

**UNIVERSIDADE FEDERAL DE PELOTAS
INSTITUTO DE FILOSOFIA, SOCIOLOGIA E POLÍTICA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



Dissertação de Mestrado

Título:

Aval epistêmico e teísmo

O modelo de Alvin Plantinga da crença cristã avalizada

Autor:

Emerson Martins Soares

Pelotas, 2019

Emerson Martins Soares

Aval epistêmico e teísmo

O modelo de Alvin Plantinga da crença cristã avalizada

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia, Sociologia e Política da Universidade Federal de Pelotas, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Carlos Adriano Ferraz

Pelotas, 2019

Universidade Federal de Pelotas / Sistema de Bibliotecas
Catalogação na Publicação

S676a Soares, Emerson Martins

Aval epistêmico e teísmo : o modelo de Alvin Plantinga da crença cristã avalizada / Emerson Martins Soares ; Carlos Adriano Ferraz, orientador. — Pelotas, 2019.

128 f.

Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, 2019

1. Aval epistêmico. 2. Função própria. 3. Modelo Aquino/Calvino estendido. 4. Crença teísta. 5. Alvin Plantinga. I. Ferraz, Carlos Adriano, orient. II. Título

CDD : 100

Emerson Martins Soares

Aval epistêmico e teísmo

O modelo de Alvin Plantinga da crença cristã avalizada

Dissertação aprovada, como requisito parcial, para obtenção do grau de Mestre em Filosofia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas.

Data da defesa: 06/05/2019

Banca examinadora:

Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz (orientador)

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Prof. Dr. Agnaldo Cuoco Portugal

Doutor em Filosofia da Religião pelo King's College University of London

Prof. Dr. Manoel Luís Cardoso Vasconcellos

Doutor em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul

Para Tati e Beatriz, com amor.

Agradecimentos

Agradeço inicialmente a Deus, fonte de todo bem e toda justiça, por sua graça e providência sempre presentes.

À CAPES, pelo auxílio financeiro, com o qual me mantive durante parte da produção deste trabalho.

Aos meus familiares, principalmente à minha esposa, Tatiele Soares, pela paciência, estímulo e apoio constantes. Também por preencher a minha vida com alegria, amor e beleza. Este trabalho não teria se concretizado não fosse minha esposa.

Ao meu orientador e amigo, Prof. Dr. Carlos Adriano Ferraz, e ao John Florindo de Miranda, pelo apoio e companheirismo, bem como pelas muitas conversas sobre a temática deste trabalho (e de diversos outros assuntos), as quais foram fundamentais para o aprimoramento e consecução deste trabalho, bem como da minha formação filosófica.

Ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal de Pelotas, especialmente ao Prof. Dr. Manoel Vasconcellos, que aceitou prontamente avaliar este trabalho e, durante os encontros do grupo de estudos sobre Filosofia da Religião, me instigar o interesse sobre esta fascinante área da Filosofia; também pelo atendimento solícito e acolhedor durante o percurso deste trabalho.

Agradeço, por fim, a todos que me apoiaram e de alguma forma ou outra ajudaram na minha formação acadêmica durante o percurso desta dissertação.

Muito obrigado a todos!

Resumo

SOARES, Emerson Martins. **Aval epistêmico e teísmo: o modelo de Alvin Plantinga da crença cristã avalizada**. 2019. 128f. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

Este trabalho pretende estabelecer uma investigação sobre o projeto epistemológico de Alvin Plantinga, especialmente sua aplicação à epistemologia da religião ao examinar os modelos propostos pelo autor para se pensar a respeito do aval epistêmico da crença teísta. Apresentaremos o modelo epistemológico aventado por Plantinga através de uma investigação de seus fundamentos e sua aplicação à crença teísta, o que pode oferecer tanto um caminho introdutório abrangente para a compreensão do pensamento do autor, quanto uma via teórica capaz de ocasionar uma análise crítica do seu projeto filosófico. Inicialmente investigaremos, no primeiro capítulo, a proposta madura de Plantinga de um modelo em teoria do conhecimento, modelo que o autor chama de função própria. Então, no segundo capítulo, passaremos à análise do modelo proposto aplicado às questões da justificação, racionalidade e aval epistêmico da crença teísta a fim de analisar se a crença teísta pode ser de fato avalizada conforme o modelo de Plantinga. Por fim, tendo em vistas os desafios que os fatos do sofrimento e do mal colocam para a defesa do teísmo, particularmente do teísmo cristão, pretendemos analisar estes temas fundamentais sobre os quais Plantinga se debruça em sua filosofia da religião. Sendo o problema do mal um possível candidato a anulador da crença teísta, no terceiro e último capítulo deste trabalho, nos debruçaremos sobre o problema do mal a fim de investigar se este constitui um anulador da crença teísta e dessa forma ela não tenha aval epistêmico nenhum e ganhe contornos de irracionalidade.

Palavras-chave: aval epistêmico; função própria; modelo Aquino/Calvino estendido; crença teísta; Alvin Plantinga.

Abstract

SOARES, Emerson Martins. **Warrant and theism: Alvin Plantinga's model of warranted Christian belief**. 2019. 128p. Dissertação (Mestrado) — Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Instituto de Filosofia, Sociologia e Política, Universidade Federal de Pelotas, Pelotas, 2019.

The following work intends to establish an investigation of Alvin Plantinga's epistemological project, especially its application to his epistemology of religion, by examining the models proposed by the author to think about the warrant of theistic belief. By evaluating the epistemological models proposed by Plantinga through an investigation of its foundations and its application to theistic belief, which can offer both a comprehensive introductory way for the understanding of his epistemological project and a theoretical approach capable of being a critical analysis of his religious epistemology. Initially, we will investigate, in the first chapter, Plantinga's mature proposal of a theory of knowledge, the proper function model. Then, in the second chapter, we turn to the analysis of the proposed theistic models applied to the subjects of justification, rationality, and warrant of theistic belief in order to analyze whether theistic belief can actually be warranted according to the model. Finally, because the challenges that the facts of suffering and evil pose for theism, particularly Christian theism, we intend to analyze these fundamental themes on which Plantinga focuses on his philosophy of religion. Since the problem of evil is a strong candidate to be a defeater for theistic belief, in the third and final chapter of we will examine the problem of evil in order to investigate whether it constitutes a defeater of theistic belief and thus it became unwarranted, unjustified and irrational.

Key-words: warrant; proper function; Aquinas/Calvin extended model; theistic belief; Alvin Plantinga.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
CAPÍTULO 1: OS PRIMÓRDIOS DA EPISTEMOLOGIA RELIGIOSA DE PLANTINGA E SUA TEORIA DO AVAL EPISTÊMICO	17
1.1 A epistemologia religiosa e os desafios do evidencialismo	17
1.2 A epistemologia religiosa de Plantinga em <i>God and Other Minds</i>	21
1.3 A crença em Deus como propriamente básica: <i>Reason and Belief in God</i>	25
1.4 <i>Warrant: The Current Debate</i> e <i>Warrant and Proper Function</i>	35
1.4.1 Condições do aval epistêmico	41
1.4.2 Miniambientes cognitivos e o problema da resolução	49
1.5 Algumas observações	51
CAPÍTULO 2: O MODELO A/C, O MODELO A/C ESTENDIDO E A CRENÇA CRISTÃ AVALIZADA	54
2.1 A <i>magnum opus</i> de Plantinga: <i>Warranted Christian Belief</i>	54
2.2 Objeções <i>de jure</i> e objeções <i>de facto</i>	57
2.3 Aval epistêmico e a querela Freud/Marx	60
2.4 O modelo A/C da crença teísta e a querela F&M	64
2.4.1 <i>Sensus divinitatis</i> e aval epistêmico	67
2.5 O modelo A/C estendido e a crença cristã avalizada	73
2.5.1 O processo cognitivo da fé	75
2.6 Algumas objeções ao modelo A/C estendido	80
CAPÍTULO 3: ANULADORES? O ARGUMENTO A PARTIR DO PROBLEMA DO SOFRIMENTO E DO MAL	88
3.1 Crença cristã avalizada e o argumento do mal	88
3.2 Anuladores epistêmicos	89
3.3 Um possível anulador: o problema do mal	96
3.4 A versão lógica do argumento do mal	99
3.5 Os argumentos evidencialista e probabilístico do mal	106
3.6 O problema do mal e a crença cristã avalizada	114

CONSIDERAÇÕES FINAIS120

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS125

INTRODUÇÃO

O trabalho que o leitor tem em mãos pretende estabelecer uma investigação acerca do projeto epistemológico de Alvin Plantinga (1932 —),¹ especialmente sua aplicação à epistemologia da religião, ao examinar os modelos propostos pelo autor para se pensar a respeito do aval epistêmico da crença teísta e cristã, os modelos Aquino/Calvino e Aquino/Calvino estendido, respectivamente. Em linhas gerais, o projeto epistemológico maduro de Alvin Plantinga é de um modelo que o autor chama de *função própria*, o qual é estendido até as questões religiosas (constituindo sua epistemologia religiosa, comumente conhecida como *epistemologia reformada*), com o intuito de oferecer um modelo de crença teísta e cristã que seja *propriamente básica e avalizada*. Assim, pois, pretendemos apresentar o modelo epistemológico aventado por Plantinga através de uma exposição de seus fundamentos e analisar sua aplicação à crença teísta em geral e cristã em particular, o que pode oferecer tanto um caminho introdutório abrangente para a compreensão do pensamento do

¹ Alvin Plantinga graduou-se no *Calvin College* e obteve seu Ph.D. em Yale. Autor de diversos livros e de mais de uma centena de artigos, lecionou e trabalhou durante anos nas áreas de epistemologia, metafísica, lógica, filosofia da religião e filosofia da ciência. De formação calvinista, foi por 19 anos professor no *Calvin College*, e por 22 anos professor na *University of Notre Dame*, tendo ficado conhecido no mundo acadêmico por suas tentativas de discutir as possíveis relações entre religião e ciência, bem como por suas teorias no campo tanto da epistemologia quanto da epistemologia da religião. Foi membro fundador da *Society of Christian Philosophers* e ex-presidente da *American Philosophical Association*, duas das mais importantes associações filosóficas norte americanas. É reconhecido como um dos maiores filósofos americanos da atualidade. Nas suas publicações defendeu teses em filosofia da religião, metafísica e epistemologia que são largamente influentes e amplamente debatidas na comunidade filosófica mundial. Entre as décadas de 60 e 70 do século passado, examinou detidamente o alcance das tradicionais provas da existência de Deus na filosofia — os argumentos oriundos da teologia natural. Nesse período, publicou a antologia *The Ontological Argument* (1965) e a obra *God and Other Minds* (1967). Na conclusão desta última, acentuou o desempenho modesto da teologia natural no tratamento da crença em Deus, já apontando para a ideia de que a crença em Deus pode ser básica, especialmente no sentido de não ter nem precisar de fundamento em outra crença para que se lhe atribua status epistêmico positivo. Também desenvolveu argumentos sobre o *problema do mal* em defesa da racionalidade da crença teísta, em particular em *God, Freedom and Evil* (1974) e nos capítulos finais de *The Nature of Necessity* (1974). Já nos anos 80, publicou *Reason and Belief in God* (1983), onde aprofundou a ideia de a crença em Deus ser básica ou, agora, propriamente básica, ou seja, básica em um sentido adequado ao conhecimento. Dentre diversas outras contribuições, da metafísica à lógica modal, a partir dos anos 90 voltou-se para a sua trilogia sobre o aval epistêmico, que resultou no que muitos consideram o principal trabalho de Plantinga, *Warranted Christian Belief* (2000), onde o autor aplica sua teoria epistêmica à filosofia da religião. Para uma biografia do autor juntamente com uma série de artigos sobre seu pensamento seguidos de réplicas, ver *Profiles v. 5. Alvin Plantinga*. TOMBERLIN, James; INWAGEN, Peter. (Eds.). Netherlands: Reidel Publishing Company, 1985. Para uma visão panorâmica da obra de Alvin Plantinga, ver *Alvin Plantinga Contemporary Philosophers in Focus*. BAKER, Deane-Peter. (Ed.) Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

autor, quanto uma via teórica capaz de ocasionar uma análise crítica do seu projeto que se convencionou chamar de *epistemologia reformada*, por causa da sua semelhança com algumas posições calvinistas em questões teológicas — também conhecida como *teologia reformada*.

Dessarte, inicialmente, no primeiro capítulo, investigaremos a proposta madura de Plantinga de um modelo em teoria do conhecimento, que culmina na publicação, em 1993, dos os dois primeiros volumes de sua trilogia sobre o aval epistêmico: *Warrant: the Current Debate* [Aval: O debate atual] e *Warrant and Proper Function* [Aval e função própria]. Nestas obras o autor rejeitou as principais teorias do conhecimento contemporâneas como teorias da justificação de crenças, nas quais justificação seria aquela qualidade epistêmica positiva, o *status epistêmico positivo* da crença, que faz de um mero caso de crença verdadeira algo distinto, o conhecimento. O argumento, em linhas gerais, é que nenhum dos principais modelos epistemológicos contemporâneos fornece uma teoria satisfatória acerca do conhecimento, razão pela qual o autor desenvolve uma descrição abrangente daquela virtude ou propriedade epistêmica que quando adicionada à mera crença verdadeira implica conhecimento — o aval epistêmico.

