

Plausibilidade conceitual e a racionalidade da crença teísta

SILVESTRE, Ricardo Sousa. Conceptual plausibility and the rationality of theistic belief. *Religious Studies*, v. 61, n. 1, 2023, p. 1-20.

Ricardo Silvestre

<https://orcid.org/0000-0002-0635-7399> – E-mail: rss.logos@gmail.com

(Tradutor)

RESUMO

Neste artigo, apresento uma defesa da plausibilidade conceitual, entendida como uma forma epistêmica de qualificar conceitos que os situa entre o meramente possível e o atual. Para mostrar que existe plausibilidade conceitual, faço referência ao que parece estar no cerne de muitos usos da expressão “conceito plausível”: fecundidade explicativa. Na tentativa de argumentar a favor da afirmação de que a plausibilidade conceitual é de interesse filosófico, apresento um argumento baseado no debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus. Para mostrar que a plausibilidade conceitual é filosoficamente viável, primeiro mostro que ela não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional. Em seguida, ofereço uma caracterização minimamente precisa da plausibilidade conceitual; eu abordo isso tanto de uma perspectiva qualitativa como comparativa. Por fim, mostro como esses critérios qualitativos e comparativos de plausibilidade conceitual podem ser aplicados ao debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus.

Palavras-chave: Plausibilidade conceitual. Plausibilidade indutiva. Fecundidade explicativa. Conceito de Deus.

ABSTRACT

In this article, I present a defense of conceptual plausibility, understood as an epistemic way of qualifying concepts that situates them between the merely possible and the actual. To show that conceptual plausibility exists, I refer to what seems to be at the heart of many uses of the

expression “plausible concept”: explanatory fruitfulness. In an attempt to argue for the claim that conceptual plausibility is of philosophical interest, I present an argument based on the debate over the rationality of theistic belief and the concept of God. To show that conceptual plausibility is philosophically viable, I first show that it cannot be reduced to propositional plausibility. I then offer a minimally precise characterization of conceptual plausibility; I approach this from both a qualitative and a comparative perspective. Finally, I show how these qualitative and comparative criteria of conceptual plausibility can be applied to the debate over the rationality of theistic belief and the concept of God.

Keywords: Conceptual plausibility. Inductive plausibility. Explanatory fruitfulness. Concept of God.

1 Introdução

Do ponto de vista modal, a verdade se enquadra em três categorias básicas: possibilidade, atualidade e necessidade. Deixando de lado a pluralidade intrínseca aos debates filosóficos sobre modalidade, uma proposição P é possivelmente verdadeira, atualmente verdadeira ou necessariamente verdadeira¹. Assumindo uma visão de modalidade que se assemelhe à T^2 , há uma relação interessante entre essas três categorias: necessidade implica atualidade, e atualidade implica possibilidade.

Ao se acrescentar um componente epistêmico a essa situação traz-se à tona outra modalidade, uma que se situa entre possibilidade e atualidade. Seja P uma proposição. Suponha que P seja possível. Se o conhecimento de um dado agente a não permite que a afirme que P é (atualmente) verdadeira, esse conhecimento pode fornecer evidências que autorizam o agente a a afirmar indutivamente que P é provável, plausível, ou razoável. Aqui estou deixando de lado a questão de se o status epistêmico de P garante que a racionalmente aceite P como verdadeira. Também estou deixando de lado as questões filosóficas envolvidas na interpretação de termos como “probabilidade”, “plausibilidade” ou (o termo inglês) “*likely*”, bem como a complexidade decorrente de abordagens quantitativas e comparativas. Meu ponto é o seguinte: em alguns casos em que o conhecimento³ de um agente a suporta indutivamente P , ou fornece evidência de algum tipo para P , P adquire um status epistêmico que a distingue de uma proposição meramente possível (sem elevá-la ao nível de uma proposição atualmente verdadeira).

Na ausência de um termo melhor, usarei o termo “plausibilidade” para me referir ao status epistêmico que uma proposição P adquire quando o conhecimento de um agente indutivamente suporta ou fornece evidências para P . Deve ficar claro aqui que não estou introduzindo plausibilidade como uma nova modalidade epistêmica. Em vez disso, meu objetivo é usar o termo como um rótulo geral que abranja os vários significados indutivos e epistêmicos (filosó-

¹ Seja W um conjunto de mundos possíveis, R uma relação de acessibilidade entre mundos e $w^o \in W$ um mundo distinto representando o mundo atual. Do ponto de vista de w^o , P é possivelmente verdade se houver pelo menos um $w \in W$ tal que $w^o R w$ e P seja verdade em w ; atualmente verdade (ou simplesmente verdade) se P for verdade em w^o ; e necessariamente verdade se P é verdade em todo $w \in W$ tal que $w^o R w$.

² T aqui se refere ao sistema modal obtido a partir dos axiomas K e T (mais a regra da necessidade). O axioma T é representado por $\Box \alpha \rightarrow \alpha$ ou $\alpha \rightarrow \Diamond \alpha$. De um ponto de vista semântico, ele corresponde à classe de todos os frames reflexivos, ou seja, pares $\langle W, R \rangle$ em que, para todo $w \in W$, $w R w$.

³ Estou usando a palavra “conhecimento” aqui em um sentido amplo. O que chamo de conhecimento de um agente pode ser um conjunto de crenças verdadeiras justificadas, por exemplo, mas também pode ser uma mistura de crenças verdadeiras justificadas, crenças básicas e crenças aceitas provisoriamente.

ficos ou pré-filosóficos) atribuídos a termos como “probabilidade”, “*likely*” e o próprio termo “plausibilidade”. O sentido no qual estou usando as expressões “suporte indutivo” e “evidência” é, portanto, amplo; amplo o suficiente para permitir tal uso geral do termo “plausibilidade”. Se isso ajuda a lembrar o sentido indutivo geral com o qual estou usando o termo, pode-se ler todas as ocorrências de “P é plausível” como “P é indutivamente plausível/provável/*likely*”.

É desnecessário dizer que uma abordagem qualitativa capaz de tratar a plausibilidade como uma modalidade e compará-la com a possibilidade e a atualidade requer que P seja visto como plausível de uma forma não relacional. Diferentemente das noções de possibilidade e atualidade, plausibilidade, probabilidade e *likely* são muitas vezes vistas de forma relacional. Esses termos admitem também abordagens comparativas e quantitativas. P pode ser visto simplesmente como plausível/provável/*likely*, mas também pode ser visto como mais plausível/provável/*likely* do que Q, onde Q é outra proposição. P também pode ser visto como plausível/provável/*likely* com grau ou magnitude x. E, mais importante, tudo isso pode ser visto em relação a uma determinada proposição E (que pode representar um corpo específico de evidências, ou o conhecimento de um dado agente). Por exemplo, pode-se dizer que P é plausível/provável/provável com magnitude x dado que E é verdade⁴.

Uma maneira de P ser vista como plausível de uma forma não relacional é exigindo que algo semelhante ao requisito de evidência total de Carnap (1962, p. 211-13) seja satisfeito. Ao falar sobre sua metodologia de indução, Carnap diz que “se *e* expressa o conhecimento total de [um agente] X no tempo *t*, ou seja, o conhecimento total dos resultados de suas observações, então X está justificado nesse momento de tempo em acreditar em *h* com o grau *r* [...]” (CARNAP, 1962, p. 211). Em outro lugar ele diz: “Se *e* e nada mais é conhecido por X em *t*, então *h* está confirmada para X em *t* com o grau [...]” (CARNAP, 1946, p. 594). Em outras palavras, se o requisito de evidência total for satisfeito, *h* pode ser tomada como confirmada ou provável (com magnitude ou grau *r*). Em seguida, ele acrescenta: “Aqui, o termo ‘confirmado’ não significa o conceito lógico (semântico) de grau de confirmação [...] mas um conceito pragmático correspondente; esse último, entretanto, não é idêntico ao conceito de grau de crença (real), mas significa antes o grau de crença justificada pelo conhecimento observacional de X em *t*” (CARNAP, 1946, p. 594)⁵.

Dito isso, eis por que a plausibilidade está situada entre a possibilidade e a atualidade: Se (um dado agente *a* sabe que) P é atualmente verdadeira então (*a* sabe que) P é plausível; e se (*a* sabe que) P é plausível então (*a* sabe que) P é possível. Considerando que o conhecimento de um agente *a* não pode suportar indutivamente proposições conhecidamente impossíveis, plausibilidade implica possibilidade. E se *a* sabe que P é (atualmente) verdadeira, então pode-se dizer que o conhecimento de *a* fornece evidência (de um tipo forte) para P. Assim, atualidade implica plausibilidade.

Nesse ponto deve estar claro que estou assumindo um contexto epistêmico no qual implícito a qualquer pronunciamento de verdade (*truth claim*) está o conhecimento de um agente epistêmico *a* (esse é na verdade o componente epistêmico ao qual me referi no início do texto). Assim, “P é atualmente verdadeira” implica que *a* sabe que P é atualmente verdadeira; “P é possível” implica que *a* sabe que P é possível. Somente nesse contexto pode-se dizer que a plausibilidade está situada entre a possibilidade e a atualidade.

⁴ O problema de falar sobre P ser plausível/provável/*likely* (com magnitude x) de uma maneira não-relacional, sem referência a E, é o que os primeiros lógicos indutivos chamavam de problema da separação (problem of detachment).

⁵ Nesse sentido, a plausibilidade usada aqui pode ser vista como próxima do conceito pragmático de probabilidade de Carnap. Veja Silvestre (2021) para uma abordagem lógica qualitativa que leva em consideração esse entendimento geral de plausibilidade.

Conceitos são geralmente vistos como constituintes compartilháveis de proposições. Além disso, conceitos são tais que sentenças como (1) abaixo são verdadeiras ou falsas:

(1) A entidade *e* se enquadra no (ou é uma instância do) conceito *c*.⁶

A forma existencial de (1) parece ser de particular importância:

(2) Existe uma entidade *e* que se enquadra no conceito *c*.

