Logo, quem nega que Deus existe depende da própria existência de Deus para negá-lo.

Essa conclusão ecoa as principais reivindicações da escola apologética denominada de pressuposicionalismo. Geralmente é atribuída a autoria de uma ilustração útil ao principal mentor do pressuposicionalismo, Cornelius Van Til. A ilustração afirma que o incrédulo é

como uma criança pequena sentada no colo de seu pai que dá um tapa no rosto do seu dele: ele só pode “bater” em Deus se estiver em seu colo. Assim, aqueles que não acreditam em Deus só podem defender sua não-existência se Deus tiver sustentando a possibilidade da própria negação que reivindica conhecimento. As reivindicações contra a existência de Deus não invalidam o teísmo, mas prova-o, porque o ateísmo é possível somente dado a visão teísta.

Se o conhecimento realmente depende de Deus, então todo tipo de conhecimento proposicional, até o científico, depende de Deus. Assim, nada é mais contra o progresso do conhecimento do que negar Deus. É claro que há uma alternativa: negar a existência do conhecimento. Portanto, a escolha é entre Deus e o ceticismo.

## Referências

ANDERSON, J., & WELTY, G. “The Lord of Non-Contradiction”. *Philosophia Christi*, 13(2), 2011, pp. 321–338

CHURCHLAND, Paul M. *Matéria e Consciência: Uma introdução contemporânea à filosofia da mente*. Tradução Maria Clara Cescato. São Paulo: Editora UNESP, 2004.

FRAME, John. *Apologetics: A Justification of Christian Belief*. New Jersey: P&R Publishing, 2015.

GETTIER, Edmund. “Is Justified True Belief Knowledge?” *Analysis*, 23, 1963, pp. 121-123

MORELAND, J.P. *Consciousness and the Existence of God: A Theistic Argument*. New York: Routledge, 2008.

\_\_\_\_\_. *The Soul: How We Know It's Real and Why It Matters*. Chicago: Moody Publishers, 2014.

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

SAGAN, Carl. *Cosmos*. New York: Random House, 1980.

TEIXEIRA, Célia. “Epistemologia”. In Pedro Galvão (org.) *A Filosofia por Disciplinas*. Lisboa: edições 70, 2012, pp. 99-141.