Tendo em vista a possibilidade de que uma crença seja verdadeira e justificada apenas de forma acidental, isto é, ser um caso no qual se possui uma crença verdadeira justificada, mas não se possui conhecimento,² Plantinga sugere o conceito de aval epistêmico como uma alternativa que, *prima facie*, não está sujeita a esse problema. O conceito de aval epistêmico é aqui entendido como uma propriedade ou qualidade que se soma à posse da crença verdadeira fazendo dela conhecimento quando para qualquer crença *C* (i) as faculdades cognitivas envolvidas na produção de *C* estão funcionando propriamente, isto é, há *função própria* no mecanismo cognitivo que produz *C*, (ii) o ambiente epistêmico é adequado e favorável à produção da crença, (iii) segundo um *plano de design* voltado à verdade e, ainda, (iv) segundo um *bom plano de design* do das faculdades cognitivas, isto é, um que, em termos de probabilidade, seja “confiável” porque gera, em sua maior parte, crenças verdadeiras. Sob estas condições, para a crença *C* em

² O que talvez seja o resultado principal das críticas aventadas por Edmund Gettier, em seu famoso e já clássico artigo de 1963, *Is Justified True Belief Knowledge?*, à visão clássica do conhecimento como *crença verdadeira justificada*. Nesse *paper*, Gettier demonstra, através de seus famosos contraexemplos, a possibilidade de se ter uma crença verdadeira justificada e, ao mesmo tempo, não se possuir conhecimento.

questão possuir aval epistêmico, ela deve ser mantida com certa firmeza e ser forte o bastante para implicar um grau de aval que seja suficiente para implicar conhecimento. Além disso, não deve haver anuladores para a crença em questão, isto é, outras proposições que conhecemos ou nas quais acreditamos firmemente que tornam a crença injustificada, irracional, sem aval epistêmico algum, etc., e que sejam contrariamente fortes o suficiente a ponto de implicar o abandono ou rejeição da crença sob escrutínio.

A visão aventada acima é certamente um mero esboço de uma tese deveras complexa e intrincada que abordaremos com maiores detalhes no transcorrer do nosso trabalho. A *magnum opus* de Plantinga, *Warranted Christian Belief* [Crença cristã avalizada] (2000), onde a epistemologia do aval epistêmico a partir do desempenho por função própria dos mecanismos/faculdades geradores(as) de crenças é aplicada à crença religiosa, resume o pensamento do autor sobre a epistemologia da crença religiosa, em particular da fé ou crença cristã. Nesta obra, o autor rearranja e reapresenta os principais resultados de sua teoria do conhecimento e aplica-os à sua filosofia da religião, mais especificamente à sua epistemologia religiosa, a fim de analisar se a crença teísta em geral e cristã em particular pode ser de fato avalizada. Nesse ínterim, a epistemologia do aval epistêmico, mediante o desempenho por função própria dos mecanismos cognitivos geradores de crenças, é aplicada à crença religiosa. Nessa obra, que poderíamos considerar um clássico contemporâneo em filosofia da religião, o autor também reconhece distintas críticas ao *estatuto epistêmico positivo* da crença teísta (cristã, em particular). A análise dessa abordagem constituirá o segundo capítulo deste trabalho.

Neste sentido, destaca-se, por um lado, tendo em Sigmund Freud a personificação dessa objeção, a classificação da fé cristã como ilusão, cuja força provém da necessidade de satisfação de desejos humanos fundamentais. Por outro lado, com críticas sugeridas nos escritos de Karl Marx, destaca-se tanto a origem puramente humana da religião, sobretudo por sua condição histórico-social e, respectivamente, sua consciência alienada, como a apreciação dessa consciência religiosa como suscitada por e exemplificadora de uma consciência pervertida de mundo. Dessa forma teríamos aquilo que o autor chama *querela de Freud e Marx*, ou ainda, prezando pela abreviação, “querela F&M”. Em síntese, o argumento de Freud é que a crença religiosa é produzida por determinados processos cognitivos

que não são dirigidos à verdade, mas sim à formação de crença com alguma outra propriedade; a sobrevivência, por exemplo. Para Marx, por sua vez, a crença religiosa é o produto de processos cognitivos que funcionam mal, ou seja, não estão funcionando adequadamente por causa de uma consciência pervertida de mundo e da alienação da consciência pessoal. Ademais, no horizonte destas duas fortes críticas, a fé cristã não possuiria aval epistêmico — como mencionado, aquela propriedade que deve ser acrescida à crença verdadeira em grau suficientemente elevado para que a crença seja considerada um caso bem-sucedido de conhecimento.

Essas são críticas do tipo *de jure* mais plausíveis e ao mesmo tempo distintas daquelas que são comumente formuladas nos moldes evidencialistas — embasadas principalmente no fundacionalismo clássico. Apesar da plausibilidade inicial destas críticas, o autor argumenta que há um modelo de *crença teísta avalizada* e um modelo de *cristã avalizada* que pode ser fornecido pelo seu modelo epistemológico quando aplicada à crença teísta e cristã, respectivamente. Esse seria um modelo *de jure* de tal forma paradigmático que seria bem-sucedido em demonstrar a possibilidade de a crença religiosa teísta possuir aval epistêmico, o qual reivindicaria um novo olhar à questão *de facto*.

Para começarmos a entender isso melhor, temos que ter em mente que o pensamento ocidental tem demonstrado, desde o iluminismo, ao menos dois estilos distintos de objeção contra a crença teísta (particularmente a vertente cristã). Primeiro, existem as objeções *de facto* ou “de fato” (em que a pergunta a ser respondida é se a crença é verdadeira porque respectiva a uma proposição verdadeira). Objeções *de facto* têm uma longa e distinta história no pensamento ocidental, remontando aos tempos do antigo filósofo grego Epicuro; porém, ainda mais frequentes têm sido as objeções *de jure*. Objeções *de jure* ou “de direito” (em que a pergunta a ser respondida é se há evidência para crer) são argumentos ou afirmações contra a racionalidade da crença teísta, são objeções de que a crença teísta, seja esta verdadeira ou não, é de qualquer forma injustificável, ou racionalmente injustificada, ou irracional, ou intelectualmente não respeitável, ou contrária à moralidade, ou abaixo de um padrão epistêmico mínimo, ou sem evidência suficiente, etc. Objeções *de facto* e objeções *de jure* são distintas entre si, mas de alguma forma coincidem. Isto é, pode haver objeções *de jure* à crença teísta

acerca do sofrimento e do mal, bem como objeções *de facto*: afirma-se muitas vezes que a existência do sofrimento e do mal no mundo torna irracional sustentar que a crença cristã seja, de fato, verdadeira. Ou seja, que a existência do sofrimento e do mal encontrados no mundo torna irracional sustentar que a crença teísta seja verdadeira porque não se refere a uma proposição verdadeira (objeção *de facto*); ou ainda: que a conjunção da crença em Deus, conforme descrito pelos cristãos (principalmente com o atributo de ser onibenevolente), com a crença na existência de mal no mundo, torna a crença cristã irrazoável, ou racionalmente inaceitável, ou intelectualmente defeituosa, etc., (objeção *de jure*).

Todavia, uma das principais teses do autor é demonstrar que não há nenhuma objeção *de jure* contra a crença teísta que não seja dependente de uma objeção *de facto*. Em outras palavras: não há nenhuma objeção contra a racionalidade da crença teísta que não seja também uma objeção contra a veracidade do teísmo. De acordo com a “querela F&M” o problema real com a crença teísta é que lhe falta aval epistêmico (objeção *de jure*), e como Plantinga oferece um modelo pelo qual a crença teísta, se for verdadeira, pode possuir aval epistêmico, qualquer argumento contra a crença teísta, a fim de ser bem-sucedido, deve ser um argumento contra a veracidade de tal crença e não contra a sua racionalidade. Aqui, como em uma jogada de mestre, o autor vira a mesa a seu favor.

Mas devemos prosseguir. Afinal, nem tudo são flores, pois obviamente isso não resolve a questão de saber se a crença teísta ou cristã possui aval epistêmico nas circunstâncias em que as pessoas que mantêm essa crença específica se encontram. Pode ser o caso de haver sérios anuladores da crença teísta e cristã. Um possível candidato a anulador da crença teísta é o tradicional problema do mal. Deste modo, no terceiro e último capítulo deste trabalho, nos debruçaremos sobre o antigo e costumeiro problema do mal a fim de investigar se este constitui um anulador da crença teísta e, conseqüentemente, da crença cristã. O problema do mal diz respeito ao fato de que o nosso mundo contém uma horrível quantidade e variedade de formas tanto de sofrimento quanto de mal. Sofrimento deve ser tomado aqui como qualquer tipo de dor ou desconforto, seja moral ou natural; já o mal é fundamentalmente o resultado de criaturas livres ao fazer o que é errado, incluindo

particularmente a forma como nós, seres humanos, destruímos e maltratamos uns aos outros.

Haja vista que um dos principais objetivos do trabalho que o leitor tem em mãos é a investigação do modelo epistemológico de Plantinga aplicado à sua filosofia da religião, sobretudo ao modelo da crença cristã avalizada, e tendo em vistas os desafios que os fatos do sofrimento e do mal colocam para a defesa do teísmo, particularmente do teísmo cristão (do qual o autor é abertamente partidário), cremos que as questões dos fatos do sofrimento e do mal merecem uma atenção especial em nossa investigação. Dessa forma, no último capítulo, pretendemos analisar estes temas fundamentais sobre os quais Plantinga se debruça em sua filosofia da religião. Tratar-se-á de uma espécie de explicação mediante exemplo da teoria investigada, no intuito de analisar se a crença teísta possui de fato *aval epistêmico*, para poder ser racionalmente sustentada e, desse modo, considerada um caso bem-sucedido de conhecimento por ser epistemicamente *avalizada*, conforme o modelo epistemológico proposto por Plantinga. Além disso, pretendemos também investigar se os fatos do mal não constituem um potencial *anulador* relevante para a rejeição da crença teísta, o que poderia fazê-la perder o status de avalizada e ganhar contornos de injustificada, irracional, imoral, etc.

Muitos argumentam que o conhecimento da quantidade, variedade e distribuição de sofrimento e mal, os fatos do mal, que o nosso mundo apresenta, serve como premissas para um convincente argumento contra a existência de Deus.³ A nossa questão quanto ao problema do mal, portanto, será investigar se o conhecimento dos fatos do mal constitui um anulador para a crença teísta, isto é, se a constatação óbvia da existência de mal no mundo torna o caso de que não se pode racionalmente continuar a aceitar a crença teísta. Por fim, é importante

³ Apenas para nomear alguns que pensam assim, temos, por exemplo, as figuras do já mencionado Epicuro, de David Hume, J. S. Mill e muitos outros. Tais filósofos creem que a existência do mal no universo constitui uma dificuldade para o teísta, particularmente para o teísta cristão, e muitos creem ainda que a existência do mal é o que torna a crença em Deus não razoável ou incoerente. Tais filósofos entendem que há uma inconsistência nas crenças que os teístas geralmente aceitam; principalmente as crenças de que Deus é onipotente, onisciente e sumamente bom dado o fato da existência do mal no mundo, pois, dizem tais filósofos, a existência de um ser com esses atributos é inconsistente com o mal que há no mundo. Assim, muitos filósofos argumentaram que (1) *Deus é onipotente, onisciente, e sumamente bom*, é inconsistente, em um sentido lógico amplo, com (2) *Há mal no mundo*. Pois, um ser onipotente seria capaz de prevenir o mal, um ser onisciente conheceria toda forma de mal, e um ser sumamente bom preveniria todo mal que conhecesse. A conclusão óbvia disso é que, se há um ser com esses atributos, então não deve haver mal no mundo. Mas há mal no mundo, portanto, não existe tal ser como Deus. Essa é a forma básica do argumento.

ressaltar que este não é um problema tradicional em teodicéia: não se trata de dar uma justificativa da perspectiva divina para o problema do mal, ou seja, procurar responder por que Deus, caso exista, permite o mal no mundo. Pelo contrário, nossa questão é estritamente epistemológica: dado que a crença teísta pode ter aval epistêmico, como Plantinga sugere, a questão relevante seria se o problema do mal fornece, de fato, um anulador para a crença teísta. Dito de outra forma: o problema do mal é capaz de tornar a sustentação da crença teísta irracional e conseqüentemente com pouco ou sem nenhum aval epistêmico?

Essas, dentre outras, são algumas das interessantes questões que analisaremos em nosso trabalho. Por fim, ao final do percurso traçado nos capítulos abaixo, pretendemos ter analisado e discutido a presente contribuição de uma epistemologia da fé teísta em geral e cristã em particular que não apela específica e exclusivamente para premissas e pressuposições teístas, não obstante seu forte *background* teológico, a fim de entrar no embate público acerca da epistemologia da religião; muito pelo contrário: oferece um modelo de mecanismos/processos cognitivos geradores de crenças básicas acerca da divindade, e a partir desse modelo demonstra a possibilidade de a crença teísta ser avalizada e, por conseguinte, contabilizada como conhecimento.

Em síntese, expor os fundamentos filosóficos da teoria epistemológica de função própria proposta por Alvin Plantinga, bem como investigar a viabilidade da aplicação dessa proposta à crença teísta em geral (cristã, em particular) através da análise e investigação de alguns elementos da filosofia da religião do autor, naquela que seria a sua principal obra, *Warranted Christian Belief*, a fim de sabermos se a crença teísta possui de fato aval epistêmico, é nossa principal meta neste trabalho, visando ponderar, através de uma abordagem epistemológica, a consistência da epistemologia reformada, bem como analisar os fatos do mal e suas implicações para o aval epistêmico da crença teísta e cristã, e se estes podem ser considerados anuladores fortes o suficiente contra a crença teísta.

CAPÍTULO 1: OS PRIMÓDIOS DA EPISTEMOLOGIA RELIGIOSA DE PLANTINGA E SUA TEORIA DO AVAL EPISTÊMICO

1.1 A epistemologia religiosa e os desafios do evidencialismo

A filosofia analítica é, dentre outras coisas, uma tendência filosófica que se constitui na convicção de que só por uma análise filosófica da linguagem é possível dar conta filosoficamente do pensamento.⁴ Neste sentido amplo e dinâmico de filosofia analítica pode-se também pensar e discutir acerca de *filosofia analítica da religião* para se referir às diversas tendências filosóficas que aplicam as técnicas e instrumentos de análise oriundos da filosofia analítica ao discurso religioso e à experiência religiosa, juntamente com um complexo relacionamento com a epistemologia, também de cunho estritamente analítico.⁵

O trabalho que o leitor tem em mãos é, sobretudo, a respeito de filosofia analítica da religião, ou seja, a reflexão filosófica com um viés analítico acerca dos temas centrais da religião. Mais especificamente, este trabalho trata do movimento conhecido como *epistemologia reformada*, o tipo de epistemologia da religião desenvolvida em meados do século passado nos Estados Unidos por proeminentes e renomados filósofos, sendo Alvin Plantinga, provavelmente, o mais conhecido e

⁴ Como movimento filosófico, a filosofia analítica surgiu no início do século 20 e desenvolveu-se de fontes distintas, entre as quais podemos destacar a tradição do empirismo britânico e os desenvolvimentos das ciências naturais do final do século 19 e início do século 20, especialmente a física. Porém, a principal contribuição para o desenvolvimento da filosofia analítica veio dos desenvolvimentos da lógica, teoria dos conjuntos e dos fundamentos da matemática, também do final do século 19 e início do século 20. A filosofia analítica tem como principal interesse temas e problemas de caráter filosófico em vez de focar-se em exegese de filósofos famosos e na história da filosofia. Assim, clareza de expressão, argumentação lógica, intercâmbio direto e extensivo entre seus contribuintes, os filósofos analíticos, e uma abordagem científica dos problemas caracterizam a filosofia analítica. Por conseguinte, o nome *filosofia analítica* refere-se mais aos métodos da filosofia analítica do que a qualquer doutrina particular que os filósofos compartilham. Um filósofo analítico analisa problemas, conceitos, questões e argumentos. Divide-os em suas partes, dissecos, para encontrar suas características importantes. O insight vem de ver como as coisas são colocadas juntas e como elas podem ser separadas; como são construídas e como podem ser reconstruídas. Nesse ínterim, a lógica simbólica foi e continua sendo a ferramenta mais distintiva da filosofia analítica e, por extensão, dos filósofos analíticos.