Conceitos como [água], [ser humano] e [beleza] são tais que (2) é verdade⁷. Para conceitos como [montanha de ouro], [unicórnio] e [fada dos dentes] (2) é falso (ou pelo menos a maioria das pessoas hoje acredita isso). Para conceitos como [Deus], [alma] e [vida extraterrestre inteligente] (2) é ambíguo: enquanto algumas pessoas acreditam que é verdade, outras pessoas acreditam que é falso.

Um conceito *c* para o qual (2) é verdade é chamado de conceito atual. *c* é chamado de conceito possível (coerente ou consistente) se é possível que *c* seja atual⁸. E *c* é chamado de conceito necessário se é necessário que *c* seja atual. Enquanto [água] é um conceito atual, [fada dos dentes] não é; e enquanto [fada dos dentes] é um conceito consistente, [círculo quadrado] não é. Alguns filósofos têm defendido que [Deus] é um conceito necessário. Estas são, obviamente, versões conceituais das três categorias de verdade proposicional mencionadas no primeiro parágrafo.

Mas podemos nos perguntar: (dentro de um contexto epistêmico conforme delineado acima) existe, da mesma forma, uma versão conceitual de plausibilidade proposicional? Em outras palavras, existe uma forma epistêmica de qualificar conceitos que os situe entre o meramente possível e o atual? Faz sentido dizer que um conceito é plausível? Ou talvez mais importante: a plausibilidade conceitual é de interesse filosófico? É algo filosoficamente viável?

Bem, pelo menos do ponto de vista pré-filosófico, faz sentido dizer que um conceito é plausível, pois as pessoas em geral usam expressões como “conceito plausível”. Uma busca Google Scholar com a frase “*plausible concept*” (assim mesmo, entre aspas) fornece nada menos que 2.240 resultados⁹. Estudiosos se referem, por exemplo (provavelmente em termos não rigorosos), sobre a plausibilidade de [falsa consciência] (BOURDEAUX; CRAMPTON, 2003, p. 28), [vício em comida] (WEISS, 2003, p. 303) (AVENA; RADA; HOEBEL, 2008, p. 20), [massa de isolamento] (SCHLECKER, 2021, p. 23), [objetividade moral] (SLATER, 2007, p. 34), [consciência pluralista e sem conteúdo] (LARSON, 2013, p. 211) e [Deus] (SHULTS, 2014, p. 146).

O fato de haver um uso tão difundido de expressões como “conceito plausível” sugere que a plausibilidade conceitual possa ser de interesse filosófico. E se é de interesse filosófico, então a questão de saber se é algo viável também tem alguma importância.

⁶ Isso é tudo o que direi sobre conceitos em geral. Para mais informações sobre conceitos, em particular para o debate sobre o status ontológico dos conceitos, ver (MURPHY, 2002) e (MARGOLIS; LAURENCE, 2019). Sobre a alegação de que conceitos são constituintes compartilháveis de proposições, estou assumindo que proposições são estruturadas (além de terem conceitos como um de seus constituintes, é claro). Essa parece ser a visão, por exemplo, de Bertrand Russell em seu *Principles of Mathematics*: “Tudo o que pode ser um objeto de pensamento, ou pode ocorrer em qualquer proposição verdadeira ou falsa [...] eu chamo de termo. [...] Entre os termos, é possível distinguir dois tipos, que chamarei respectivamente de coisas e conceitos. Os primeiros são os termos indicados por nomes próprios, os últimos aqueles indicados por todas as outras palavras” (RUSSELL, 1903, p. 43-44). Para mais sobre proposições como entidades estruturadas, ver (KING, 2019).

⁷ Seguindo uma prática comum na literatura sobre conceitos, adotarei a seguinte notação. Ao escrever uma palavra entre colchetes, quero dizer o conceito associado à palavra. [água] significa o conceito de água, [ser humano] o conceito de ser humano, [Deus] o conceito de Deus, [unicórnio] o conceito de unicórnio, e assim por diante.

⁸ O termo “consistência” aqui pode ser usado apenas na medida em que a possibilidade em questão é a possibilidade lógica.

⁹ Uma busca pela expressão “*reasonable concept*” produziu 3.940 resultados; “*probable concept*” produziu 296 resultados; “*likely concept*”, 459 resultados. A busca foi feita em 31 de janeiro de 2022.

Não estou afirmando que esses usos da expressão “conceito plausível” sejam homogêneos; suspeito que não sejam. Tampouco estou afirmando que todos eles se encaixam no entendimento preliminar acima de plausibilidade conceitual como uma maneira epistêmica de qualificar conceitos que os situa entre o possível e o atual. Tudo o que afirmo é que alguns desses usos podem ser explicados em termos dessa essa visão preliminar, bem como ser vistos como suportando-a.

Além disso, os usos acima da expressão “conceito plausível” são casos em que (3) abaixo *pode parecer* apropriado:

(3) *c* é plausível se a proposição de que *c* é atual é plausível.

Pode-se afirmar, por exemplo, que [Deus] é um conceito plausível sss a proposição de que [Deus] é atual é plausível, que [vida extraterrestre inteligente] é um conceito plausível sss a proposição de que [vida extraterrestre inteligente] é atual é plausível, e assim por diante. Esses são também os casos em que o conceito *c* envolvido é tal que (2) é filosoficamente/cientificamente importante. Ninguém duvida que é importante saber se Deus ou seres extraterrestres inteligentes existem.

Para tornar este ponto mais claro, analisarei alguns exemplos de conceitos aos quais o uso da expressão “conceito plausível” considerado aqui se aplica (Seção 2). Isso me ajudará a mostrar que existe uma forma epistêmica de qualificar conceitos que os situa entre o meramente possível e o atual. Para estabelecer meu ponto, menciono o que parece estar no cerne de muitos usos da frase “conceito plausível” (e estará no centro de minha explicação de plausibilidade conceitual): fecundidade explicativa.

Para mostrar que a plausibilidade conceitual nesse sentido (como algo situado entre o meramente possível e o atual) é de interesse filosófico, apresento um argumento baseado no debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus (Seção 3). O restante do artigo trata da viabilidade da plausibilidade conceitual.

Primeiro mostro que a plausibilidade conceitual não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional, ou seja, que a definição (3) acima não é satisfatória (Seção 4). Em seguida, ofereço uma caracterização minimamente precisa da plausibilidade conceitual. Eu abordo isso tanto de uma perspectiva qualitativa (Seção 5) como comparativa (Seção 6). Em seguida, mostro como esses critérios qualitativos e comparativos de plausibilidade conceitual podem ser aplicados ao debate sobre a racionalidade da crença teísta e o conceito de Deus (Seção 7). O artigo termina com algumas considerações finais (Seção 8).

2 Entre o possível e o atual

Considere o conceito de fada dos dentes, entendido como um ser mágico não natural (uma fada) que tira os dentes de leite das crianças em troca de um pequeno pagamento. É claramente um conceito possível: é possível que exista uma entidade *e* tal que *e* se enquadre em [fada dos dentes]. Mas [fada dos dentes] não é um conceito atual: até onde sabemos, não há nenhuma entidade que se enquadre nele¹⁰. Isso não parece muito diferente do conceito de di-

¹⁰ Ao falar sobre afirmações não existenciais universais, como a afirmação de que o conceito *c* não é atual, vou me basear em um conhecimento de fundo compartilhado supostamente não controverso, segundo o qual unicórnios, fadas dos dentes, gnomos e montanhas douradas não existem. Expresso isso com a frase “até onde sabemos”. Às vezes, omito essa frase e digo simplesmente que *c* não é atual, sendo que o que quero dizer com isso é na verdade até onde sabemos, *c* não é atual. Trata-se de uma pequena modificação na suposição epistêmica que mencionei na Introdução.

nossauro; [dinossauro] também é um conceito possível, mas não atual: até onde sabemos, não há nenhuma entidade atual que se enquadre em [dinossauro]. Mas claramente [fada dos dentes] e [dinossauro] não estão no mesmo nível epistêmico. Podemos expressar isso dizendo que enquanto o último conceito é plausível, o primeiro não é.

Pode-se responder que a análise científica dos registros fósseis nos autoriza a aceitar racionalmente a proposição de que entre 200 e 65 milhões de anos atrás havia entidades que se enquadravam em [dinossauro]. Sob o pressuposto do presentismo, podemos estender o uso do termo “atual” (segundo o qual um conceito *c* é atual se existe *ou existiu* uma entidade *e* tal que *e* se enquadre em *c*), de modo que [dinossauro] seja um conceito atual (ou, pelo menos, seja plausível que [dinossauro] é um conceito atual). Mas e o conceito de buraco negro, uma região do espaço-tempo em que a gravidade é tão forte que nada – nenhuma partícula ou mesmo radiação eletromagnética como a luz – pode escapar dela? Muitos, incluindo os mais cientificamente alfabetizados, afirmam saber que existem buracos negros. Mas a crença em buracos negros nem sempre foi assim. Antes da demonstração na década de 1960 de que os buracos negros eram uma previsão da relatividade geral, que foi sucedida em 1967 pela descoberta de estrelas de nêutrons por Jocelyn Bell Burnell e a identificação de Cygnus X-1 como o primeiro buraco negro conhecido em 1971, os buracos negros eram uma mera curiosidade matemática. Então, talvez seja seguro dizer que antes de 1971, e definitivamente antes de 1960, [buraco negro] não era um conceito atual: até onde sabíamos, não havia nenhuma entidade que se enquadrasse nele. Mas mesmo assim, [buraco negro] não estava no mesmo nível que [fada dos dentes]: podemos dizer que, embora não seja atual, o conceito de buraco negro pré-1960 era um conceito plausível.