⁵ Entre as diversas tendências em filosofia analítica da religião, as que mais ganham destaque na atualidade são, sem qualquer ordem de preferência, (i) a filosofia da religião que se inspira no pensamento de Wittgenstein, sobretudo a segunda fase do seu pensamento; (ii) o tipo de epistemologia religiosa desenvolvida por alguns filósofos da religião conhecida como epistemologia reformada, tendo Alvin Plantinga como seu principal expoente; e (iii) os contextos analíticos que discutem sobre os argumentos teístas, as provas da existência de Deus, e análises conceituais dos predicados divinos, tendo Richard Swinburne como um dos seus principais expoentes. Cf. MICHELETTI, Mario. 2007, p. 11-12.

destacado destes filósofos, os quais alguns dos elementos de sua epistemologia da religião serão objeto de nossa investigação. Esse movimento se inspira em precisas tendências teológicas amadurecidas oriundas do interior da tradição teológica reformada — a concepção calvinista de teologia.

Como movimento filosófico, a epistemologia reformada procura responder afirmativamente à questão se há justificação para se crer na existência de Deus. Contudo, o grande diferencial dessa abordagem é sua recusa em basear-se em argumentos ou evidências proposicionais. A epistemologia reformada também procura responder afirmativamente à questão se a crença em Deus pode ser considerada como propriamente básica para aqueles que a sustentam, ou seja, básica em um sentido adequado ao conhecimento — como são as crenças geradas pela percepção, pela memória, pelo testemunho, etc. É essa ideia contemporânea, filosoficamente distinta e proeminente — que pode ser considerada uma tese acerca da racionalidade da crença em Deus —, que se convencionou chamar de epistemologia reformada, em alusão à identificação dos seus principais proponentes com o pensamento teológico reformado oriundo da tradição protestante que remonta, sobretudo, a João Calvino.

Devido o surgimento do critério verificacionista do significado, a filosofia da religião quase desapareceu na primeira metade do século vinte. Porém, desde meados da década de 1960, a filosofia analítica da religião passa por uma renovação que tem revolucionado o universo acadêmico-filosófico, tendo Alvin Plantinga como um dos principais responsáveis por essa transformação — revolução que trouxe novamente à tona o debate sério e intelectualmente promissor acerca da racionalidade da crença em Deus e de diversos tópicos ligados a essa temática. Inclusive, nos anos 80, a revista *Time*, famoso canal de divulgação de notícias, publicou uma matéria intitulada *Modernizing the case for God* [A modernização da defesa de Deus]. O principal interesse da matéria era noticiar a incrível revolução entre os filósofos contemporâneos, que haviam relegado o debate filosófico acerca de Deus e de diversos aspectos da crença religiosa para o canto mais escuro da sala mais distante de praticamente todos os departamentos filosóficos mundo afora, dentre os quais Alvin Plantinga fora colocado como figura de destaque:

Deus? Ele não tinha sido derrubado dos céus por Marx, banido do inconsciente por Freud e dado como morto por Nietzsche? Darwin não o tinha expulsado do mundo empírico? Não é bem assim! Deus está de volta em meio a uma silenciosa revolução do pensamento e da argumentação que dificilmente alguém poderia ter previsto há duas décadas. O mais intrigante é que esse movimento não partiu de teólogos ou cristãos comuns — muitos dos quais sequer jamais aceitaram que Deus estivesse em apuros —, mas partiu nitidamente dos círculos intelectuais de filósofos acadêmicos, cujo consenso há muito tinha banido o todo poderoso das discussões mais proveitosas.⁶

A matéria também considera Plantinga como “o mais destacado filósofo protestante ortodoxo norte-americano a favor da existência de Deus”.⁷ Assim, a filosofia da religião ressurgiu no centro do debate acadêmico graças aos esforços de diversos pensadores. Contudo, o mais proeminente destes filósofos, provavelmente, seja Alvin Plantinga, o qual propôs, dentro do modelo fundacionalista, uma forma distinta para se pensar a respeito da justificação da crença em Deus: a ideia de que a crença em Deus é básica, mesmo que ela não possua qualquer base evidencial ou proposicional, pois ela é na verdade propriamente básica, isto é, não é aceita com base em outras proposições quaisquer e é inteiramente racional, correto, razoável e adequado crer em Deus sem qualquer evidência ou argumento proposicional para tal; também não se viola nenhum dever epistêmico ao afirmar e sustentar a crença em Deus, e o crente⁸ se encontra dentro de seus direitos epistêmicos ao assumir sua crença teísta, pois a mesma possuiria bases experienciais identificáveis, mas dispensaria, não obstante, qualquer evidência ou demonstração racional. Não somente isso: o autor também propôs um projeto epistemológico original, o qual chama de *função própria*, que é estendido até às questões religiosas com o intuito de oferecer um modelo de crença teísta, sobretudo cristã, *propriamente básica* e *avalizada*.

Mas nem tudo são flores, o problema principal em relação à condição de justificação da crença em Deus é que muitos filósofos têm apelado à objeção

⁶ *Time* 115, n. 14 [April 7, 1980], p. 65. Retirado do prefácio à edição em português de PLANTINGA, Alvin. 1967, p. 9.

⁷ *Ibidem*, p. 66. Retirado de *Ibidem*, p. 10.

⁸ O termo *crente* enquanto aqui utilizado não se refere exclusivamente àquele que possui crenças especificamente religiosas, como é comum na linguagem empregada ordinariamente, ainda que algumas vezes seja esse o caso, mas refere-se àquele que possui e mantém crenças das mais diversas como, por exemplo, “está chovendo”, “tomei café da manhã hoje”, “tenho 31 anos de idade”, etc., isso porque a “crença” é um dos elementos básicos da definição tradicional de conhecimento e constitutivo das diversas análises de conhecimento. Assim, o termo não deve ser entendido apenas em uma conotação religiosa, mas refere-se ao agente epistêmico que possui uma determinada crença em questão, seja ela qual for.

evidencialista contra a crença teísta: eles argumentam que a crença em Deus é irracional ou racionalmente inaceitável ou intelectualmente irresponsável ou ainda noeticamente inferior, porque, segundo afirmam, as evidências a favor da crença teísta são insuficientes, isso quando disponíveis. Outros inúmeros filósofos afirmam que a crença em Deus é intelectualmente aceitável, mas apenas devido o fato de haver evidências suficientes a seu favor — tais evidências seriam geradas pelos argumentos a favor da existência de Deus oriundos da teologia natural, as famosas “provas” da existência de Deus, bem como da própria experiência religiosa subjetiva.

O constante alvo do trabalho e das críticas de Alvin Plantinga tem sido a objeção evidencialista à crença teísta compreendida, de forma geral, como a ideia de que a crença teísta (cristã, em particular) é desqualificada porque lhe falta um tipo de quantidade adequada de suporte evidencial. Tal objeção faz duas alegações principais: a primeira é que é irracional ou não razoável crer em Deus na ausência de evidência suficiente; a segunda é que não há evidência, ou de qualquer forma, evidência suficiente para a proposição de que Deus existe. A partir dessas duas alegações se extrai a conclusão de que crer na existência de Deus é irracional, ou não razoável, ou ao menos intelectualmente defeituoso.⁹

As críticas de Plantinga são direcionadas particularmente contra o evidencialismo moderno, o tipo de evidencialismo que ele rastreia até os tempos remotos de René Descartes e John Locke, o qual afirma que os seres humanos enquanto criaturas racionais têm o dever intelectual de acreditar somente naquelas proposições que são prováveis em relação às demais crenças que julgam certas, corretas ou evidentes, o que obviamente possui profundas implicações religiosas. A linha principal da objeção de Plantinga contra o evidencialismo, aquela posição segundo a qual é racionalmente inaceitável sustentar a crença teísta, ou qualquer outro tipo de crença, se não se dispõe de evidências adequadas para elas, é que, primeiramente, esse é um critério insustentável, pois se podemos crer somente naquelas proposições que satisfaçam essa condição, a maior parte daquilo que cremos não possuirá justificação, como por exemplo, que existe um mundo externo,

⁹ É importante ter em mente que a objeção evidencialista é uma disputa normativa acerca do que é correto acreditarmos ou não acreditarmos. O evidencialista, nome para o proponente da objeção evidencialista, afirma que aquele que aceita a crença teísta é, de alguma forma, irracional ou noeticamente inferior, e os termos “racional” e “irracional” devem ser tomados como normativos ou avaliativos. De acordo com o evidencialista, a crença em Deus falha em alcançar o padrão ou medida que ela deve alcançar a fim de ser considerada racional, pois tal crença só é justificada se houver bons argumentos a seu favor, o que certamente considera não ser o caso.

que existem outras pessoas, que há um passado, etc., crenças que julgamos ser verdadeiras, mas não somos capazes de argumentar adequadamente ou fornecer provas convincentes a seu favor. Em segundo lugar, Plantinga também objeta que haja algo como um dever intelectual de se restringir o âmbito de suas crenças apenas àquelas crenças as quais se possui argumentos ou evidências proposicionais favoráveis para tanto.

1.2 A epistemologia religiosa de Plantinga em *God and Other Minds*

Se pudéssemos dividir o pensamento de Plantinga, a sua epistemologia da religião possuiria três períodos ou estágios:¹⁰ o primeiro período, que culmina com a Publicação de *God and Other Minds* [Deus e outras mentes], em 1967, o qual também é um marco na recente filosofia analítica da religião por tratar de forma rigorosa, profunda e perspicaz o tema da racionalidade da crença teísta, quando muitos departamentos de filosofia ainda eram predominantemente influenciados pela perspectiva dos positivistas lógicos a respeito do assunto. Posteriormente, a partir do final da década de 1970 e início da década de 1980, Plantinga passa a publicar uma série de artigos onde começa a desenvolver o tema da basicidade da crença teísta, que culmina na publicação do importante ensaio *Reason and Belief in God* [Razão e crença em Deus], em 1983, o que marca o segundo período do seu pensamento. Entre os estágios dois e três há um estágio de transição que se inicia em 1987 com a publicação do artigo *Justification and Theism* [Justificação e teísmo], que leva à publicação, a partir da década de 1990, de sua trilogia sobre o aval epistêmico (sua proposta robusta de uma teoria do conhecimento), onde há o início do desenvolvimento de seu pensamento maduro, que por sua vez culmina na publicação de sua *magnum opus*, *Warranted Christian Belief*, nos anos 2000, a qual é a aplicação da teoria de Plantinga sobre o aval epistêmico à crença teísta (cristã, em particular). Um fato notável é que em todos os estágios de sua obra Plantinga sempre lida com a objeção evidencialista à crença teísta.

Plantinga desafia essa noção, a objeção evidencialista à crença teísta, já em seu primeiro trabalho de peso: *God and Other Minds*¹¹ (daqui em diante GOM),

¹⁰ BEILBY, James. 2005, p. 33.

¹¹ PLANTINGA, Alvin. 1990 [1967].

argumentando que somos fortemente inclinados a aceitar como verdadeiras crenças cuja evidência ou argumentos convincentes não estão disponíveis. O autor toma como exemplo paradigmático a crença em outras mentes, a qual, segundo ele, somos fortemente inclinados a aceitar como verdadeira, apesar de não sermos adequadamente capazes de argumentar a favor de sua veracidade e nem dar provas convincentes (ao menos que não sejam petições de princípio) a seu favor.

O que Plantinga investiga em GOM é a aceitabilidade racional da crença em Deus, se tal crença pode ser considerada racional, razoável ou adequadamente intelectível. Durante sua investigação, a conclusão a qual chega é que tanto os argumentos mais proeminentes da teologia natural, mais precisamente os clássicos e famosos argumentos a favor da existência de Deus, quanto os argumentos ateístas mais fortes e proeminentes (o problema do mal, o critério do verificacionismo, o paradoxo da onipotência e a refutação ontológica da existência de Deus, na perspectiva do autor) são falhos e não cumprem sua função — de provar ou refutar a existência de Deus, respectivamente.

Por conta disso, a conclusão a qual chega é que a crença em Deus não pode ser provada ou mesmo refutada em moldes dedutivos. E na ausência dos modos tradicionais de estabelecer ou negar a existência de Deus (a teologia natural e os argumentos ateístas, respectivamente), o autor compara o status epistêmico da crença em Deus com o status epistêmico de outras crenças, particularmente daquelas crenças que temos uma forte inclinação a aceitar, mesmo apesar de possuímos pouco ou nenhum suporte evidencial que seja não circular a seu favor, como é o caso da existência do mundo exterior e da existência de outras mentes. Dessa forma, o problema da existência de outras mentes serve como modelo paradigmático para lidar com a questão da existência de Deus: o argumento mais forte para a existência de Deus e o argumento mais forte para a existência de outras mentes são similares, pois se a crença na existência de outras mentes é racional, também a crença em Deus deve ser racional. Logo, a crença em Deus deve ser pensada analogicamente com a crença em outras mentes.