Aqui está talvez um exemplo melhor: o conceito de um universo paralelo ao nosso, entendido no contexto de teorias do multiverso como a teoria inflacionária como uma região de espaço-tempo desconectada que se expande em conjunto, e que tem suas próprias leis físicas, sua própria coleção de partículas, seu próprio arranjo de forças e seus próprios valores de constantes fundamentais. Ao contrário de [buraco negro], [universo paralelo] não é um conceito atual: até onde sabemos, nenhuma entidade se enquadra nele. Mais do que isso: muitos críticos afirmam que, como sua premissa básica não pode ser testada, as teorias do multiverso não são científicas. Traduzido em termos conceituais, isso significa que nunca pode haver evidência para apoiar a afirmação de que existe uma entidade que se enquadra em [universo paralelo]; não sabemos, e nunca saberemos (porque não podemos saber) se [universo paralelo] é um conceito atual. Ainda assim, [universo paralelo] não parece estar no mesmo nível epistêmico que [fada dos dentes]. Além de possível, [universo paralelo] também parece ser um conceito plausível.

Mesmo conceitos como o conceito de *éter luminífero* – entendido como um meio que permeia todo o espaço e através do qual a luz se propaga – e o conceito de calórico – um fluido auto repelente que flui de corpos mais quentes para corpos mais frios –, hoje aceitos como não atuais, talvez tanto quanto [fada dos dentes], não parecem estar no mesmo nível epistêmico que [fada dos dentes]. Em certo sentido, parece que [*éter luminífero*] e [calórico] também são conceitos plausíveis (ou pelo menos eram, em algum momento da história).

Todos esses conceitos são tais que

(2) Existe uma entidade *e* que se enquadra no conceito *c*.

É filosoficamente/cientificamente importante. As descobertas de dinossauros e buracos negros são eventos importantes na história intelectual humana. Foi importante também con-

cluir que não existe *éter luminífero* e calórico. E é intelectualmente importante saber se existem universos paralelos ao nosso. Pode ser até intelectualmente importante saber se as fadas dos dentes existem. Pode parecer sem importância porque supostamente sabemos que eles não existem. Mas se descobríssemos que eles existem, seria uma descoberta muito notável!¹¹

Meu ponto principal aqui é o seguinte: esses quatro conceitos, – o conceito pré-1960 de buraco negro, [universo paralelo], [*éter luminífero*] e [calórico] – não estão no mesmo nível epistêmico que [fada do dente], embora, como [fada do dente], eles também são possíveis e não-atuais. Isso não significa que eles (os quatro conceitos) sejam igualmente plausíveis. Mas o fato de haver uma diferença epistêmica entre eles e [fada dos dentes] aponta para a necessidade de um rótulo epistêmico para qualificar os conceitos e situá-los entre o meramente possível e o atual. Portanto, afirmo que enquanto [fada dos dentes] não é um conceito plausível, os quatro conceitos mencionados são (ou eram, no caso de [*éter luminífero*] e [calórico]) conceitos plausíveis.

Mas talvez alguém não compartilhe minha intuição e discorde de que haja uma diferença epistêmica entre [fada dos dentes] e [universo paralelo], ou entre [fada dos dentes] e [calórico]. Mas [fada dos dentes] é apenas um exemplo. Outros conceitos como [gnomo], [montanha dourada], [bicho-papão] e [Pegasus] e [Sandman] também desempenhariam o mesmo papel. Eu poderia até ter usado outros exemplos em vez do conceito pré-1960 de buraco negro, [universo paralelo], [*éter luminífero*] e [calórico]. O que importa para o meu argumento é que há uma clara diferença epistêmica entre certos conceitos possíveis, mas não atuais, que podem ser expressos com a ajuda do adjetivo “plausível”. Portanto, plausibilidade conceitual pode ser razoavelmente dita como algo situado entre o meramente possível e o atual.

Para não confiar apenas na intuição, forneço uma justificativa para a afirmação de que, enquanto o conceito pré-1960 de buraco negro, [universo paralelo], [*éter luminífero*] e [calórico] são (ou foram em algum momento) conceitos plausíveis, [fada do dente] não é. Ela baseia-se no que pode estar no cerne de muitos usos da expressão “conceito plausível”.

Muitas vezes, quando as pessoas dizem que o conceito *c* é plausível, elas parecem querer dizer que *c* é *explicativamente fecundo*. Por exemplo, o psicólogo Bart Hoebel argumentou que [dependência alimentar] é um conceito plausível porque ajuda a explicar por que o açúcar libera opioides e dopamina, ‘caminhos cerebrais’ evoluídos para responder a recompensas naturais que também são ativadas por drogas viciantes e que previsivelmente têm potencial viciante (AVENA; RADA; HOEBEL, 2008, p. 20). O economista Eric Campton argumenta que [falsa consciência] é um conceito plausível porque ajuda a explicar por que algumas pessoas podem ser sistematicamente enganadas sobre a maneira como os outros as tratam, e formar e se apegar sinceramente a teorias da realidade social que distorcem a realidade, levando-as a apoiar políticas que são prejudiciais para eles e para aqueles com quem se preocupam (BOUDREAUX; CRAMPTON, 2003, p. 28).

Dada essa compreensão de plausibilidade conceitual, parece justo dizer que, embora [fada dos dentes] não seja plausível—, não é um conceito útil na explicação de nenhum fenô-

¹¹ Compare isso com conceitos expressos em frases como “o conceito de *c* como...”, como o conceito de conhecimento como crença verdadeira justificada. Normalmente, esse tipo de conceito serve para explicar, elucidar outros conceitos. Ninguém debate sobre se existem crenças verdadeiras justificadas. Para [crença verdadeira justificada], (2) é obviamente verdade. Mas isso é filosoficamente irrelevante. Quando falamos do conceito de conhecimento como crença verdadeira justificada, estamos implicitamente tomando [crença verdadeira justificada] como explicação, elucidação, elaboração do que intuitivamente chamamos de conhecimento. Então, o que realmente importa é se todas, e apenas todas as instâncias do que tomamos intuitivamente como conhecimento são instâncias de [crença verdadeira justificada]. Muitos usos da expressão “conceito plausível” na filosofia parecem estar dentro deste contexto: conceito plausível de amor (QUINN, 2002, p. 387), conceito plausível de direito moderno (HABERMAS; REHG, 1997, p. xix), conceito plausível de justificação racional (POST, 1980, p. 35), conceito plausível de sofrimento (EDWARDS, 2003, p. 59), conceito plausível de Deus (GÖCKE, 2017).

meno relevante, no sentido amplo do termo—, todos os nossos quatro conceitos são explicativamente fecundos. O conceito pré-1960 de buraco negro é parte da primeira solução exata para as equações de campo de Einstein da relatividade geral propostas por Karl Schwarzschild em 1915. [universo paralelo] e o conceito mais geral do qual ele faz parte, [multiverso], ajudam a explicar vários aspectos da estrutura e origem do universo. [éter luminífero] ajudou a explicar por que a luz aparentemente baseada em ondas se propaga através do espaço vazio. E, durante séculos, [calórico] ajudou a explicar o fenômeno do calor.

Na Seção 5 falarei mais sobre a plausibilidade conceitual enquanto fecundidade explicativa.

3 A importância filosófica da plausibilidade conceitual

As três categorias conceituais não-controversas—possibilidade conceitual, atualidade conceitual e necessidade conceitual—podem desempenhar algum papel na aceitação racional de proposições, embora não de forma equilibrada. Considere a seguinte proposição:

(4) Deus existe.

Duas das principais frentes do debate sobre a racionalidade de (4) – a construção e análise de argumentos a favor e contra a existência de Deus e a análise do conceito de Deus¹² – podem ser descritas em termos do conceito de Deus. Uma parte indispensável da conclusão de qualquer argumento teísta, por exemplo, é a proposição de que existe uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em [Deus]: um argumento teísta visa a conclusão de que [Deus] é atual, ou que é provável que [Deus] seja atual, ou que seja mais provável do que não que [Deus] seja atual, e assim por diante. Alguns desses argumentos são baseados na suposição de que é necessário que exista uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em [Deus], isto é, que [Deus] é um conceito necessário (ou, equivalentemente, que Deus é um ser necessário). Por sua vez, a análise do conceito de Deus diz respeito, entre outras coisas, à coerência ou consistência de [Deus].

De uma perspectiva teísta, os argumentos para a existência de Deus têm sido vistos como uma garantia proposicional positiva para a aceitação racional de (4). Seja de forma isolada ou cumulativa, os argumentos teístas têm sido tradicionalmente vistos como uma fonte de garantia para aceitar racionalmente a crença em Deus. Por sua vez, a análise (da coerência) do conceito de Deus pode ser vista como uma garantia mínima, conceitual-negativa, para aceitar racionalmente (4). Mais uma vez adotando a perspectiva do teísta e colocando o ônus da prova sobre ele, para acreditar racionalmente em (4) é preciso primeiro mostrar que [Deus] *não* é um conceito incoerente: é preciso mostrar que é possível que haja uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em [Deus]¹³.

Pode-se argumentar, no entanto, que há algo entre esses dois extremos: uma garantia conceitual-positiva para a aceitação racional de (4). Muita gente rejeitaria, por meros motivos conceituais, a crença na existência de um Deus tribal e exclusivista que exige para si adoração exclusiva, mesmo que isso corresponda a um conceito coerente. Por outro lado, ver Deus como um pai perdoador e compassivo que ama igualmente todos os seres humanos, por exemplo,

¹² Algumas pessoas acrescentariam uma terceira: a questão da garantia doxástica racional.

¹³ Embora essas afirmações façam muito mais sentido de uma perspectiva evidencialista, mesmo epistemólogos reformados, por exemplo, não negam que os argumentos teístas e a análise do conceito de Deus desempenham algum papel na aceitação racional de (4). Ressalta-se também que isso está de acordo com uma visão tradicional (tanto na filosofia quanto na lógica) segundo a qual não existem conceitos inconsistentes que sejam filosoficamente sustentáveis.

parece desempenhar o papel oposto na aceitação de muitas pessoas na crença teísta. A plausibilidade (ou não) de um conceito de Deus parece desempenhar um papel relevante na aceitação racional da existência de Deus¹⁴.