A ideia é que tanto a crença em Deus quanto a crença na existência de outras mentes estão ambas no mesmo barco epistemológico, isto é, são da mesma categoria epistêmica. A crença em Deus deve ser tratada de forma semelhante à crença em outras mentes. Obviamente a primeira é racional, por conseguinte, a

última também seria racional. Este argumento é fortemente baseado na tese da paridade assumida por Plantinga. Tal tese afirma que, todas as demais coisas sendo iguais, a crença em Deus, bem como a crença na existência de outras mentes, crenças mnemônicas, crenças a priori, etc., não requerem argumentação ou evidência proposicional para serem epistemicamente aceitáveis.¹²

Em suma, a conclusão de Plantinga acerca da racionalidade da crença teísta em GOM pode ser esboçada na seguinte forma *modus ponens*:

¹² Este é um aspecto crucial da epistemologia religiosa de Plantinga. Basicamente, o autor suporta essa afirmação ao apontar para classes de crenças que nos parecem, de um ponto de vista epistêmico, além da reprovação. Crenças como “2+1=3” ou “tomei café esta manhã” parecem verdadeiras mesmo na ausência de evidência proposicional para dar suporte a essas crenças. Na verdade, mesmo que alguém possua evidência para, digamos, suas crenças mnemônicas, tal evidência não aumentaria a aceitabilidade epistêmica desfrutada por essas crenças. Ou seja, a afirmação de Plantinga, epistemicamente falando, é que há paridade entre a crença em Deus e crenças perceptuais, mnemônicas, a priori, etc. Contudo, temos que ter em mente que Plantinga não afirmaria que toda e qualquer crença sobre Deus desfruta de paridade epistêmica com as nossas demais crenças, pois nem todas as crenças sobre Deus são bem fundamentadas no sentido de que visam à verdade, mas podem ter em vista nos fazer lidar com as duras realidades de nosso mundo, ou algo parecido, ao invés de ter em vista a verdade. O mesmo ocorre com algumas de nossas demais crenças como, por exemplo, a crença de que suas chances de se recuperar de um câncer terminal são muito melhores do que o prognóstico dado pelos médicos; tal crença não visa à verdade, mas busca lidar com a dura realidade de um câncer. A afirmação de Plantinga, portanto, é mais bem entendida como uma afirmação do tipo *ceteris paribus*, ou uma afirmação do tipo “todas as demais coisas sendo iguais”. Plantinga não afirma que a natureza da crença em Deus é fenomenologicamente idêntica às crenças perceptuais ou mnemônicas, por exemplo. Contudo, ainda que difiram com respeito às circunstâncias da formação das crenças, a crença em Deus e as crenças perceptuais e mnemônicas compartilham algo em comum: do ponto de vista daquele que as mantém, elas parecem corretas, um resultado apropriado de suas situações epistêmicas. Sobre a paridade da crença em Deus, crenças mnemônicas e crenças perceptuais, o autor nos diz que: “O que temos nesses três casos é outro tipo de evidência fenomênica, a que tenho chamado evidência *doxástica* [...]. Há certo tipo de fenomenologia que distingue a consideração de uma proposição em que acreditamos da consideração de uma proposição em que não acreditamos: no primeiro caso, a proposição parece correta, natural, aprovada — a experiência não é fácil de descrever [...]. Temos essa evidência doxástica nos três gêneros de casos (como, na verdade, em qualquer caso de crença), e nada mais temos como base. Porém, não *precisamos* de qualquer outra base: as coisas não seriam melhores, do ponto de vista epistêmico, se acreditássemos, digamos, que 2+1=3 ou que comemos cereais no café da manhã de hoje com base evidencial em outras proposições ou com base em algum tipo de imagem sensível, mais ou menos como acontece na percepção. (Não pretendo dizer que não podemos obter mais evidências a favor de algo em que acreditamos por meio da memória, mas sim que não ficaríamos necessariamente mais convencidos, epistemicamente falando, se acreditássemos na proposição em questão com base em outras crenças ou imagens sensíveis). O mesmo ocorre [...] nas crenças da fé: não temos imagens sensíveis nem evidências baseadas em outras coisas em que acreditamos; as crenças, do ponto de vista epistêmico, não são um pouco piores por causa disso. Ao contrário [...] são melhores por causa disso; tem (ou podem ter) muito mais firmeza e estabilidade do que poderiam ter se fossem aceitas com base em argumentos racionais”. (PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 264). O que cria paridade epistêmica entre crenças a respeito de Deus e crenças perceptuais são duas características. Em primeiro lugar, a causa noética das crenças: elas são formadas por faculdades cognitivas funcionando adequadamente. Em segundo lugar, a resposta psicológica associada à formação dessas crenças: em ambos os casos as crenças parecem ser adequadas, corretas e aprovadas e em ambos os casos não são aceitas com base em outras crenças; ao contrário, há outras crenças que são aceitas com base nelas. Para um tratamento completo acerca da tese da paridade de Plantinga ver: McLEOD, Mark. 1993.

- (1) Se a crença em outras mentes é racional, então a crença em Deus também é racional;
- (2) A crença em outras mentes é racional;
- (3) Portanto, a crença em Deus também é racional.

Obviamente, não há nenhum tipo qualquer de controvérsia acerca de (2), apesar de toda dificuldade de argumentar a seu favor. (3), por sua vez, obviamente segue-se de (1) e (2). Então, a premissa crucial do argumento seria (1), que expressa a tese da paridade. A tese da paridade, em linhas gerais, é a afirmação de que a crença religiosa possui paridade com outras crenças amplamente aceitas (crenças na existência de outras mentes, na existência do mundo externo, do passado, etc.). O objetivo da tese da paridade é por em causa o duplo padrão que é aplicado às afirmações de verdades religiosas, mas não aplicado às afirmações em outras áreas (na ciência, por exemplo, mas também na epistemologia, ética ou mesmo na tão controversa metafísica), pois, por exemplo, mesmo que não sejamos munidos de razões para supor que a crença em outras mentes seja racional, ainda assim continuamos a aceitar tal crença sem dificuldades maiores. Mas por que o mesmo não vale para a crença na existência de Deus? Por que não podemos simplesmente dizer que a crença em Deus é epistemicamente racional? Pois se tanto os argumentos a favor da existência de outras mentes quanto os argumentos a favor da existência de Deus são falhos e não atingem seus objetivos, isso sugere que a crença em Deus pode ser racional. Isso poria em xeque a suposição de que apenas aquelas crenças que são adequadamente baseadas em argumentos proposicionais são racionalmente aceitáveis.

Dessarte, a essência da argumentação de Plantinga em GOM é que há um conjunto de crenças que somos fortemente inclinados a aceitar como epistemicamente adequadas para as quais faltam argumentos convincentes ou evidência relevante, sendo a crença em outras mentes o caso paradigmático. Isso levanta a questão da veracidade da objeção evidencialista à crença teísta. A objeção central de Plantinga em GOM era que toda a tradição da teologia natural e o evidencialismo concernente à crença em Deus estavam errados, pois se a ausência de argumentos convincentes não desqualifica a crença na existência de outras mentes como uma crença racional, de forma semelhante, parece correta a sugestão

de que a ausência de argumentos convincentes não deveria desqualificar a crença na existência de Deus — tendo em vista a tese da paridade. Contudo, nas páginas finais de GOM, Plantinga sugere algo ainda mais radical:

Deve-se conceder que o teísta não tenha uma boa resposta ao pedido para que explique suas razões para crer na existência de Deus; de qualquer maneira ele não possui uma resposta que convença o cético. Mas ele deve possuir ou deve haver uma resposta a essa questão se a sua crença teísta for razoável e racionalmente justificada: deve haver para qualquer proposição p que eu racionalmente acredite (e isto é, digamos, contingente e corrigível), uma resposta satisfatória para a “questão epistemológica”: “Como você sabe que p ; quais são suas razões para supor que p seja verdadeiro?” Presumivelmente não [...]. Então creio que devemos concluir que uma pessoa pode racionalmente manter uma crença contingente e corrigível mesmo que não haja resposta à questão epistemológica relevante.¹³

A ideia não é apenas que a crença em Deus não precisa ser baseada em argumentos ou evidências, mas que ela não precisa ser fundamentada em quaisquer argumentos ou evidência proposicional para ser considerada racional, ideia que vai se tornar uma das marcas principais dos primórdios do pensamento de Plantinga, e que leva à tese posterior do autor de que a crença em Deus não precisa ser fundamentada em evidência proposicional alguma para possuir status epistêmico positivo, pois a mesma é básica, ou ainda, propriamente básica. Algo que vai ser significativamente desenvolvido em *Reason and Belief in God*.

1.3 A crença em Deus como propriamente básica: *Reason and Belief in God*

Em seu segundo trabalho principal, *Reason and Belief in God*¹⁴ (daqui em diante RBG), Plantinga vai além daquilo que fora desenvolvido em GOM e afirma que a crença teísta em geral (cristã, em particular) pode ser perfeitamente racional, razoável e intelectualmente aceitável na ausência de evidência proposicional ou argumentos a seu favor. Ele afirma que a crença em Deus pode ser básica — e não somente básica, mas propriamente básica, ou seja, básica em um sentido adequado ao conhecimento — como são as crenças geradas pela percepção, pela memória, pela razão, etc.

¹³ PLANTINGA, Alvin. 1990 [1967], p. 268-70.

¹⁴ PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas (Eds.). 1983, p. 16-93.

Para defender sua proposta da crença teísta como propriamente básica, durante sua argumentação em RBG Plantinga faz duras críticas ao evidencialismo e também ao fundacionalismo clássico, um sistema epistemológico completo que abrange nossa forma de olhar a justificação, o conhecimento, a crença verdadeira, a racionalidade, a fé, etc., que o autor julga ser autorreferencialmente incoerente por negligenciar um de seus próprios critérios para o que deve ser considerado como proposições básicas.¹⁵

Como vimos, o evidencialismo critica a crença teísta afirmando que esta crença só é justificada caso existam evidências suficientes a seu favor, isto é, outras crenças ou proposições que sustentam a crença em questão. E, como dizem os proponentes dessa objeção, não existem tais evidências para a crença em Deus. Segue-se então que a crença teísta não é justificada e que uma pessoa que sustente tal crença incorre em irracionalidade, para dizer o mínimo. Porém, um ponto importante a ser notado é que esta objeção à crença teísta se baseia no fundacionalismo clássico, que é uma teoria epistemológica que defende que as nossas crenças se justificam se as inferirmos adequadamente de outras crenças justificadas, e assim por diante. Essa compreensão da objeção evidencialista como dependente do fundacionalismo clássico é uma das grandes novidades da argumentação de Plantinga em RBG.

Em suma, o fundacionalismo clássico afirma que algumas das crenças que possuímos são fundamentadas e inferidas a partir de outras crenças nossas, isto é, em um par qualquer de proposições *A* e *B*, alguém acredita em *A* com base em *B*. Ou seja, alguém acredita na proposição “hoje é segunda feira” com base nas proposições “ontem foi domingo”, “anteontem foi sábado” e assim por diante. Porém, para evitar o regresso ao infinito da justificação das crenças, o fundacionalismo clássico postula que algumas das crenças que possuímos, isto é, algumas das proposições que acreditamos, tais quais “ $2+1=3$ ”, “eu vejo uma árvore”, “estou com dor”, “tenho 31 anos” etc., são proposições básicas, isto é, não acreditamos nelas com base ou fundamento em nenhuma outra proposição. Tais crenças são tomadas

¹⁵ O fundacionalismo epistêmico, de modo geral, é basicamente a tentativa de evitar o regresso epistêmico e garantir que seja possível que os seres humanos tenham de fato conhecimento acerca daquilo que enfaticamente afirmam ter conhecimento. O fundacionalismo tenta também evitar a arbitrariedade e a circularidade epistêmica. Para evitar o regresso epistêmico o fundacionalismo postula algumas crenças como básicas e que funcionam como a fundação que fornece suporte a todas as demais crenças que possuímos, sendo essa a sua principal tese.

como imediatas e não cremos nelas a partir de inferências de outras proposições. Sendo assim, crenças básicas seriam aquelas crenças aceitas sem fundamento ou base alguma em outras proposições, sejam elas quais forem. Logo, para o fundacionalismo clássico, as crenças básicas são aquelas crenças autoevidentes e aceitas sem qualquer tipo de inferência, bem como incorrigíveis para quem as formula e que são o fundamento de e para todas as demais crenças que não são consideradas básicas.

O problema aqui, é que o critério de basicidade do fundacionalismo clássico não é ele próprio nem autoevidente, nem incorrigível, muito menos evidente sensorialmente. E mais: aceitando esses critérios como originadores de crenças básicas, o fundacionalista clássico viola o próprio critério de basicidade que ele mesmo estabeleceu, pois apesar de os critérios de basicidade do próprio fundacionalismo clássico ser tomados como básicos, tais critérios não cumprem os requisitos de basicidade acima elencados.¹⁶

Deste modo, o fundacionalismo clássico torna-se autorreferencialmente incoerente, tendo em vista que não cumpre as suas próprias exigências. Ora, se o fundacionalismo clássico é incoerente, a objeção evidencialista à crença em Deus, que é fortemente baseada no fundacionalismo clássico, não é cogente, pois tal objeção à crença teísta é completamente dependente do fundacionalismo clássico para funcionar. Porém, é preciso notar que a crítica do autor é contra o critério de basicidade da crença como formulado pelo fundacionalismo clássico, não contra a estrutura epistemológica fundacionalista, pois em RBG o autor defende que há algumas crenças que são propriamente básicas e que sustentam as demais crenças que não sejam básicas — ou seja, a argumentação de Plantinga a favor das crenças teístas se encontra dentro do paradigma fundacionalista, ainda que um tipo de fundacionalismo diferente, um fundacionalismo moderado e falibilista.