Aqui é necessário um adendo. Praticamente toda tradição religiosa monoteísta – e às vezes toda escola ou ordem dentro de várias tradições – tem sua própria visão de Deus. Da mesma forma, filósofos têm proposto e defendido várias visões diferentes de Deus. Há uma variedade considerável mesmo dentro do que os filósofos rotularam de teísmo clássico (e neo-clássico), panteísmo, panenteísmo, teísmo de processo e teísmo aberto. Apesar de usar a expressão “o conceito de Deus”, estou seguindo o que parece ser o padrão na filosofia da religião contemporânea e supondo que para cada uma dessas visões há um conceito de Deus correspondente. Há uma pluralidade de *conceitos* de Deus. Portanto, a maneira correta de afirmar (4) seria a seguinte:

- (5) Existe uma entidade *e* que se enquadra em *g*, onde *g* é um conceito específico de Deus¹⁵.

Estes são conceitos rivais de Deus. De fato, grande parte da motivação dos proponentes de um conceito específico de Deus é estabelecer seu próprio conceito como o conceito de Deus mais defensável. Naturalmente, isso é muitas vezes acompanhado de críticas a conceitos de Deus rivais. A esse respeito, Owen (1971, p. 3) escreveu o seguinte:

Deve-se distinguir entre os motivos para acreditar na existência de Deus e os motivos para preferir um conceito de Deus a outro. Mais uma vez, há sobreposição. [...] Minha tarefa não é responder à pergunta: “Que fundamentos (se houver) existem para supor que Deus existe?”. Mas é da minha competência tentar responder à pergunta: “Que fundamentos (se houver) existem para preferir um conceito de Deus a outro?”.

Portanto, é desejável que existam maneiras minimamente objetivas de avaliar reivindicações como (6) ou (7) abaixo:

- (6) O conceito de Deus *g* é preferível ao conceito de Deus *d*.
(7) O conceito de Deus *g* é preferível a todos os outros conceitos de Deus.

Embora isso possa ser feito apelando-se para a rota proposicional positiva mencionada anteriormente (mostrando, por exemplo, que a existência de uma entidade que se enquadre em *g* é mais provável do que a existência de uma entidade que se enquadre em *d*), filósofos raramente tomam esta rota. Às vezes, uma rota conceitual-negativa é usada. Afirmações como (6) são justificadas tentando mostrar que *d* é inconsistente. Não é difícil, no entanto, ver que isso pode ser problemático. Para cada acusação de que (o conceito em geral não tão bem definido) *c* é inconsistente, pode-se sempre alterar o conjunto de atributos atribuídos a *c*, ou alterar o significado de alguns desses atributos, para escapar da acusação de inconsistência.

¹⁴ Uma nota sobre meu uso da palavra “garantia” se faz necessária. Estou usando-a em um sentido fraco. Ao dizer, por exemplo, que a consistência de [Deus] pode ser vista como uma garantia negativa para aceitar (4), estou apenas dizendo que mostrar que [Deus] não é inconsistente (é por isso que digo que é negativo) pode desempenhar algum papel na aceitação racional de (4). Como mencionei, alguém pode alegar, por exemplo, que [Deus] ser consistente é um requisito mínimo necessário para que (4) seja racionalmente aceito.

¹⁵ Se quisermos garantir o monoteísmo, deve haver uma garantia de que se ambas as sentenças “Existe uma entidade *e* que se enquadra em *g*” e “Existe uma entidade *c* que se enquadra em *d*” são verdade, onde *g* e *d* são dois conceitos de Deus, então *e* é idêntico a *c*.

Outras vezes (talvez mais frequentemente do que não) (6) e (7) se justificam por se referirem a alguma visão metodológico-metafísica que supostamente sustenta *g*. Os teístas clássicos, por exemplo, muitas vezes se submetem a alguma versão da teologia do ser perfeito para justificar seu conceito de Deus (ou uma visão específica de algum atributo divino) sobre os outros. Os teístas do processo, por outro lado, referem-se à filosofia do processo para justificar e apoiar seu conceito de Deus. É fácil ver como isso pode ser problemático. A menos que alguém já aceite as mesmas suposições metafísicas como, digamos, a teologia do ser perfeito e a teologia do processo, não se achará esse tipo de justificação muito persuasiva.

Assim, seria útil ter outros critérios para decidir sobre reivindicações como (6) ou (7). Se aceitarmos a plausibilidade, a rota conceitual-positiva acima mencionada como candidata, o debate não se centrará em encontrar falhas de consistência em conceitos rivais de Deus, nem em fazer suposições metafísicas específicas, mas em mostrar que o conceito de Deus tem alguma característica conceitual positiva que justifique preferi-lo a outros conceitos de Deus. Alternativamente, pode-se adotar uma abordagem comparativa e mostrar que *g* é mais plausível que *d*.

Não estou afirmando que essa rota conceitual-positiva é melhor do que outras rotas e, portanto, deve ser o único árbitro de afirmações como (6) e (7). Tudo o que afirmo é que podemos nos beneficiar de critérios adicionais para preferir um conceito de Deus a outro.

Para resumir, a plausibilidade conceitual parece ser importante para a filosofia da religião por duas razões. Primeiro, ela poderia contribuir para o debate geral sobre a racionalidade da crença teísta. De acordo com uma abordagem evidencialista, por exemplo, além de consistente, um conceito de Deus também deve ser plausível. Além disso, na falta de um argumento bem-sucedido para a conclusão de que um conceito específico de Deus *g* é atual, ou que é mais provável do que não que *g* seja atual, um argumento para a conclusão de que *g* é plausível poderia desempenhar um papel positivo (embora não decisivo, é claro) na aceitação racional de (5). Isso seria uma espécie de uso externo da plausibilidade conceitual no debate sobre Deus. Em segundo lugar, a plausibilidade conceitual poderia contribuir para o debate sobre se um conceito de Deus *g* é preferível a outro conceito de Deus *d*. Isso pode ser feito mostrando que *g* é plausível e *d* não é plausível, ou mostrando que *g* é mais plausível que *d*. Isso seria uma espécie de uso interno.

4 Da plausibilidade proposicional à plausibilidade conceitual

Seja *P* uma proposição. Concordamos que se *P* é (atualmente) verdadeira, então *P* é plausível; e que se *P* é plausível então *P* é possível. Também concordamos que a atualidade conceitual e a possibilidade conceitual devem ser definidas em termos de suas contrapartes proposicionais. Seja *c* um conceito. *c* é atual sss existe uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em *c*; *c* é possível (coerente ou consistente) sss é possível que exista uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em *c*. Portanto, se levarmos a sério a afirmação de que a plausibilidade conceitual está entre a possibilidade conceitual e a atualidade conceitual, o seguinte parece ser verdade:

(8) Se *c* é atual, então *c* é plausível.

(Lembre-se de que estou assumindo que qualquer afirmação de verdade deve ser entendida dentro de um contexto epistêmico. (8), por exemplo, pode ser reafirmado da seguinte forma: se (é sabido que) *c* é atual, então (é conhecido) que *c* é plausível.) Isso pode ser chamado de critério suficiente para plausibilidade conceitual. Também temos um critério necessário:

(9) Se *c* é plausível, então *c* é possível.

(8) e (9), entretanto, não podem ser transformados em critério necessário e suficiente. Primeiro, porque conceitos não atuais também podem ser plausíveis. Segundo porque queremos um critério que vá além da mera possibilidade. Afinal, essa foi uma das motivações para introduzir a ideia de plausibilidade conceitual: fazer distinções epistêmicas dentro da categoria de conceitos possíveis não-atuais.

Seguindo a conexão acima mencionada entre as categorias proposicionais não epistêmicas e suas categorias conceituais correspondentes, pode-se propor a redução da plausibilidade conceitual à plausibilidade proposicional. Em outras palavras, pode-se propor que

(10) *c* é plausível sss a proposição de que existe uma entidade *e* tal que *e* se enquadra em *c* é plausível.

Ou, equivalentemente, que

(3) *c* é plausível sss a proposição de que *c* é atual é plausível.

(10) envolve tanto (8) quanto (9)¹⁶.

Na introdução, eu disse que, para os casos com os quais estou lidando, (3) pode parecer uma definição promissora de plausibilidade conceitual. Pode-se dizer que a razão pela qual [fada dos dentes] não é plausível é que não é plausível que existam fadas dos dentes; e a razão pela qual [dinossauro] e [buraco negro] são plausíveis é que é plausível que existissem dinossauros, e é plausível que existam buracos negros, respectivamente. Mas (10) funciona satisfatoriamente para todos os casos relevantes?

(10) afirma que a plausibilidade proposicional é necessária e suficiente para a plausibilidade conceitual. O lado suficiente de (10) não parece problemático. Considerando que a verdade da proposição de que *c* é atual é suficiente para concluirmos que *c* é plausível (8), parece justo sustentar que ter evidências para tal proposição também é suficiente para concluirmos que *c* é plausível.

(11) Se a proposição de que *c* é atual é plausível, então *c* é plausível.

O mesmo pode ser dito sobre a parte necessária de (10)?

(12) Se *c* é plausível, então a proposição de que *c* é atual é plausível.

A plausibilidade proposicional é necessária para a plausibilidade conceitual? Uma maneira de responder negativamente a isso é encontrar contraexemplos para (12). Ou, em vez disso, faça a seguinte pergunta: existe algum conceito plausível *c* tal que (é razoável dizer que) a proposição de que *c* é atual não seja indutivamente apoiada por nenhuma evidência?

A resposta parece ser sim. Como eu disse, não há suporte evidencial para a afirmação de que existem universos paralelos ao nosso, compreendidos dentro de teorias de multiversos,

¹⁶ Se *c* é atual, então a proposição de que *c* é atual é plausível. Suponha que *c* seja atual. Então, a proposição de que *c* é atual é plausível. Por (10), *c* é plausível. Portanto (8): se *c* é atual, então *c* é plausível. Suponha agora que *c* é plausível. Por (10), a proposição de que *c* é atual é plausível. Mas se a proposição de que *c* é atual é plausível, então a proposição de que *c* é atual também é possível. Consequentemente, *c* é possível. Portanto (9): se *c* é plausível, então *c* é possível.

como a teoria inflacionária. Além disso, muitos críticos afirmam que, como a premissa básica dessas teorias não pode ser testada, nunca pode haver evidências para apoiar a afirmação de que existe uma entidade que se enquadra em [universo paralelo]. Então, parece seguro dizer que a proposição de que [universo paralelo] é atual não é plausível. No entanto, faz sentido dizer que [universo paralelo] é um conceito plausível. Faz sentido de uma perspectiva intuitiva, afirmo, mas também de uma perspectiva em que tomamos a fecundidade explicativa como o elemento-chave da plausibilidade conceitual. O mesmo pode ser dito sobre o conceito de buraco negro pré-1960, entendido dentro do período histórico correspondente. Embora naquela época não houvesse suporte evidencial para a existência de buracos negros (como eu disse, até os anos 1960 os buracos negros eram vistos como uma mera curiosidade matemática), faz sentido dizer que naquela época [buraco negro] era um conceito plausível.

Poderíamos fazer uma pergunta ainda mais forte: existe algum conceito plausível c tal que (é razoável dizer que) a proposição de que c não é atual é indutivamente suportado pela evidência? Novamente, a resposta é sim, se aceitarmos que [éter luminífero] e [calórico] são conceitos plausíveis.

Parece então seguro dizer que a plausibilidade conceitual não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional¹⁷. Precisamos de algum critério independente que nos permita classificar conceitos possíveis, mas não atuais, como plausíveis.

5 Um critério para plausibilidade conceitual

Acredito que o critério suficiente que falta está na noção de fecundidade explicativa. Como argumentei na Seção 2, muitos usos da expressão “conceito plausível” parecem considerar plausibilidade o mesmo que fecundidade. Por sua vez, a fecundidade conceitual costuma ser tomada a partir de uma perspectiva explicativa. Isso não é um acidente. Há um componente explicativo (pelo menos implícito) na maioria dos relatos de fecundidade. Ao definir o que são teorias fecundas, por exemplo, Thomas Kuhn (1977, p. 322) diz que são teorias que “revelam fenômenos novos ou relações até então não notadas entre aqueles [fenômenos] já conhecidos”. Carnap (1962, p. 7) define um conceito fecundo como aquele que é “útil para a formulação de muitos enunciados universais (leis empíricas no caso de um conceito não lógico, teoremas lógicos no caso de um conceito lógico)”¹⁸. Proponho, portanto, a seguinte definição de fecundidade explicativa (conceitual):

- (13) c é explicativamente fecundo (ou simplesmente fecundo) se houver um fenômeno relevante p que precise de explicação, e houver uma explicação tentativa crível para p que tenha c como uma parte conceitual indispensável.

Um elemento crucial de (13) é a frase “explicação tentativa crível”. Embora não esteja assumindo nenhuma teoria filosófica da explicação, considero o termo “explicação” suficientemente geral para ser compatível com a maioria das teorias da explicação. Se eu fosse fornecer uma descrição geral do que quero dizer com “explicação” aqui, eu diria o seguinte. Suponha que E seja tal que E explique p ; ou mais precisamente, que E é o *explanans* de uma explicação que tem p como seu *explicatum*. Do ponto de vista epistêmico, entendo que “ E explica p ” significa o

¹⁷ Veja que o primeiro argumento que apresentei na Seção 3 para a importância da plausibilidade conceitual depende dessa conclusão.

¹⁸ Veja (IVANI, 2019) e (KOCH, 2019).

seguinte: quando levamos E em consideração, p não é tão surpreendente quanto parecia ser (independente ou anterior a E). De um ponto de vista lógico, significa que E serve como evidência para p , ou equivalentemente que p segue indutivamente de E¹⁹. Como isso pressupõe que E e p podem se relacionar logicamente um com o outro, estou assumindo que E e p são descrições ou representações de algo (que parece ser o significado padrão atribuído aos termos “*explanans*” e “*explicatum*”)²⁰.

Em segundo lugar, por explicação tentativa quero dizer simplesmente que a explicação em questão é uma tentativa de explicar p . Pode não ser a melhor explicação. Pode até não ser uma explicação aceita. Pode ser uma explicação superada, por exemplo, como as explicações associadas a [éter luminífero] e [calórico] (de acordo com (13) e (14) então esses dois conceitos são plausíveis). Mas deve ser crível. Eu tomo este termo no sentido literal de “capaz de ser acreditado”. Uma explicação crível é uma explicação em que alguém seria capaz de acreditar. Mas, claro, pode-se perguntar: crível para quem? Aqui estou supondo a existência de um conhecimento de fundo compartilhado contra o qual a credibilidade de proposições e explicações deve ser medida. Grosso modo, qualquer coisa consistente com esse pano de fundo é crível, e qualquer coisa inconsistente com ele não é crível.

Em terceiro lugar, como indica o exemplo do conceito de buraco negro, considero o termo “fenômeno” de forma ampla, ampla de forma a incluir teorias científicas ou qualquer corpo de conhecimento teórico. Quarto, ao dizer que c é uma parte conceitual indispensável da explicação, quero dizer que c é parte de seu *explanans* E, e se conseguirmos tirar c de E então “E explica p ” não é mais verdade. Finalmente, estou assumindo que o fato de que c é uma parte conceitual indispensável de E, e que E explica p , garante que c é possível.

Elaborando sobre o que eu disse no final da Seção 2, [fada dos dentes] não é fecundo porque não faz parte de nenhuma explicação de nenhum fenômeno relevante. Por sua vez, o conceito de buraco negro pré-1960 é uma parte conceitual indispensável da primeira solução exata para as equações de campo da relatividade geral de Einstein propostas por Karl Schwarzschild em 1915. [universo paralelo] é uma parte indispensável do conceito de multiverso; por sua vez, [o multiverso] é parte indispensável das teorias inflacionárias, que explicam vários aspectos da estrutura e origem do universo, como, por exemplo, por que a densidade média do universo é tão próxima da densidade crítica. Finalmente, enquanto [éter luminífero] era parte indispensável de várias teorias propostas entre os séculos XVII e XIX que, entre outras coisas, tentavam explicar por que a luz (aparentemente baseada em ondas) se propaga através do espaço vazio, [calórico] era o conceito chave de uma teoria popular nos séculos XVII e XVIII chamada teoria calórica que visava explicar o fenômeno do calor.

Pode-se objetar que [fada dos dentes] é explicativamente fecundo porque é uma parte conceitual indispensável de uma explicação muitas vezes dada pelos adultos às crianças sobre porque os dentes que eles colocam debaixo do travesseiro na noite anterior desaparecem e dinheiro é encontrado em seu lugar. Mas essa não é uma explicação crível. E a razão para isso é óbvia: aquele que fornece a explicação normalmente não acredita nela, pois sabe-se de antemão que é falsa. De modo mais geral, a história não é consistente com o conhecimento prévio compartilhado de quem fornece a explicação. (Outro exemplo de explicação não crível, agora associada a [sandman], é que a areia ou reuma nos olhos ao acordar é o re-

¹⁹ Lembre-se que, nesse sentido, a dedução é um caso particular de indução. Se p segue dedutivamente de E, então pode-se dizer que E serve como evidência, neste caso uma evidência logicamente irrefutável, para p . Portanto, p segue indutivamente de E.

²⁰ Como tal, p pode ser simplesmente uma proposição. Se estivermos lidando com um fenômeno empírico, por exemplo, p seria uma representação proposicional do fenômeno. E pode ser uma proposição ou um conjunto de proposições. Também pode ser algo mais complicado, como um complexo estruturado contendo postulados, definições, generalizações, etc.

sultado do trabalho de *Sandman* na noite anterior.) Além disso, pode-se dizer que o fenômeno em questão não é relevante nem precisa de explicação (afinal, todo adulto sabe por que o dente desaparece).

De (13) obtemos nosso critério suficiente ausente para plausibilidade conceitual:

(14) Se *c* é explicativamente fecundo, então *c* é plausível.

Pode-se objetar a (14) dizendo que somente recorrendo a (11) ela pode ser vista como um critério de plausibilidade conceitual. O *definiens* de (13) parece ser uma espécie de inferência para a melhor explicação: se *E* pressupõe que há uma entidade que se enquadra em *c*, o fato de que *E* explica *p* pode ser visto como suportando a proposição de que *c* é atual é plausível. De (11), concluímos então que *c* é plausível. A falha neste argumento é óbvia. Ao dizer que há uma explicação tentativa crível para *p*, (13) não pressupõe que ela seja a melhor explicação. Como mostram os casos de [éter luminífero] e [calórico], (13) nem sequer assume que é uma explicação boa ou aceita. Além disso, não é necessário que *E* pressuponha que exista uma entidade se enquadre em *c*: pode-se adotar uma perspectiva instrumental e não realista em relação a *c*, por exemplo.

É importante lembrar que (14) é um critério suficiente, mas não necessário. Pode ser que um conceito *c* seja plausível, mas não fecundo; pode-se, por exemplo, saber que existe uma entidade que se enquadra em *c*, o que por (8) permite concluir que *c* é plausível. No entanto, a partir de (13), juntamente com (8) e (11), podemos construir um critério suficiente e necessário para a plausibilidade conceitual:

(15) *c* é plausível sss uma das seguintes condições for satisfeita: (i) *c* é atual; (ii) a proposição de que *c* é atual é plausível; (iii) *c* é explicativamente fecundo.