A tese central de RBG é que a autoevidência ou a incorrigibilidade não são os únicos critérios para se estabelecer quais crenças são básicas e quais não são básicas. Pois existiriam crenças propriamente básicas sem, contudo, ser sempre autoevidentes ou incorrigíveis para quem as possui. Isso é o que ocorre com nossas crenças acerca da percepção visual, crenças mnemônicas, crenças acerca do passado, da indução, do testemunho pessoal, etc. Mas não vem ao caso se as

¹⁶ Para um tratamento mais completo da questão ver: SOARES, Emerson. 2016, p. 78-99

crenças formuladas por essas faculdades cognitivas não sejam sempre autoevidentes ou incorrigíveis, pois podemos de fato confiar em nossos sentidos e percepções para formarmos crenças e não precisamos de nenhuma justificção ulterior — além do funcionamento adequado de nossas faculdades cognitivas. De forma semelhante, isso seria o que ocorreria com a crença na existência de Deus: do mesmo modo que temos uma tendência natural para formar crenças a partir da percepção, da memória, etc., também possuímos, em determinadas circunstâncias, uma tendência natural para formar crenças sobre Deus.¹⁷

Dizer que a crença teísta é básica (e não somente básica, mas propriamente básica) é dizer que ela não precisa ser baseada ou fundamentada em evidência proposicional alguma para ter um status epistêmico positivo, pois uma crença propriamente básica é aquela crença que é o produto racional e apropriado de uma experiência ou algo similar. Porém, não ter base proposicional não significa que a crença em questão não tenha base racional ou ainda que seja infundada ou gratuita. Obviamente não há evidência proposicional para a crença em Deus, mas ainda assim ela pode ser bem fundamentada, racional e justificada.

O que o autor defende acerca da crença teísta é uma paridade epistêmica entre as crenças acerca da percepção, da memória, do passado, etc. e a crença em Deus. Porque, segundo ele, todas as demais coisas permanecendo iguais, a crença em Deus, assim como a crença na existência de outras mentes e crenças mnemônicas, não exigem argumentação ou evidência proposicional para ser epistemicamente aceitáveis, pois são propriamente básicas. Seguindo a tradição calvinista, Plantinga afirma que

Calvino afirma que o crente não precisa de argumento — não precisa, dentre outras coisas, para respeitabilidade epistêmica. Penso que podemos entender Calvino como que afirmando que uma estrutura noética racional pode muito bem conter a crença em Deus entre suas fundações. Na

¹⁷ Esta, como veremos, é uma contribuição altamente controversa da teologia reformada que Plantinga traz de seu background teológico para sua concepção filosófica: a habilidade de experienciar Deus e formar crenças bem fundamentadas sobre sua existência é uma capacidade inata dos seres humanos, isto é, faz parte de nossas faculdades cognitivas originais. Esta capacidade inata é parte natural da nossa constituição noética, da mesma forma que nossas demais faculdades formadoras de crenças seriam. Como diz o autor: "A capacity to apprehend God's existence is as much part of our natural noetic equipment as is the capacity to apprehend perceptual truths, truths about the past, and truths about other minds. Belief in the existence of God is in the same boat as belief in other minds, the past, and perceptual objects; in each case God has so constructed us that in the right circumstances we form the belief in question. But then the belief that there is such a person as God is as much among the deliverances of reason as those other beliefs" (PLANTINGA, Alvin. 1983, p. 90).

verdade, ele pretende ir mais longe, em duas direções separadas. Em primeiro lugar, ele pensa que um cristão *não deve* acreditar em Deus com base em outras proposições; uma estrutura noética cristã adequada e bem formada terá, na verdade, a crença em Deus entre suas fundações. Em segundo lugar, Calvino afirma que alguém que toma a crença em Deus como básica pode *saber* que Deus existe. Calvino mantém que se pode *racionalmente* aceitar a crença em Deus como básica; ele também afirma que se pode *saber* que Deus existe mesmo que não se possua argumento para tal, mesmo que não se creia com base em outras proposições.¹⁸

Em um trabalho anterior, intitulado *Is Belief in God Rational?*¹⁹ [É a crença em Deus racional?] ele escreve o seguinte:

Vale a pena notar, a título de conclusão, que o crente maduro, o teísta maduro, tipicamente não aceita a crença em Deus de forma hesitante, ou hipoteticamente, ou até que algo melhor apareça. Nem aceita isso, penso eu, como uma conclusão a partir de outras coisas nas quais acredita; ele a toma como básica, como parte das fundações da sua estrutura noética. O teísta maduro compromete-se à crença em Deus; isso significa que ele aceita a crença em Deus como básica. Nossa presente investigação sugere que não há nada contrário à razão ou irracional ao fazer isso.²⁰

Dessa forma, a falha da objeção evidencialista valida então a ideia central da epistemologia reformada, a saber: a afirmação de que a crença teísta pode ser propriamente básica. Mas, como vimos acima, isso não quer dizer que ela precise de argumentos ou evidência proposicional para ser racional. Fato interessante é que a abordagem de Plantinga não consiste em dar argumentos positivos para suportar esta afirmação. Pelo contrário, sua abordagem consiste em (i) atacar a objeção evidencialista contra a crença teísta; (ii) explicar como a crença sobre Deus é entendida a partir de sua herança teológica reformada; e (iii) responder a algumas possíveis objeções.²¹

A afirmação de que a crença teísta é propriamente básica é conectada, com o que o autor chama de *objeção reformada à teologia natural*.²² De forma genérica, a

¹⁸ PLANTINGA, Alvin. 1983, p. 73.

¹⁹ PLANTINGA, Alvin. 1979, p. 7-27.

²⁰ *Ibidem*. p. 27.

²¹ Cf. BEILBY, James. 2005, p. 48. É importante salientar que a explicação do autor sobre a fenomenologia da crença em Deus não pode ser pensada como um argumento para a basicidade própria da crença teísta. Ambos são coisas distintas.

²² Cabe uma nota aqui sobre a objeção da epistemologia reformada à teologia natural. Um dos principais aspectos da proposta de Plantinga, além da rejeição do fundacionalismo clássico, é a objeção ao empreendimento da *teologia natural* que é, basicamente, a tentativa de provar ou demonstrar a existência de Deus mediante argumentação racional e sem apelar para as Escrituras Sagradas. A teologia natural possui uma longa história no pensamento ocidental, sua história remonta aos primeiros filósofos gregos (também ao início do próprio cristianismo pelo emprego da teologia natural de forma apologética pelos primeiros filósofos cristãos) e entre seus adeptos estão alguns dos maiores pensadores do ocidente, tais quais, Anselmo, Aquino, Duns Scotus, Descartes, Espinosa,

teologia natural refere-se àquilo que pode ser justificadamente crido ou conhecido sobre Deus à parte da orientação de textos sagrados ou revelação mística; a teologia natural confia apenas nas capacidades do raciocínio humano. O projeto da teologia natural também tem sido frequentemente identificado com a tarefa de fornecer argumentos a favor da existência de Deus que apelam à evidência que seja, a princípio, pública.

Seguindo seus predecessores, os teólogos reformados, o autor afirma que a crença em Deus não possui mérito epistêmico, racionalidade ou justificação, apenas se for fundamentada em argumentos, pois aquele que acredita que suas crenças serão racionais apenas se for fornecidos argumentos para tal está em “uma posição epistêmica abaixo do padrão”.²³ O ponto importante aqui é que a crítica do autor à teologia natural deve ser compreendida, sobretudo, dentro de sua crítica aos pressupostos do evidencialismo, ou seja, a pretensão de que as provas ou evidências são tanto a condição para a verdade quanto para a racionalidade e adequação racional da crença teísta.

Plantinga, portanto, abre mão da abordagem da teologia natural para demonstrar a justificação da crença teísta. De forma contrária tanto ao

Leibniz, etc. A objeção de Plantinga à teologia natural é, resumidamente, que a crença na existência de Deus não precisa ser fundamentada em argumentos, evidências ou provas, pois a mesma é propriamente básica. Os argumentos que a teologia natural oferece são tipos de argumentos baseados frequentemente no fundacionalismo clássico e são aqueles famosos argumentos que foram oferecidos por ilustres filósofos, tais como os acima citados. Assim, pois, a objeção do autor quanto aos argumentos oferecidos pela teologia natural é que tais argumentos não são a fonte da confiança dos crentes em Deus e que tais argumentos são enraizados no próprio fundacionalismo clássico que, devemos lembrar, é autorreferencialmente incoerente. Isto é, pode-se acreditar em Deus sem acreditar ou sequer conhecer qualquer tipo de argumento ou prova para a existência de Deus. Os teístas tipicamente não acreditam na existência de Deus com base em argumentos, nem acreditam em quaisquer verdades a respeito de Deus com base em argumentos. Além disso, pode-se pensar que os argumentos da teologia natural não são necessários para a justificação racional, pois aqueles que acreditam em Deus estão dentro de seus direitos epistêmicos em acreditar dessa forma. Em suma, para o autor, os teístas não necessitam da teologia natural para alcançar racionalidade ou propriedade epistêmica adequada para sustentar sua crença em Deus, pois tal crença pode ser perfeitamente racional mesmo se não se conhece nenhum argumento para a existência de Deus. Assim, a afirmação de que a crença teísta pode ser apropriadamente básica é também intimamente conectada com aquilo que Plantinga chama de “objeção reformada à teologia natural”. Ele afirma que a crença em Deus não adquire mérito epistêmico, racionalidade ou justificação apenas a partir de argumentos. Na verdade, ele pensa que àqueles que creem que suas crenças são racionais apenas se estas forem fundamentadas em argumentos estão, na verdade, em uma posição epistêmica inferior. O autor abre mão da abordagem da teologia natural para demonstrar a justificação da crença teísta, e de forma contrária tanto ao fundacionalismo clássico quanto à teologia natural, ele argumenta que o conhecimento de Deus é um tipo de conhecimento direto, imediato, básico: não precisamos justificar nossa crença em Deus com bases em quaisquer outras proposições, a crença em Deus seria uma das fundações do nosso sistema de crenças sob as quais outras crenças são fundamentadas e inferidas. Para um tratamento completo acerca da objeção do autor à teologia natural, ver: PLANTINGA, Alvin. 1981b. Ver também: PLANTINGA, Alvin. 1991.

²³ PLANTINGA, Alvin. 1983, p. 66.

fundacionalismo clássico quanto à teologia natural, ele argumenta que o conhecimento de Deus é um tipo de conhecimento direto, imediato, básico. Não precisamos justificar nossa crença em Deus com bases em quaisquer outras proposições: a crença em Deus seria parte das fundações do nosso sistema de crenças sob as quais outras crenças são embasadas.

Ao invés de ser uma posição epistêmica abaixo do padrão, a crença em Deus é propriamente básica. Devemos lembrar que para que uma crença seja propriamente básica deve-se haver uma ocasião ou conjunto de circunstâncias que fornecem as bases justificantes para a crença,²⁴ e isso fundamenta a própria crença. A crença em Deus, de forma semelhante, possui circunstâncias que fundamentam ou ocasionam tal crença. Assim, a partir do pensamento de João Calvino, que fala destes tipos de circunstâncias como uma disposição ou uma tendência para ver a “mão de Deus na criação”, o autor afirma que crenças tais quais “Deus está falando comigo” e “Deus criou todas as coisas” são todas propriamente básicas nas circunstâncias adequadas. E estas crenças implicam autoevidentemente que Deus existe.²⁵

Portanto, de forma semelhante a algumas das nossas demais crenças, a crença teísta pode ser propriamente básica, o que, mais uma vez, não significa que não haja circunstâncias justificantes para a mesma. Pelo contrário, Calvino afirma que Deus “se revela e se mostra diariamente a todo o Universo” e “revela-se na inumerável, mas, no entanto distinta e bem ordenada variedade das hostes celestiais”. Segundo o autor, para Calvino, Deus nos criou com a tendência ou disposição para ver sua mão no mundo à nossa volta, isto é, há em nós uma disposição para acreditar em proposições do tipo “esta flor foi criada por Deus” e “este vasto e intrincado universo foi criado por Deus” quando contemplamos alguma flor ou pensamos nos vastos e longínquos recantos do Universo. Calvino também reconhece, ao menos implicitamente, que outros tipos de condições podem disparar este gatilho: ao ler a bíblia, alguém pode ter a profunda impressão de que Deus está falando consigo; ao fazer o que é errado ou imoral alguém pode sentir-se culpado aos olhos de Deus e formar a crença de que Deus desaprova o que ele fez; etc.

²⁴ Vale lembrar, uma vez mais, que estas “bases justificantes”, as experiências das pessoas, não são a própria justificação para a crença; pelo contrário: servem apenas de base para a formação da crença em questão, seja ela de memória, perceptual, etc.

²⁵ PLANTINGA, Alvin. 1983, p. 81. Veremos essas afirmações mais detalhadamente quando tratarmos no “modelo Aquino/Calvino” da crença teísta proposto por Plantinga.

Assim, há muitas condições e circunstâncias que evocam a crença em Deus: culpa, gratidão, perigo, sensação da presença de Deus, um sentimento de que Deus nos fala, a percepção de diversas partes do universo, etc.

Conforme James Beilby,²⁶ a discussão das circunstâncias que ocasionam crenças propriamente básicas sobre Deus levanta uma importante questão, a saber, quais circunstâncias são estas que embasam e fundamentam as crenças básicas sobre Deus? Essa questão levanta o tipo de critério para a basicidade própria, a qual Plantinga responde com uma importante característica do seu tipo de fundacionalismo:

Devemos reunir exemplos de crenças e condições de tal forma que os primeiros sejam obviamente propriamente básicos no segundo, e exemplos de crenças e condições tais que os primeiros não sejam obviamente básicos no segundo. Devemos então estruturar hipóteses quanto às condições necessárias e suficientes de basicidade própria e testar essas hipóteses por referência a esses exemplos. Sob condições adequadas, por exemplo, é claramente racional acreditar que você vê uma pessoa humana à sua frente: um ser que possui pensamentos e sentimentos, que conhece e acredita em coisas, que toma decisões e age. É evidente, além disso, que você não tem qualquer obrigação de defender argumentativamente esta crença a partir de outras que tem; sob estas condições essa crença é propriamente básica para você.²⁷

Plantinga argumenta que o critério de basicidade própria deve ser obtido indutivamente e que “os critérios de basicidade própria devem ser alcançados de baixo ao invés de cima. Eles não devem ser apresentados *ex cathedra*, mas testados por um conjunto relevante de exemplos”²⁸. O que o autor argumenta é que parece ser impossível formular um critério de basicidade própria se não tivermos primeiro a habilidade de reconhecer casos particulares de basicidade própria, e que devem ser fornecidos exemplos para tal critério.