Pode-se objetar que existem conceitos atuais que não são fecundos. Tomemos o conceito de *grue*, por exemplo, definido da seguinte forma: um objeto se enquadra em [grue] se o objeto é verde e já foi observado antes de agora, ou azul e não foi observado antes de agora. Claramente [grue] é um conceito atual: existem objetos *grue*. Mas é difícil ver como [grue] pode ser explicativamente fecundo. Portanto, [grue] não parece ser um conceito plausível. A resposta a isso é direta. De acordo com (15), a fecundidade é apenas uma das condições que podem ser atendidas para que um conceito seja plausível: se *c* é fecundo, então *c* é plausível. Mas se *c* é atual, então *c* também é plausível. Como afirmado em (8), a atualidade conceitual é um critério suficiente para a plausibilidade conceitual. Portanto, na medida em que [grue] é atual, [grue] é um conceito plausível, mesmo que não pareça ser fecundo.

6 Rumo a uma abordagem comparativa da plausibilidade conceitual

Esta é, obviamente, uma abordagem qualitativa. Ela visa a questão de saber se um conceito *c* é plausível ou não. Como tal, ela é omissa sobre a questão de saber se *c* é mais plausível do que *c'*, onde *c* e *c'* são conceitos diferentes. Acontece que uma abordagem comparativa envolve dificuldades extras. Vou oferecer aqui uma abordagem modesta e possivelmente superotimista da plausibilidade conceitual comparativa. É modesta porque não pretende ser a palavra final sobre o assunto; meu objetivo é apenas mostrar que tal abordagem comparativa é minimamente viável. É possivelmente superotimista porque depende de algumas suposições para as quais eu realmente não ofereço argumentos.

Vamos começar examinando as possibilidades que surgem das condições (i), (ii) e (iii) em (15). Primeiro, os casos fáceis. Se c satisfaz (i) e c' não satisfaz (i), por exemplo, então pode-se dizer que c é mais plausível do que c' . Da mesma forma, se c satisfaz (ii) e c' não satisfaz (ii), então c é mais plausível do que c' . É com base nisso que podemos dizer que [dinossauro] é mais plausível do que [universo paralelo], por exemplo (assumindo que a proposição de que existem universos paralelos não é plausível, enquanto a proposição de que dinossauros existiram é plausível). Finalmente, se c e c' não satisfazem (i), mas ambos satisfazem (ii), então se c é mais plausível do que c' parece depender da existência de uma teoria comparativa de plausibilidade proposicional capaz de comparar a plausibilidade das duas proposições correspondentes.

Os casos complicados são aqueles em que (I) c e c' satisfazem (i) e (II) c e c' são ambos fecundos, mas não satisfazem nem (i) nem (ii). Ambos os casos podem se beneficiar da seguinte análise comparativa da noção de fecundidade conceitual. Antes de prosseguir, porém, devo mencionar o que parece ser um caso especial fácil de (II): se a proposição " c é atual não é plausível" não é conhecida como verdadeira, mas a proposição " c' é atual não é plausível" é conhecida como verdadeira, então c é mais plausível do que c' . É com base nisso que podemos dizer que [universo paralelo], por exemplo, é mais plausível que [éter luminífero] e [calórico] (supondo que não saibamos se a proposição "Universos paralelos existem" não é plausível, mas sabemos que "Existe éter luminífero" e "Calórico existe" não são plausíveis).

Dito isto, parece haver seis casos em que podemos comparar a fecundidade de dois conceitos c e c' . Para explicar isso, deixe-me introduzir uma notação inofensiva. Sejam p e E tais que E explique p ; eu represento isso como $E!p$. Se $E!p$ e estamos falando sobre a explicação para p da qual E é o *explanans*, eu escrevo E^p . Se além de $E!p$, c é uma parte conceitual indispensável de E , então escrevo $E_c!p$. $\wp(c)$ e $e(c)$ são os dois conjuntos definidos da seguinte forma: um fenômeno p pertence a $\wp(c)$ sss existe E tal que $E_c!p$; um *explanans* E pertence a $e(c)$ sss existe p tal que $E_c!p$. Eu chamo $\wp(c)$ de escopo explicativo de c .

O primeiro caso é o caso no qual $\wp(c)$ é igual a $\wp(c')$: os escopos explanatórios de c e c' são idênticos. É provável que isso aconteça, por exemplo, se c e c' pertencem à mesma categoria de semelhança de família (*family resemblance category*). Para lidar com esse caso, preciso introduzir a noção comparativa de p -fecundidade. c é *mais p -fecundo* do que c' se houver E e E' tais que $E_c!p$ e $E'_c!p$ e E^p é uma explicação melhor do que E'^p . Com isso em mãos, temos o seguinte:

- (16) No caso de $\wp(c)=\wp(c')$, se $x>y$ então c é mais fecundo que c' , onde x é o número de fenômenos $p \in \wp(c)$ tal que c é mais p -fecundo que c' , e y é o número de fenômenos $p \in \wp(c)$ tal que c' é mais p -fecundo que c .²¹

O segundo caso é o caso no qual $\wp(c) \neq \wp(c')$ e a interseção entre $\wp(c)$ e $\wp(c')$ é vazia. Aqui precisaremos pressupor algo talvez ainda mais controverso do que a existência de uma medida comparativa explicativa isenta de problemas. Precisamos assumir que, para dois conjuntos de fenômenos A e B , podemos dizer se A é mais relevante que B . Isso envolve uma medida qualitativa, no sentido de que os fenômenos de A , em geral, precisam mais de explicação do que os fenômenos de B , mas também quantitativa, no sentido de A ter fenômenos mais relevantes do que B . Uma vez concedido isso, temos o seguinte:

²¹ Para simplificar, estou assumindo que há relativamente pouca heterogeneidade em termos de relevância entre os fenômenos pertencentes ao escopo de um conceito, de modo que a diferença em termos de relevância dentro de tal escopo não seja grande o suficiente para suplantarmos a diferença em termos de p -fecundidade descrita aqui. Em outras palavras, quando $\wp(c)=\wp(c')$, $x>y$ tem mais peso do que o fato de que o conjunto de fenômenos X ($p \in X$ sss c é mais p -fecundo que c') ser em geral menos relevante do que o conjunto de fenômenos Y ($p \in Y$ sss c' é mais p -fecundo que c).

- (17) No case de $\wp(c) \cap \wp(c') = \emptyset$, se $\wp(c)$ é mais relevante que $\wp(c')$ então c é mais fecundo que c' .

Pode ser, no entanto, que $\wp(c)$ seja tão relevante quanto $\wp(c')$, ou que a relevância de $\wp(c)$ e a relevância de $\wp(c')$ sejam incomensuráveis. Nesse caso, um elemento externo entra em jogo: até que ponto c e c' fazem parte de explicações superadas. Uma explicação E^p é superada se houver E' tal que $E' \supset p$, E e E' se contradizem, e E' é conhecido (ou não-controversamente aceito) como verdadeira. Temos então o que segue:

- (18) No caso de $\wp(c) \cap \wp(c') = \emptyset$ e a relevância de $\wp(c)$ e a relevância de $\wp(c')$ serem a mesma ou serem incomensuráveis, se $w > z$ então c é mais fecundo que c' , onde w é o número de *explanantia* $E \in e(c)$ tal que E^p é uma explicação superada, para algum $p \in \wp(c)$, e z é o número de *explanantia* $E \in e(c')$ tal que E^p é uma explicação superada, para algum $p \in \wp(c')$.

Também com base nisso podemos dizer que o conceito pré-1960 de buraco negro e [universo paralelo] são mais plausíveis do que [éter luminífero] e [calórico].

Os três casos restantes são casos nos quais $\wp(c)$ é diferente de $\wp(c')$ e a interseção entre eles não é vazia. Primeiro, pode ser que $x = y$, onde x é o número de fenômenos $p \in \wp(c) \cap \wp(c')$ tal que c é mais p -fecundo que c' , e y é o número de fenômenos $p \in \wp(c) \cap \wp(c')$ tal que c' é mais p -frutífero que c . Neste caso, c é mais fecundo que c' se os fenômenos que são exclusivos do escopo explicativo de c são mais relevantes do que aqueles que são exclusivos do escopo explicativo de c' (a seguir, x e y são como definidos acima):

- (19) No caso de $\wp(c) \neq \wp(c')$, $\wp(c) \cap \wp(c') \neq \emptyset$ e $x = y$, se $\wp(c) - \wp(c) \cap \wp(c')$ é mais relevante que $\wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$ então c é mais fecundo que c' .

Em segundo lugar, pode ser que $x = y$ e a relevância de $\wp(c) - \wp(c) \cap \wp(c')$ e $\wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$ serem a mesma ou serem incomensuráveis. Neste caso, recorreremos ao número de explicações superadas relacionadas a c e c' :

- (20) No caso de $\wp(c) \neq \wp(c')$, $\wp(c) \cap \wp(c') \neq \emptyset$, $x = y$ e a relevância de $\wp(c) - \wp(c) \cap \wp(c')$ e a relevância de $\wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$ serem iguais ou incomensuráveis, se $w > z$ então c é mais fecundo que c' , onde w é o número de *explanantia* $E \in e(c)$ tal que E^p é uma explicação superada, para algum $p \in \wp(c) - \wp(c) \cap \wp(c')$, e z é o número de *explanantia* $E \in e(c')$ tal que E^p é uma explicação superada, para algum $p \in \wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$.

Terceiro, pode ser que $x > y$. Nesse caso, c é mais fecundo que c' se os fenômenos exclusivos ao escopo explicativo de c' não forem mais relevantes do que os fenômenos exclusivos ao escopo explicativo de c :

- (21) No caso de $\wp(c) \neq \wp(c')$, $\wp(c) \cap \wp(c') \neq \emptyset$ e $x > y$, se $\wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$ não é mais relevante que $\wp(c) - \wp(c) \cap \wp(c')$ então c é mais fecundo que c' .