Mas quais exemplos contam como exemplos de basicidade própria? Obviamente céticos ateístas ou agnósticos discordariam que exemplos como “Deus criou todas as coisas”, “Deus desaprova o que eu fiz”, contam como exemplos de crenças propriamente básicas. A resposta do autor a esta questão é tanto provocadora quanto controversa:

Mas não há razão para supor, antecipadamente, que todos concordarão com os exemplos. O cristão, é claro, supõe que a crença em Deus é

²⁶ BEILBY, James. 2005, p. 49.

²⁷ PLANTINGA, Alvin. 1983, p. 76.

²⁸ *Ibidem*. p. 77.

inteiramente apropriada e racional; se ele não aceita essa crença com base em outras proposições, concluirá que ela é básica e bastante apropriada para ele. Os seguidores de Bertrand Russell e Madelyn Murray O'Hare podem discordar; mas como isso é relevante? Devem os meus critérios ou os da comunidade cristã obedecer aos seus exemplos? Certamente não. A comunidade cristã é responsável pelo seu conjunto de exemplos, não pelos deles.²⁹

Plantinga prossegue e aponta que:

Os critérios para a basicidade própria obtidos desta forma particularista podem não ser polemicamente úteis. [...] Além disso, não posso usar meu critério sensatamente para tentar convencê-lo de que B é de fato propriamente básico em C [...]. Da mesma forma, você não pode usar sensatamente seu critério para tentar me convencer de que B não é de fato propriamente básico em C.³⁰

Logo, os critérios de basicidade própria são relativos às comunidades e não há nada na basicidade própria que a torne imune ou contrária a argumentos e anuladores. Pois poderia ser o caso que uma pessoa aceite a crença em Deus como básica para si, mas também aceite ou talvez venha a aceitar outras proposições que implicam que Deus não exista. Assim, tal pessoa pode deixar de tomar sua crença na existência de Deus como propriamente básica, isto é, ela pode vir a possuir anuladores para a crença em questão. A basicidade própria não sugere que quando uma pessoa se torna epistemicamente consciente de seu estado mental ela pode ignorar argumentos ou evidências ou mesmo crenças que contradigam sua atual crença na existência de Deus (ou qualquer outra crença tomada como básica). Acontece que isso não significa que quando se possui ou se aceita um argumento que implique em proposições ateístas, isto é, proposições que impliquem na *não* existência de Deus, deve-se necessariamente abrir mão de sua crença em Deus. A justificação com respeito às crenças propriamente básicas em relação a Deus deve ser conferida *prima facie* em vez de *ultima facie*, o que não significa que se deve aceitar qualquer crença como básica em uma estrutura noética simplesmente porque se aceitou desta forma a crença teísta como básica e conseqüentemente como justificada.

Se a crença em Deus é propriamente básica, por que qualquer crença não pode ser propriamente básica? Não poderíamos dizer o mesmo para qualquer anomalia bizarra que possamos imaginar? E quanto ao vodu ou astrologia? E quanto à crença de que a Grande Abóbora retorna todo

²⁹ *Ibidem.* p. 77.

³⁰ *Ibidem.* p. 77-78.

Halloween? Eu poderia apropriadamente tomar isso como básico? [...] Se dissermos que a crença em Deus é propriamente básica, não estaremos comprometidos em sustentar que qualquer coisa, ou quase qualquer coisa, pode ser apropriadamente tomada como básica, abrindo assim as portas do irracionalismo e da superstição?³¹

Por fim, a pergunta a ser feita é: se alguém aceita a crença em Deus como propriamente básica, deve também aceitar qualquer crença como básica, ou melhor, deve aceitar, digamos, a crença na *Grande Abóbora*³² como básica? A resposta deve ser um “não” categórico. As afirmações de Plantinga sobre crenças propriamente básicas envolvem uma relação apropriada entre certas experiências e as crenças que elas invocam. O mero fato de que certo tipo de experiência “produz crenças propriamente básicas quando fundamentadas sob certos tipos de experiência não garante a afirmação de que qualquer outro tipo de crença possa alcançar este privilégio”.³³

Portanto, a crença em Deus pode ser tomada como propriamente básica, pois ela de fato é de fato propriamente básica, e não fere nenhum dever epistêmico; e o teísta encontra-se no seu direito epistêmico de tomar tal crença como básica. Dessa forma, a tese central da proposta de Plantinga em RBG é que a autoevidência ou a incorrigibilidade não são os únicos critérios para se estabelecer quais crenças são básicas e quais não são. Para Plantinga, podemos, sim, confiar em nossos sentidos e percepções para formarmos crenças e não precisamos de nenhuma justificção ulterior — além do funcionamento adequado de nossas faculdades cognitivas. De forma semelhante, isto seria o que ocorreria com a crença em Deus: do mesmo modo que temos uma tendência natural de formar crenças acerca da percepção, de memória, etc., em determinadas circunstâncias temos uma tendência natural para formar crenças sobre Deus.

Dizer que a crença teísta é propriamente básica é dizer que ela não precisa ser baseada em evidência proposicional para ter um status epistêmico positivo, pois uma crença propriamente básica é uma crença que é o produto racional e apropriado de uma experiência ou algo similar. Porém, não ter base proposicional não significa que a crença em questão não tenha base racional ou ainda que seja

³¹ *Ibidem*. p. 74.

³² A grande abóbora seria uma "divindade" que se manifestaria todos os anos no dia de Halloween. Serve como paradigma de uma crença tola e superficial.

³³ SENNETT, James. 1992, p. 115.

infundada ou gratuita. Obviamente não há evidência proposicional para a crença em Deus, mas ela ainda assim pode ser bem fundamentada, racional e justificada.

1.4 *Warrant: The Current Debate e Warrant and Proper Function*

Enquanto o trabalho inicial de Plantinga é promissor e constitui um formidável desafio contra a objeção evidencialista à crença teísta, ele deixou sem respostas muitas questões importantes. Para responder tais questões, a compreensão de Plantinga da epistemologia em geral, e da epistemologia da crença religiosa em particular, evoluiu em muitos aspectos. Dessa forma, para compreendermos a epistemologia religiosa madura de Plantinga, tanto a sua articulação de uma teoria do conhecimento robusta e compreensiva quanto sua aplicação desta epistemologia à crença em Deus (sua epistemologia da religião), devemos olhar agora, ainda que brevemente, para sua crítica da epistemologia contemporânea e então passarmos à formulação positiva de sua teoria do aval epistêmico.

Após a publicação dos seus trabalhos iniciais (*God and Other Minds* e *Reason and Belief in God*), Plantinga percebe que acabara por deixar uma questão importante não respondida: Qual qualidade epistêmica é essa denotada por 'propriamente' em *propriamente básica*? Como nos diz:

Em *God and Other Minds* eu estava tentando abordar [a objeção evidencialista] — tentando lidar com isso, porque naquela época eu não a havia entendido muito bem. Do meu ponto de vista atual, *God and Other Minds* parece uma tentativa promissora de alguém com muita ousadia, mas muito pouca epistemologia.³⁴

Em GOM ele identificou essa qualidade epistêmica como racionalidade e em RBG ele intercala sua compreensão dessa qualidade entre racionalidade e justificação. Acontece que em ambos os trabalhos ele constrói essa qualidade epistêmica deontologicamente: a crença que é racional ou justificada é aquela que pode ser mantida sem se ferir nenhum dever epistêmico.

Mas, afinal de contas, o que de fato é ser *racional e justificado*, e que tipo de coisas seriam os *deveres epistêmicos*? E qual a conexão entre essas restrições epistêmicas, que são os deveres, e o conhecimento? Os primeiros passos para

³⁴ PLANTINGA, Alvin. 1998, p. 353. Afterword. In: SENNET, James (ed). 1998.

tentar responder essas questões surgiram com a publicação simultânea dos dois primeiros volumes de sua trilogia do aval epistêmico: *Warrant: The Current Debate*³⁵ e *Warrant and Proper Function*,³⁶ ambos de 1993, e sua caminhada terminou com a publicação de *Warranted Christian Belief*, nos anos 2000.

Nestas duas primeiras obras sobre uma epistemologia do aval epistêmico, Plantinga rejeitou as principais teorias acerca do conhecimento enquanto teorias da justificação de crenças, nas quais a justificação seria aquela qualidade epistêmica positiva, ou o *status epistêmico positivo* da crença, que faz de um mero caso de crença verdadeira um caso de conhecimento. O autor argumenta que nenhuma das principais propostas contemporâneas em teoria do conhecimento fornece uma formulação satisfatória a respeito do conhecimento, razão pela qual ele desenvolve uma descrição abrangente daquela qualidade/propriedade epistêmica que quando adicionada à mera crença verdadeira implica conhecimento — o aval epistêmico.³⁷ Devido à fatídica possibilidade de que uma crença seja verdadeira e justificada apenas de forma acidental,³⁸ Plantinga sugere o conceito de aval epistêmico como uma alternativa que não está sujeita inicialmente a esse problema. O conceito de aval epistêmico é entendido aqui como uma qualidade/propriedade que se soma à posse de crença verdadeira e faz dela um caso de conhecimento.

A primeira parte da trilogia de Plantinga sobre o aval, *Warrant: The Current Debate* (daqui em diante WCD) é uma avaliação do atual cenário das teorias do conhecimento. Neste livro inicial, a tese de Plantinga é predominantemente negativa: ao examinar as teorias do conhecimento contemporâneas mais proeminentes, ele conclui que nenhuma delas é bem-sucedida em fornecer uma descrição satisfatória daquilo que ele considera como adequado para o conhecimento: o aval epistêmico.³⁹

³⁵ Oxford: Oxford University Press, 1993a.

³⁶ Oxford: Oxford University Press, 1993b.

³⁷ É importante salientar que Plantinga parte da distinta tradição filosófica clássica que define conhecimento tanto explícita como implicitamente em termos de justificação; contudo, não se atém a ela. Isto é importante porque a justificação e o aval epistêmico não são meramente lados diferentes da mesma “moeda epistêmica”; elas são, fundamentalmente, propriedades epistêmicas distintas. Veremos isso melhor abaixo.

³⁸ Isto é, ser um caso no qual se possui uma crença verdadeira justificada, mas não se possui conhecimento, o que talvez seja o resultado principal das críticas aventadas por Edmund Gettier em seu famoso *paper* de 1963, *Is Justified True Belief Knowledge?*, à visão clássica do conhecimento como crença verdadeira justificada, no qual demonstra a possibilidade de se ter uma crença verdadeira justificada e, ao mesmo tempo, não se possuir conhecimento.

³⁹ Decidimos não traduzir o substantivo em inglês *warrant*, o qual é utilizado pelo autor para denotar aquela propriedade que quando adicionada à crença verdadeira a transforma em um caso de conhecimento, por *garantia* mesmo embora alguns tradutores de algumas das obras de Plantinga já

As três grandes correntes do pensamento epistêmico contemporâneo, o internalismo chisholmiano, o coerentismo e o confiabilismo são examinadas em WCD. Iniciemos pelo primeiro da lista. Em linhas gerais, o internalismo chisholmiano é a ideia de que a justificação é a manutenção de um dever epistêmico de acreditar apenas naquelas coisas que são razoáveis e para as quais se tem evidência suficiente para acreditar que sejam verdadeiras.⁴⁰ Isso quer dizer que o internalismo chisholmiano emprega um conceito deontológico de justificação, pois a justificação tem a ver com cumprir certos deveres epistêmicos como o de acreditar somente naquelas coisas que são razoáveis, possuir boas evidências para suas crenças, etc.

A objeção principal aventada em WCD contra este tipo de concepção de justificação como cumprir certos deveres epistêmicos é que, em casos onde uma pessoa não esteja consciente de possuir alguma anomalia epistêmica, ela poderia cumprir seus deveres epistêmicos da forma mais elevada, *in excelsis*, com respeito à determinada crença e ainda assim tal crença poderia falhar em ser avalizada para a pessoa em questão, não podendo contar como um caso de conhecimento. Ou seja, alguém pode cumprir seus deveres epistêmicos de forma exemplar, mas por causa de algum mau funcionamento epistêmico desconhecido, falhar em conhecer. Vejamos um exemplo do próprio Plantinga, onde Paul está inconsciente de sua construção epistêmica defeituosa:

Ele [Paul] é tal que, quando se encontra em uma modalidade de sentido, forma crenças apropriadas à outra; só que desta vez não se deve a algum projeto nascido de orgulho e tolice, mas sim a uma lesão cerebral ou talvez a um demônio cartesiano extravagante. Quando Paul ouve o sino da igreja, ele se encontra com uma tendência poderosa, quase inelutável, ou um impulso para acreditar que há algo que está aparecendo para ele dessa maneira, e que aquela coisa é laranja. Ele não sabe sobre essa peculiaridade em seu equipamento epistêmico, e sua falta de consciência não é de forma alguma devido ao abandono do dever epistêmico. De fato, Paul é extraordinariamente obediente, incomumente preocupado em

disponíveis em português adotem esta tradução. Compreendemos que esta talvez não seja a tradução mais adequada, pois ela carrega consigo conotações internalistas e deontológicas como a de alguém estar *garantido* ou se possuir *garantias* para a sua crença, o que certamente não é aquilo que o termo em inglês denota. Contra a atual corrente de traduções de *warrant* por *garantia*, e sobre a opção de traduzir *warrant* por outro termo, o qual utilizamos nesse trabalho, *aval*, ver artigo do professor Roberto Pich: *Apresentação e uma nota sobre Alvin C. Plantinga*. In *Veritas*. Porto Alegre, V. 56, n. 2, maio/ago. 2011, p. 5-17. Ver ainda a nota à edição brasileira da tradução para o português de *Warranted Christian Belief: Crença Cristã Avalizada*, São Paulo: Vida Nova, 2018, p. 13-15.

⁴⁰ Para mais detalhes sobre a teoria de Chisholm, ver: CHISHOLM, Roderick. *Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1969.

cumprir seus deveres epistêmicos; cumprir esses deveres é a principal paixão de sua vida.⁴¹

O fato de Paul, o personagem do contraexemplo, cumprir seus deveres com respeito às suas crenças não lhe assegura, de forma alguma, que elas tenham aval epistêmico para si, mesmo que ele tenha como objetivo principal da sua existência cumprir seus deveres epistêmicos e sempre aja de acordo com tal objetivo. A razão disso é que, apesar da sua heroica obediência, suas faculdades cognitivas são defeituosas, não funcionam adequadamente. Segundo Plantinga, essa é a principal razão para se abandonar a concepção chisholmiana da justificação.

A outra principal corrente epistêmica contemporânea examinada por Plantinga em WCD é o coerentismo, que apesar de contar com inúmeras e refinadas versões, todas têm em comum a ideia de que a crença possui aval para uma pessoa qualquer quando essa crença é coerente com o restante da sua estrutura noética.⁴² E manter uma estrutura noética coerente é uma parte essencial dos deveres das pessoas com respeito às suas crenças. Contra o coerentismo, o autor afirma que este não é nem suficiente nem necessário para o aval epistêmico. Tomemos como exemplo a ilustração do autor acerca do caso de Rick, o “escalador inflexível”.

Considere o caso do escalador epistemicamente inflexível. Rick está escalando a Parede do Guia, no Ponto da Tempestade no Grand Teton; [...] Ele acredita que o Desfiladeiro da Cascata fica à sua esquerda, que os penhascos do Monte Owen estão diretamente à sua frente, que há um falcão deslizando em círculos preguiçosos a 60 metros abaixo dele, que ele está usando seus novos sapatos *Fire rock*, e assim por diante. Suas crenças, podemos estipular, são coerentes. Agora, acrescentando que Rick é atingido por uma explosão rebelde de radiação cósmica de alta energia. Isso induz um mau funcionamento cognitivo; suas crenças tornam-se fixas, não mais responsivas a mudanças na experiência. Não importa qual seja sua experiência, suas crenças permanecem as mesmas. Ao custo de um esforço considerável, seu parceiro o derruba da Parede do Guia e, em uma desesperada tentativa de terapia de última hora, leva-o para a ópera na cidade vizinha Jackson, onde a *New York Metropolitan Opera* em turnê está apresentando *La Traviata*. Rick parecia da mesma forma que todos os outros; ele é inundado por onda após onda de som dourado. Tristemente, o esforço na terapia falha; as crenças de Rick permanecem fixas e totalmente indiferentes à sua experiência; ele ainda acredita que está na borda de amarração no topo do próximo passo do Muro do Guia, que o Desfiladeiro da Cascata está à sua esquerda, que há um falcão navegando em círculos preguiçosos a 60 metros abaixo dele, que ele está usando seus novos sapatos *Fire rock*, e assim por diante. Além disso, desde que ele crê nas mesmas coisas que ele acreditava quando sentou na borda da parede, as

⁴¹ PLANTINGA, Alvin. 1993a, p. 42.

⁴² Resumidamente, estrutura noética é o conjunto total das crenças que uma pessoa possui; é o sistema das crenças de uma pessoa, juntamente com as várias relações lógicas e epistêmicas que possuem entre si.

convicções dele são coerentes. Mas certamente elas têm pouco ou nenhum aval para ele. O motivo é o mau funcionamento cognitivo; suas crenças não são apropriadamente responsivas à sua experiência. Mais uma vez, ele pode ser deontologicamente justificado em aceitar essas crenças [...] mas elas não têm aval para ele. Claramente, então, a coerência não é suficiente para um status epistêmico positivo.⁴³

A ideia é basicamente que, não obstante a coerência das crenças de Rick (pois perceba que elas permanecem as mesmas desde o episódio da montanha onde elas eram completamente coerentes), mesmo assim elas não possuem aval para Rick, pois o conhecimento requer mais do que mera coerência. Pois como dizia um dos meus professores durante os anos da minha graduação: “Até mesmo os contos de fadas possuem coerência, nem por isso são verdadeiros e constituem conhecimento”.

Devemos perceber aqui que o problema tanto do internalismo chisholmiano quanto do coerentismo de modo geral seria sua adoção de uma abordagem deontológica à epistemologia. Ou seja, ambas as teorias tem como objetivo o cumprimento de deveres epistêmicos: crer apenas e somente naquelas coisas para as quais se tem evidência suficiente, como no caso do internalismo chisholmiano; ou que as crenças tenham coerência com o restante da estrutura noética das pessoas, no caso do coerentismo. E a justificação deontológica, ainda que louvável em alguns aspectos, não é suficiente ou mesmo necessária para o aval.

Suponha que existam tais deveres [epistêmicos]: eu não poderia saber muitas coisas mesmo que não os satisfizesse? Eu poderia saber qual é o meu nome, onde eu moro, e que $7+5=12$, por exemplo, mesmo se eu não prestar atenção alguma a maximizar a crença verdadeira, mesmo que eu acredite regularmente em muitas coisas para as quais não tenha nenhuma boa razão, e mesmo que eu seja geralmente completamente negligente no que diz respeito à persecução dos meus objetivos doxásticos. Portanto, não posso ver que, para cada crença que tenho, existe um dever do tipo relevante de tal modo que satisfazer esse dever é uma condição necessária para que essa crença tenha aval para mim.⁴⁴

Por fim, Plantinga discorre em WCD sobre a terceira grande corrente do cenário epistemológico contemporâneo: o confiabilismo. O confiabilismo, de modo geral, pode ser descrito como a ideia de que as crenças possuem aval epistêmico se forem produzidas por processos ou mecanismos cognitivos confiáveis ou que geram, na maioria das vezes, crenças verdadeiras. Apesar de julgar o confiabilismo como,

⁴³ PLANTINGA, Alvin. 1993a, p. 82.

⁴⁴ PLANTINGA, Alvin. 1995, p. 48.

pode-se dizer, um passo na direção correta, o autor considera que o confiabilismo negligencia um elemento muito importante para uma adequada compreensão do que seja o aval epistêmico: a especificação da necessidade de que as faculdades, processos ou mecanismos cognitivos produtores de crenças devam estar funcionando propriamente, isto é, adequadamente, e nas situações para as quais foram projetados para funcionar.⁴⁵

O fato é que o confiabilismo falha em ser uma descrição adequada do que seja o aval epistêmico porque é intrinsecamente falho, e não há como o confiabilismo superar o que Plantinga chama de “confiabilidade acidental”. Suponha que alguém sofre de um defeito epistêmico tal que sempre que ela ouve a palavra “primo”, em qualquer contexto, a pessoa em questão forme uma crença com respeito a um número aleatoriamente escolhido dentre os primeiros cem mil números naturais, de que tal número não seja primo. Dado a ampla quantidade de números que não são primos nos primeiros cem mil números naturais, este processo produtor de crenças seria de fato confiável. Confiável porque na maioria das vezes a crença estaria correta e seria gerada por processos cognitivos confiáveis (afinal, há sempre uma grande chance de a pessoa estar certa em relação ao número escolhido aleatoriamente em qualquer circunstância na qual ela ouviu a palavra “primo”, e o confiabilismo apenas requer que os processos cognitivos geradores de crenças forneçam crenças verdadeiras na maioria das vezes, não necessariamente em cem por cento das vezes). Não obstante, as crenças formadas por este processo não constituem conhecimento, pois são geradas por uma confiabilidade acidental

⁴⁵ Um dos muitos problemas do confiabilismo é o conhecido “problema da generalidade”, onde uma crença particular é gerada por um processo cognitivo particular, mas tal processo cognitivo particular com uma específica localidade espaço-temporal não é o tipo de coisa ao qual a confiabilidade pertence. Podemos compreender melhor esse problema com um exemplo de Plantinga. Tomemos novamente Paul como exemplo: “Consider a specific visual process in Paul, where the input consists in retinal stimulation, let’s say, and the output consists, for some particular scene *s* on his television, in his believing that he sees *S*. The process in question will presumably involve a large number of events; it will no doubt include an event consisting in Paul’s being appeared to in a characteristic way. Now this sequence of events will be a token of many different types — the cognitive process, the visual process, the cognitive process occurring on a Thursday, the visual process occurring in a middle aged man, the visual process occurring in a middle aged man under such and such lighting conditions, the visual process occurring in a middle aged man when his retinas are being stimulated by light of such and such a character, and many more. It is these types that are to be evaluated for reliability (since, as we recall, the degree of justification enjoyed by the belief in question is a function of the reliability of the process (type) causing it); but obviously the types may differ wildly among themselves with respect to reliability. Which is the relevant type? Which type is the one such that its reliability determines the justification Paul has for the belief in question?” (PLANTINGA, Alvin. 1988, p. 28-29).

dos processos produtores da crença. Esse tipo de confiabilidade acidental elimina a chance do confiabilismo ser bem-sucedido em fornecer uma descrição satisfatória para o conhecimento.

Por fim, Plantinga conclui WCD apontando como os insights do confiabilismo, o qual julga ser um passo na direção correta, podem ser transformados para acomodar a ideia de aval epistêmico e serem formulados em sua teoria da função própria, que é o objeto do segundo volume da sua série sobre o aval, *Warrant and Proper Function*.

4.1.1 Condições do aval epistêmico

Em sua segunda obra sobre o aval epistêmico, *Warrant and Proper Function* (daqui em diante WPF), Plantinga apresenta sua própria versão positiva de uma teoria do conhecimento, onde ele desenvolve uma abrangente descrição daquela virtude epistêmica que quando adicionada à crença verdadeira implica conhecimento, o aval epistêmico. Ao fazer isso o autor parte da longeva e distinta tradição em filosofia que define o conhecimento tanto explícita como implicitamente em termos de justificação. Isto é importante porque temos que ter em mente que a *justificação* e o *aval* não são meramente lados distintos da mesma moeda epistêmica. O aval e a justificação são, na verdade, propriedades epistêmicas fundamentalmente distintas. Essa distinção pode ser mais bem expressa dizendo que a justificação é uma propriedade de *pessoas*, ao passo que o aval é uma propriedade das *crenças*. Ou seja, para qualquer pessoa *S* e crença *p*, dizer que a crença é justificada é dizer que “a pessoa *S* é justificada ao afirmar e manter que *p*”; agora, dizer que uma crença possui aval é dizer que “a crença *p* possui aval para a pessoa *S*”.⁴⁶

⁴⁶ A distinção entre justificação e aval é relacionada à outra importante distinção: a distinção entre internalismo e externalismo em epistemologia. O debate entre internalismo e externalismo é basicamente um debate sobre quais condições são necessárias para o aval e quais dessas condições são “internas” ao agente epistêmico. Uma “condição interna” seria aquela que é cognitivamente acessível a quem possui uma crença justificada através de mera reflexão. De forma genérica, o internalismo seria uma postura epistêmica que adota restrições internalistas. Tais restrições são a especificação de que as características ou condições que fornecem aval a uma crença qualquer sejam “internas” ou acessíveis ao agente através de reflexão. O externalismo, por sua vez, é uma postura epistêmica que rejeita a necessidade da maioria das restrições internalistas; os externalistas afirmam que ao menos algumas das condições ou características que fornecem aval à crença são externas ao sujeito. Isto é, são tais que não são acessíveis através de reflexão. Ou seja, em alguns casos o sujeito epistêmico está justificado em crer que *p*, mesmo que não possa tornar-se

Em WCD, todas as teorias analisadas foram rejeitadas como deficientes e insuficientes como uma descrição adequada daquela propriedade que quando adicionada à mera crença verdadeira implica um caso de conhecimento por serem todas vítimas de possível mau funcionamento das faculdades cognitivas dos agentes epistêmicos — mesmo embora Plantinga considere o confiabilismo um passo na direção certa.⁴⁷ De fato, todas as principais propostas em teoria do conhecimento da atualidade são vítimas de contraexemplos onde as faculdades cognitivas dos agentes epistêmicos funcionam de forma defeituosa.

Em cada caso, o desafortunado em questão [o agente epistêmico] satisfaz as condições exigidas pelo aval pela descrição em questão; em cada caso suas crenças falham em possuir aval por causa do mau funcionamento cognitivo. Assim, cada um desses relatos falha, pelo menos em parte, em virtude de sua incapacidade de levar em conta a noção de função própria. Portanto, sugiro inicialmente que uma condição necessária para uma crença ter aval para mim é que meu equipamento cognitivo, meu aparato ou poderes de formação de crenças e manutenção de crenças, estejam livres desse mau funcionamento.⁴⁸

Plantinga sugere o conceito de aval epistêmico como uma alternativa que não está sujeita a esse problema. O conceito de aval é entendido aqui como uma propriedade que se soma à posse da crença verdadeira e faz dela conhecimento quando para qualquer crença *C* as faculdades cognitivas envolvidas na produção de *B* estão funcionando propriamente, isto é, há *função própria* no mecanismo cognitivo que produz *C*, o ambiente epistêmico é adequado e favorável à produção da crença, segundo um *plano de design* voltado à verdade e, ainda, segundo um “bom” *plano de design* do mecanismo cognitivo, isto é, um que, em termos de probabilidade, seja “confiável” porque gera, em sua maior parte, crenças verdadeiras. Sob estas condições, para a crença *C* em questão possuir aval, ela deve ser mantida com

consciente por mera reflexão dos justificadores essenciais de *p*. Um exemplo de uma condição epistêmica que seria tipicamente externa seria a confiabilidade dos mecanismos produtores de crenças que possuímos. Apesar de se poder estar consciente de mudanças na confiabilidade das suas capacidades cognitivas, não se pode estar em posição de saber quão bem a memória de alguém está funcionando em condições normais, pois pode ser o caso que a memória de alguém, mesmo sob as melhores circunstâncias, possa ser acometida por erros flagrantes. Infelizmente, devido o escopo deste trabalho, não poderemos discutir a fundo o debate internalismo/externalismo. Para uma visão crítica do internalismo e uma defesa do externalismo epistêmico ver: BERGMANN, Michael. *Justification without Awareness*. New York: Oxford University Press, 2006.

⁴⁷ Vale lembrar novamente que o confiabilismo também é rejeitado pelo autor por ser possível que uma faculdade cognitiva seja acidentalmente confiável, o que seria uma forma de disfunção cognitiva.

⁴⁸ PLANTINGA, Alvin. 1993b, p. 4.

certa firmeza e ser forte o suficiente para implicar um grau de aval que seja suficiente para implicar conhecimento. Vejamos cada um desses itens.