Minha proposta é que os casos em que (I) c e c' atendem (i) e (II) c e c' são fecundos, mas não atendem nem (i) nem (ii) sejam resolvidos recorrendo-se à análise comparativa acima da

noção de fecundidade (ou recorrendo-se à uma análise melhor). Afirmando então que, em ambos os casos, c é mais plausível que c' se c for mais fecundo que c' .

Existe um quarto caso possível onde $\wp(c)$ é diferente de $\wp(c')$ e a interseção entre $\wp(c)$ e $\wp(c')$ não é vazia: o caso no qual $x > y$ e $\wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$ é mais relevante do que $\wp(c) - \wp(c) \cap \wp(c')$. No que diz respeito à análise despretensiosa que estou fazendo aqui, digo que a fecundidade de c e c' aqui não são comensuráveis. Consequentemente, no que se refere aos casos (I) e (II) acima, a plausibilidade de c e a plausibilidade de c' também não são comensuráveis.

7 Deus novamente

Argumentei na Seção 3 que a plausibilidade conceitual é importante para a filosofia da religião por pelo menos duas razões. Primeiro, ela pode contribuir para o debate geral sobre a racionalidade da crença teísta. De acordo com uma abordagem do tipo evidencialista, por exemplo, além de consistente, um conceito de Deus deve também ser plausível. Em segundo lugar, ela pode contribuir para o debate sobre se um conceito de Deus g é preferível a outro conceito de Deus d . Isso seria feito mostrando que g é plausível e d não é plausível, ou mostrando que g é mais plausível que d .

De acordo com (15), para que um conceito c seja (qualitativamente) plausível, uma das seguintes condições deve ser satisfeita: (i) c é atual; (ii) a proposição de que c é atual é plausível; (iii) c é explicativamente fecundo. Dadas as poucas perspectivas de chegar a um argumento não-controverso para a afirmação de que Deus existe, e as não-tão-altas perspectivas de se chegar a um argumento não-controverso para a afirmação de que “Deus existe” é plausível, nossa melhor chance de mostrar que [Deus] é plausível parece ser mostrar que [Deus] é fecundo. Mas então podemos perguntar: O conceito de Deus é fecundo? Ou, colocando em termos de (13), existe um fenômeno relevante p que precise de explicação e uma explicação tentativa crível para p que tenha [Deus] como uma parte conceitual indispensável?

Dada a pluralidade de conceitos de Deus mencionados anteriormente, essas perguntas podem ser respondidas apenas quando consideramos um conceito específico de Deus. No que diz respeito à racionalidade da crença teísta, então, a pergunta que devemos fazer é:

- (22) Existe um conceito fecundo de Deus? Em outras palavras, existe um conceito de Deus g tal que haja um fenômeno relevante p e uma explicação tentativa crível E^p para p tal que g seja uma parte conceitual indispensável de E ?

Um ponto crucial sobre (22) é o que conta como um fenômeno relevante no caso de [Deus]. Pode-se pensar que o seguinte seria um bom começo:

- (23) Existe mal e sofrimento no mundo.

Se isso estiver correto, então uma teodiceia T_g bem-sucedida seria suficiente para mostrar que um conceito específico de Deus g é um conceito fecundo e consequentemente plausível: T_g explica (23) e, supomos, tem g como uma parte conceitual indispensável. Embora isso seja correto, pode-se argumentar que a relevância de (23) depende da, ou pelo menos é aumentada pela, suposição teísta de que Deus existe. Afinal, o objetivo de uma teodiceia é explicar por que Deus, minimamente concebido como um ser onipotente, onisciente e totalmente bom que criou o mundo, permite o mal e o sofrimento no mundo. O problema do mal

é, mais do que qualquer coisa, um problema para o teísmo. Assim, um fenômeno mais neutro pode ser preferido.

Aqui está um candidato:

- (24) O mundo em que vivemos é um mundo ordenado, com leis científicas operando dentro dele, e regularidades no comportamento de objetos de tamanho médio.

Parece pertinente perguntar por que nosso mundo é ordenado, tão ordenado que podemos prever em termos gerais o comportamento de nossos corpos, bem como dos objetos animados e inanimados que nos cercam.

Richard Swinburne argumenta que (24) é exatamente o que esperaríamos no caso de Deus, entendido como uma pessoa essencialmente todo-poderosa, onisciente e perfeitamente livre, existir:

Deus sendo onipotente é capaz de produzir um mundo ordenado nesses aspectos. E ele tem boas razões para escolher fazer isso: um mundo contendo pessoas humanas é uma coisa boa. [...] Deus, sendo perfeitamente bom, é generoso. Com um corpo, os humanos têm um pedaço limitado de matéria sob nosso controle e, se assim o desejarmos, podemos optar por aprender como o mundo funciona e, assim, aprender quais ações corporais terão efeitos mais remotos. Podemos aprender rapidamente quando as rochas provavelmente cairão, os predadores atacam e as plantas crescerão. Assim, Deus nos permite participar de sua atividade criativa de escolha (SWINBURNE, 2010, p. 48).

Em outras palavras, (25) abaixo, que tem o conceito de Deus como parte conceitual indispensável, supostamente explica (24):

- (25) Deus, que é essencialmente todo-poderoso, onisciente e uma pessoa perfeitamente livre, existe.

Portanto, por (13) e (14) podemos concluir que o conceito de Deus de Swinburne é plausível.

É claro que o projeto de Swinburne não visa mostrar que seu conceito de Deus é plausível; ele visa mostrar que (25) é provavelmente verdadeira. Ele faz isso por meio de um argumento da melhor explicação: ele se esforça para mostrar que (25) é o que melhor explica (24)²². Independentemente de seu esforço ser bem-sucedido ou não, não se pode negar que (25) explica (24). Ou seja, embora possa ser questionável que (25) seja a melhor explicação para (24), é não-controverso que (25) seja uma explicação (tentativa) para (24). Sobre se (25) é crível ou não, isso depende do conhecimento de fundo compartilhado que escolhemos. Se (25) for consistente com o conhecimento de fundo intelectual dominante no século 21, digamos, então, a partir dessa perspectiva, o conceito de Deus de Swinburne é um conceito fecundo e, consequentemente, plausível.

No que diz respeito à segunda contribuição da plausibilidade conceitual para a filosofia da religião, como eu disse, isso pode ser feito por meio de uma abordagem qualitativa ou por meio de uma abordagem comparativa. Embora não seja inexequível, de uma perspectiva mais rigorosa, a primeira abordagem é problemática, pois envolveria defender a afirmação universal

²² Minha descrição da contribuição de Swinburne é simplificada e adaptada para meus propósitos. Ela negligencia aspectos importantes da filosofia de Swinburne, como, por exemplo, que ele apresenta um caso cumulativo para (21): Swinburne considera três outros fenômenos: a existência de seres humanos conscientes, a existência de milagres e experiências religiosas e a existência do mal. Ver Swinburne (2004; 2010).

de que não há nenhum fenômeno relevante p e nenhuma explicação E^p tal que um conceito específico de Deus g é uma parte conceitual indispensável de E . Portanto, vou elaborar apenas sobre a segunda abordagem.

Considere os dois conceitos de Deus que mencionei na Seção 3. Chamemos o primeiro conceito – uma divindade tribal e exclusivista que exige adoração exclusiva para si mesmo – g , e o segundo conceito – uma divindade misericordiosa, compassiva e universal que ama igualmente todos os seres humanos – g' . Chamemos também de G e G' as supostas entidades que se enquadram em g e g' , respectivamente²³. A principal diferença entre g e g' diz respeito à sua universalidade. Enquanto G' dirige seu amor e preocupação a todos os seres humanos, a preocupação de G é dirigida apenas a uma comunidade ou grupo social distinto: seja uma tribo ou grupo étnico, os escolhidos por G , digamos, ou o grupo de pessoas que o adoram.

Uma vez que g e g' pertencem à mesma categoria conceitual de semelhança familiar – estou assumindo que ambos são conceitos de Deus –, é provável, podemos supor, que seu escopo explicativo seja o mesmo. Ou seja: $\wp(g) = \wp(g')$. Nesse caso, conforme (16), para que g' seja mais fecundo que g , por exemplo, a proposição abaixo deve ser verdade:

(26) x é maior que y , onde x é o número de fenômenos $p \in \wp(g)$ tal que g' é mais p -fecundo que g , e y é o número de fenômenos $p \in \wp(g)$ tal que g é mais p -fecundo do que g' .

Eu argumento que (26) é verdade. Parece provável não apenas que um número considerável de fenômenos p dentro do escopo explicativo de g e g' envolva seres humanos, mas também que as *explanantia* de ambos $e(g)$ e $e(g')$ que explicam p de uma forma ou de outra mencionem seres humanos. É difícil imaginar explicações teístas para fenômenos como a existência do sofrimento humano, a consciência humana e a experiência religiosa, ou mesmo a ordem e a regularidade do mundo, que não mencionem seres humanos. Mas como a atitude de G' em relação aos seres humanos é homogênea – ele ama todos os seres humanos igualmente –, enquanto a atitude de G é heterogênea – ele dá atenção especial a um grupo distinto de seres humanos –, é provável que para qualquer fenômeno $p \in \wp(g)$, E' seja mais simples que E , onde E' e E são tais que $E'_g \vdash p$ e $E_g \vdash p$. Se considerarmos a simplicidade como uma característica chave de uma boa explicação, é provável que E^p seja uma explicação melhor do que E^p . Portanto, segue-se que g' é mais p -fecundo que g .

Por exemplo, suponha que (24) acima esteja dentro do escopo explicativo de g e g' . E' pode ser algo parecido com a explicação de Swinburne acima: uma vez que G' ama *todos* os seres humanos, ele cria um mundo ordenado e previsível no qual *todos* podem ter a oportunidade de aprender quais ações têm quais efeitos, quando, provavelmente, as rochas cairão, predadores atacam, plantas crescerão, etc. Mas a atitude de G em relação aos seres humanos é desequilibrada. Se E é uma história exatamente como E' , por exemplo, pode-se argumentar que E não é consistente, pois a existência de G implica que G favorece um grupo de seres humanos em detrimento do resto da humanidade. E pode conter o *insight* básico de E' , que G cria um mundo ordenado e previsível porque deseja dar a todos os seres humanos a oportunidade de funcionar no mundo. Mas deve haver uma justificativa para o motivo pelo qual nesta situação G trata todos os humanos igualmente. Pode ser, por exemplo, que G queira dar aos humanos que pertencem ao grupo distinto a oportunidade de interagir com outros seres humanos que

²³ Claro, uma vez que g e g' são ambos conceitos monoteístas de Deus, G e G' não podem ambos existir. E como g e g' parecem se contradizer, não é possível que a entidade que se enquadra em g seja a mesma que se enquadra em g' .

se comportam globalmente como eles, ou que G queira dar uma chance ao resto da humanidade de reconhecer sua existência, adorá-lo e, assim, tornar-se parte de seu distinto grupo. Mas qualquer que seja a justificativa, E será mais complexo que E' .

A situação não muda muito se supusermos que $\wp(g) \neq \wp(g')$. Parece razoável supor que este caso se encaixa em (19) ou (21), ou seja, que $\wp(g) \cap \wp(g') \neq \emptyset$, que a relevância de $\wp(c) - \wp(c) \cap \wp(c')$ e $\wp(c') - \wp(c) \cap \wp(c')$ não são iguais nem incomensuráveis e, dada a argumentação acima, não é o caso que $x < y$, onde x é o número de fenômenos $p \in \wp(g) \cap \wp(g')$ tal que g' é mais p -fecundo que g , e y é o número de fenômenos $p \in \wp(g) \cap \wp(g')$ tal que g é mais p -fecundo que g' .

Assim, no pior caso onde $x = y$, para que g' seja mais fecundo que g , a proposição abaixo deve ser verdade:

(27) $\wp(g') - \wp(g) \cap \wp(g')$ é mais relevante que $\wp(g) - \wp(g) \cap \wp(g')$.

No melhor caso onde $x > y$, para que g' seja mais fecundo que g , a proposição abaixo deve ser verdade:

(28) $\wp(g) - \wp(g) \cap \wp(g')$ não é mais relevante que $\wp(g') - \wp(g) \cap \wp(g')$.

Argumento que (27) é verdade, o que é suficiente para ambos os casos. Uma vez que a atitude de G' em relação aos seres humanos é homogênea e universal, enquanto a atitude de G não é, é provável que seja o seguinte: enquanto a maioria dos fenômenos p pertencentes apenas ao escopo explicativo de g' envolvem todos os seres humanos, a maioria dos fenômenos p pertencentes apenas ao escopo explicativo de g envolvem apenas seres humanos pertencentes ao grupo distintivo de G . Afinal, concordamos que é provável que a maioria dos fenômenos p dentro do escopo explicativo de g e g' envolvam seres humanos. Diante disso, parece razoável concluir que $\wp(g') - \wp(g) \cap \wp(g')$ é, de uma forma geral, mais relevante que $\wp(g) - \wp(g) \cap \wp(g')$.

8 Conclusão

Neste artigo, apresentei uma defesa da plausibilidade conceitual. Mais especificamente, tentei justificar uma resposta positiva às seguintes questões:

- Existe uma versão conceitual de plausibilidade proposicional, uma forma epistêmica de qualificar conceitos que de alguma forma os situe entre o possível e o atual?
- A plausibilidade conceitual é de interesse filosófico?
- A plausibilidade conceitual é viável?

Para responder à primeira questão, elaborei alguns exemplos do tipo de conceito ao qual se aplica o uso da plausibilidade que estou considerando. Para defender meu ponto, contei com algumas intuições básicas sobre plausibilidade conceitual, bem como com o que parece estar no cerne de muitos usos da expressão "conceito plausível": fecundidade explicativa. A fim de mostrar que a plausibilidade conceitual é de importância filosófica, argumentei que o debate sobre a racionalidade da crença teísta pode se beneficiar de uma rota conceitual positiva construída em torno da plausibilidade conceitual. Também argumentei que o debate interno sobre o conceito de Deus se beneficiaria da plausibilidade conceitual, especialmente do ponto de vista comparativo.

Sobre a viabilidade da plausibilidade conceitual, primeiro mostrei que a plausibilidade conceitual não pode ser reduzida à plausibilidade proposicional. Em seguida, propus critérios qualitativos e comparativos baseados na noção de fecundidade explicativa e mostrei como eles podem ser aplicados ao debate sobre a racionalidade da crença teísta e do conceito de Deus. Ao fazer isso, não abordei realmente a questão de quais são os (melhores) critérios para plausibilidade conceitual. Como pode ser visto pelos argumentos bastante simplistas apresentados na Seção 8, toda a abordagem é tentativa. Meu propósito ao apresentar esses critérios (que, aliás, acredito serem promissores) e sua aplicação na filosofia da religião foi mostrar que uma abordagem filosófica da plausibilidade conceitual é viável.

Referências

- AVENA, N. M.; RADA, P.; HOEBEL, B. B. Evidence for sugar addiction: behavioral and neurochemical effects of intermittent, excessive sugar intake. *Neuroscience and Biobehavioral Reviews*, n. 32, p. 20-39, 2008.
- BOUDREAUX, D.; CRAMPTON, E. Truth and Consequences: Some Economics of False Consciousness. *The Independent Review*, n. 8, p. 27-45, 2008.
- CARNAP, R. *Logical foundations of probability*. 2. ed. Chicago: University of Chicago Press, 1962.
- CARNAP, R. Remarks on induction and truth. *Philosophy and Phenomenological Research*, n. 6, p. 590-602, 1946.
- EDWARDS, S. Three concepts of suffering. *Medicine, Health Care and Philosophy*, n. 6, p. 59-66, n. 2003.
- GÖCKE, B. Concepts of God and models of the God-world relation. *Philosophy Compass*, n. 12, 2017.
- HABERMAS, J.; REHG, W. *Contributions to a discourse theory of law and democracy*. Cambridge: Polity Press, 1997.
- IVANI, S. What we (should) talk about when we talk about fruitfulness. *European Journal for Philosophy of Science*, n. 9, p. 3-18, 2019.
- KING, J. Structured propositions. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. 2019. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/propositions-structured/>.
- KOCH, S. Carnapian explications, experimental philosophy and fruitful concepts. *Inquiry*, n. 62, p. 700-717, 2019.
- KUHN, T. Objectivity, value judgement, and theory choice. In: *The Essential Tension: selected studies in scientific tradition and change*. Chicago: University of Chicago Press, 1977. p. 320-339.
- LARSON, G. Hindu theology: materialism, dualism and the philosophy of yoga. *International Journal of Hindu Studies*, n. 17, p. 181-219, 2013.
- MARGOLIS, E.; LAURENCE, S. Concepts. In: ZALTA, E. N. (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/concepts/>.
- MURPHY, G. *The Big Book of Concepts*. Cambridge: MIT Press, 2002.

- OWEN, H. *Concepts of Deity*. London: Macmillan, 1971.
- POST, J. Infinite regresses of justification and of explanation. *Philosophical Studies*, n. 38, p. 31-52, 1980.
- QUINN, P. Value and the good life. *Faith and Philosophy*, n. 19, p. 385-390, 2002.
- RUSSELL, B. *Principles of mathematics*. 2. ed. New York: Norton, 1903.
- SCHLECKER, M. *The architectures of planetary systems: population synthesis meets observations*. Doctoral Dissertation. Max Planck Institute for Astronomy, 2021.
- SHULTS, F. *Religious family systems*. Theology after the birth of God. New York: Palgrave Macmillan, 2014. p. 113-147.
- SILVESTRE, R. Inductive plausibility and certainty. In: TREPCZYNSKI, M. (Ed.). *Philosophical approaches to the foundations of Logics and Mathematics*. Leiden: Brill, 2021. p. 194-210.
- SLATER, M. Ethical naturalism and religious belief in "The Moral Philosopher and the Moral Life". *William James Studies*, n. 2, p. 1-47, 2007.
- SWINBURNE, R. *Is there a God?* Revised edition. Oxford: Oxford University Press, 2010.
- SWINBURNE, R. *The existence of God*. 2. ed. Oxford: Oxford University Press, 2004.
- WEISS, F. Food and addiction: a comprehensive handbook. Book Review. *American Journal of Psychotherapy*, n. 67, p. 302-307, 2013.

Sobre o autor / tradutor

Ricardo Silvestre

Doutor em Filosofia pela Universidade de Montreal, Canadá (2005). Realizou estágio pós-doutoral na Universidade de Oxford (Faculdade de Filosofia), Reino Unido (2017) na condição de academic visitor; também foi visiting scholar no Centro de Estudos Hindus de Oxford (Reino Unido, 2024), no Centro de Filosofia Comparada da Universidade Estadual de San José (EUA, 2020), na Universidade de Notre Dame (EUA, 2006) e na Universidade do Québec (Canadá, 2000). Atualmente é Professor Titular da Universidade Federal de Campina Grande, membro do programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, pesquisador sênior da Universidade de Brasília, e líder do grupo de pesquisas Lógica e Religião. É membro da Sociedade Brasileira de Lógica (SBL), da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) e da Associação de Lógica e Religião (Logic and Religion Association). Tem experiência nas áreas de Filosofia da Religião, Lógica Filosófica, Filosofia Indiana e Filosofia da Mente.

Recebido em: 22/01/2025

Received in: 01/22/2025

Aprovado em: 19/02/2025

Approved in: 02/19/2025