Aquilo que o aval requer das faculdades cognitivas ou dos mecanismos formadores de crenças dos agentes epistêmicos é que eles estejam funcionando propriamente. Desse modo, a ideia de *função própria* torna-se a base para avaliar se as crenças de alguém possuem aval epistêmico, pois uma crença só poderá possuir aval se suas faculdades cognitivas forem livres de mau funcionamento, defeitos ou disfunções, isto é, se estiverem funcionando propriamente — da forma que deveriam funcionar ao produzir e sustentar tais crenças. Logo, o que temos que ter em mente acerca da noção de confiabilidade das nossas faculdades cognitivas é a mencionada ideia de funcionar de forma apropriada, ou seja, a função própria das nossas faculdades cognitivas. A ideia proposta por Plantinga é que uma crença só tem aval se as nossas faculdades cognitivas estiverem funcionando propriamente, isto é, trabalhando da maneira que devem trabalhar para sustentar a crença em questão.

A base para o conceito de função própria de nossas faculdades cognitivas se concentra na confiabilidade dessas mesmas faculdades cognitivas, isto é, aquelas faculdades, poderes, ou processos através dos quais nós adquirimos conhecimento ou crenças verdadeiras.⁴⁹ O crucial aqui é entendermos que tanto para Plantinga quanto para os confiabilistas em geral (ressalvadas as sutis, mas importantes, diferenças entre eles — principalmente a ideia de função própria proposta pelo primeiro) defendem que crença justificada ou avalizada é a crença formada por meio de um processo-tipo, ou uma faculdade cognitiva, confiável. Confiabilidade é definida por meio de margem de acerto e erro: quanto mais crenças verdadeiras produz um tipo de processo, mais confiável é esse processo.

⁴⁹ Entre estas faculdades estão, segundo o autor, a *memória*, pela qual conhecemos algo do passado; a *percepção*, pela qual conhecemos sobre nosso ambiente físico (ao menos a maior parte deste ou nosso ambiente imediato, mas também sobre objetos distantes como o sol, a lua, as estrelas, etc.); há também a *intuição a priori*, em virtude da qual conhecemos as verdades da aritmética elementar e da lógica, bem como percebermos conexões dedutivas entre as proposições, podendo assim ver qual proposição segue logicamente de outra. Estas faculdades ou poderes trabalham juntos em complexas e variadas formas para produzir em nós uma vasta bateria de crenças e conhecimento, que variam das crenças mais simples do dia-a-dia para as menos cotidianas, que são aquelas encontradas na filosofia, na teologia, na história e nos confins da ciência. Isso graças à confiança que temos em nossas faculdades cognitivas. Podemos elencar ainda, conforme Plantinga, outras faculdades cognitivas: as que Thomas Reid chama de *simpatia*, que nos torna capazes de conhecer os pensamentos e sentimentos de outras pessoas; *introspecção* (reflexão), pela qual sabemos sobre nossa vida mental; *testemunho*, pelo qual podemos aprender dos outros fatos acerca do passado e do presente que não foram percebidos imediatamente por nós. Há também a *indução*, pela qual aprendemos da experiência. Há ainda aqueles que dizem que possuímos um *senso moral* pelo qual distinguimos o certo do errado.

A função própria de nossas faculdades cognitivas é normativa (formar crenças verdadeiras) e deve ser compreendida em termos da maneira em que essas faculdades devem funcionar, e não pode ser entendida como mera descrição da maneira estatisticamente usual ou normal na qual as faculdades cognitivas humanas de fato funcionam. Ou seja, caso ocorresse um desastre nuclear e em consequência disso todos os seres humanos ficassem cegos, seria normal ser cego; contudo, isso não quer dizer que nossos olhos estariam funcionando de forma apropriada. Muito pelo contrário. Isso se deve ao fato destas duas noções (a de funcionamento normativo e a de funcionamento estatístico usual) não ser a mesma coisa, pois um indivíduo pode ter faculdades cognitivas que funcionam da maneira como deveriam, e ser o único dentro de um grupo com as faculdades de funcionamento defeituosas, pois não produzem crenças verdadeiras.

Dessa forma, a noção de função própria deve ser compreendida como algo funcionar da maneira que deve funcionar quando não está com defeito, sujeito ao mau funcionamento, como por exemplo, o motor de um carro. O motor de um carro funciona de forma apropriada quando funciona da forma como fora planejado para funcionar, e não de outra forma qualquer. A crença só conta com aval epistêmico, portanto, se for produzida por faculdades cognitivas funcionando propriamente, não sujeitas a qualquer desordem ou disfunção.

Acontece que a função própria é necessária, mas não suficiente para transformar um mero caso de crença verdadeira em conhecimento. Plantinga nos diz que a noção de função própria é intimamente conectada com um conjunto de termos tais como função, disfunção, normalidade, propósito e design. E a função própria está mais intimamente conectada com um destes termos em particular, o design.

Se o conhecimento pressupõe uma crença avalizada, isto é, com aval epistêmico suficiente para transformar a mera crença em conhecimento, e se o conhecimento também pressupõe que essas crenças foram produzidas por faculdades cognitivas que funcionam de forma apropriada, deve-se pressupor, por conseguinte, a noção de que tais faculdades cognitivas foram planejadas para funcionar de certa maneira, o que obviamente parece pressupor certo tipo de design. Para Plantinga, os seres humanos foram criados de acordo com certo *plano de design*, de tal forma que há um “modo que eles devem funcionar, um modo que se supõe que funcionem, um modo que funcionam quando funcionam direito; é assim

que trabalham quando não há disfunção”.⁵⁰ Mas isso não significa, por exemplo, que fomos literalmente projetados por Deus para sermos assim, de maneira determinística.⁵¹ Essa ideia de design pode estar de acordo com a forma como Daniel Dennett, um famoso filósofo naturalista, usa o termo quando fala de organismos enquanto possuidores de certo design, e da evolução como produzindo um melhor design. Conforme Dennett, “no final, nós queremos ser capazes de explicar a inteligência do homem, ou animal, em termos da sua concepção; e esta, por sua vez, em termos da seleção natural deste design”.⁵² Fazemos isto quando o sistema orgânico de um homem funciona apropriadamente, ou seja, de uma forma particular. Mas isto também se aplica à nossas faculdades cognitivas, cuja função própria é nos fornecer informações confiáveis sobre nosso ambiente, sobre o passado e assim por diante. A noção de função própria está, então, relacionada com conceitos como os de disfunção, propósito, função, normalidade e dano.

O design ou propósito de um organismo ou objeto qualquer é relevante para especificarmos o que constitui a função própria deste organismo ou objeto. Novamente, temos que ter em mente aqui que funcionar normalmente não é o mesmo que funcionar propriamente. Afinal, nem sempre a forma como as coisas são com organismos e objetos é a forma como as coisas deveriam ser. O que acontece, e aquilo que deveria acontecer, requer referência ao design ou propósito. Por exemplo, um peixe morrendo em uma poça d'água com pouquíssimo oxigênio é o que acontece a certos peixes em certas circunstâncias, mas as condições normais de nadar e comer e se reproduzir constitui a função própria de peixes, não morrer em uma poça d'água, por mais que esse cenário possa ocorrer normalmente em diversas situações.

De um ponto de vista cognitivo, a função própria envolve não apenas ausência de defeitos fisiológicos, tais quais os causados por diversas doenças, como tumores no cérebro, Alzheimer, etc., mas as faculdades cognitivas também devem ser livres de defeitos psicológicos:

⁵⁰ PLANTINGA, Alvin. 2016, p. 73

⁵¹ Isto é, podemos ter surgido como descreve a atual teoria da evolução e mesmo assim termos sido planejados por Deus para existirmos, pois é plausível que Deus possa ter orquestrado de forma intencional as mutações randômicas específicas que garantissem a evolução de nossa espécie e a sobrevivência da mesma, de acordo com seu plano de design. Cabe ressaltar que essa ideia não está em desacordo com a ciência ou com o teísmo, sendo, sobretudo, uma questão metafísica. Para mais detalhes a respeito desse interessante debate, ver PLANTINGA, Alvin. *Where the Conflict Really Lies*. Oxford: Oxford University Press, 2011.

⁵² DENNETT, Daniel. 1978, p. 12

Pode ser (e de fato é) o caso de que não é de todo incomum ou anormal para uma pessoa formar uma crença por ciúme, luxúria, contrariedade, desejo por fama ou pensamento desejoso; no entanto, quando formo uma crença dessa maneira, meu equipamento cognitivo não está funcionando propriamente; não está funcionando da maneira que deveria.⁵³

O plano do design, por sua vez, é intimamente conectado com outra noção: a de *ambiente apropriado*. Pensemos novamente no caso dos peixes. O que faz nadar para os peixes ser apropriado e morrer numa poça d'água qualquer impróprio é o ambiente para o qual eles foram criados, designados, planejados.

Obviamente, muitos sistemas de seu corpo são planejados para funcionar *em certo tipo de ambiente*. Você não pode respirar debaixo d'água; seus músculos se atrofiam na gravidade zero; é impossível receber oxigênio suficiente no alto do monte Everest. Sem dúvida, o mesmo se pode dizer sobre as faculdades cognitivas; elas também realizarão o propósito apenas se funcionarem no ambiente para o qual foram planejadas (por Deus ou pela evolução). Assim, não funcionarão bem no ambiente (em algum outro planeta, por exemplo) em que a radiação sutil impeça a função da memória.⁵⁴

Uma crença avalizada deve ser produzida e sustentada por mecanismos cognitivos funcionando propriamente em um ambiente epistêmico apropriado segundo o projeto de design pelo qual foram projetadas. Mas apenas isso não é suficiente. É possível que a crença seja produzida por faculdades cognitivas funcionando propriamente no ambiente para a qual foram planejadas e mesmo assim carecer de aval epistêmico. Várias pessoas quando acometidas por doenças sérias fazem uma estimativa quanto as suas possibilidades de recuperação muito maior do que na realidade são. Assim, suponhamos que alguém contraia uma doença mortal e já esteja em fase terminal (câncer, talvez, infelizmente), e forme a crença de que suas chances de recuperação são excelentes, ao contrário do que dizem as estatísticas nesses casos. Acontece que isso não é nenhuma disfunção cognitiva, pois é bem sabido que uma pessoa tem mais possibilidades de se recuperar se adotar uma atitude otimista e positiva em relação a sua doença e pensar que vai se recuperar do que a atitude contrária: pessimismo. Dessa forma, tal crença, a da recuperação, seria formada por processos cognitivos funcionando propriamente; contudo, tais processos têm por objetivo apenas a recuperação e a sobrevivência, e não produzir crença verdadeira.

⁵³ PLANTINGA, Alvin. 1988, p. 32.

⁵⁴ PLANTINGA, Alvin. 2016, p. 75

Assim, temos que acrescentar como condição para a satisfação do aval epistêmico que o propósito ou função dos processos ou faculdades cognitivas de produção de crenças seja a produção de crenças verdadeiras. O aval requer, portanto, que o plano do design objetive a produção de crenças verdadeiras ao invés de outro objetivo qualquer.⁵⁵

Há, contudo, ainda outra condição há ser acrescentada: a de que o plano de design vise à verdade e seja bem-sucedido nesse intento. Suponhamos que nossas faculdades cognitivas foram projetadas por uma divindade menor qualquer, sem experiência e muito pouco competente; um tipo de demônio cartesiano, mas infelizmente inexperiente. E digamos ainda que o seu projeto foi malogrado devido à incompetência da divindade em questão. Por mais que ela tenha se esforçado e tencionado que nossas faculdades cognitivas produzam principalmente crenças verdadeiras, quando as faculdades funcionam (da maneira como a divindade as concebeu), elas produzem principalmente crenças falsas. O que falta aqui é que o projeto do design das faculdades cognitivas seja de fato um bom projeto, que vise à verdade, de tal forma que haja uma alta probabilidade de que as crenças produzidas por essas faculdades cognitivas sejam verdadeiras ou muito próximas da verdade.

Por fim, desde que seja muito provável que o aval epistêmico não seja algo como “pegar ou largar” ou “tudo ou nada”, mas antes possua graus ou níveis, deve-se incorporar a ideia de graus de aval para tornar o grau do aval uma função crescente do grau da crença. Em outras palavras: quanto mais forte uma pessoa manter uma determinada crença, mais aval epistêmico a crença em questão possuirá. Ou seja, a crença deve ser mantida com certa firmeza e ser forte o suficiente para implicar um grau de aval que seja suficiente para implicar conhecimento. James Beilby nos ajuda a compreender isso melhor ao fazer duas clarificações sobre os graus do aval epistêmico:

Primeiro, o grau de crença é determinado pela inclinação de uma pessoa em aceitar essa crença, ou, mais precisamente, pelo grau de certeza que uma pessoa atribui à sua crença. Em segundo lugar, a frase “grau de crença” não deve ser confundida com a “crença parcial” referida pelos epistemólogos bayesianos. Segundo os bayesianos, a probabilidade que

⁵⁵ Plantinga acrescenta dois insights à sua descrição do aval. Como diz Jim Beilby: “one from reliabilism and one from coherentism. First, the cognitive faculties must reliably produce true beliefs. After all, an alethically-aimed design plan coupled with cognitive faculties that did not reliably produce true beliefs would not be sufficient for the kind of proper function necessary for warrant. [...] Second, Plantinga requires that the new belief be coherent with the rest of one’s noetic structure. In other words, one cannot have any ‘defeaters’ for the belief in question”. (BEILBY, James. 2005, p. 85.)

uma pessoa atribui a uma dada proposição p , digamos .667, é o grau em que acreditam em p . A visão de Plantinga, no entanto, não é que uma pessoa acredite em p ao grau .667, mas que uma pessoa acredita plenamente na seguinte proposição q : ' p é provável no grau .667'. Portanto, mesmo que uma pessoa acredite plenamente q , pode haver alguma proposição r , digamos $1+1=2$, que tenha um maior grau de crença para ela do que q . "Graus de crença", portanto, devem ser entendidos neste último sentido, não no primeiro sentido bayesiano.⁵⁶

As condições estipuladas acima são, inicialmente, as condições elencadas por Plantinga para que uma crença qualquer possua aval epistêmico. Assim, para uma crença p possuir aval para S (um agente epistêmico qualquer) as características elencadas resumidamente abaixo devem ser satisfeitas:

1. p é produzida em S por faculdades cognitivas funcionando propriamente; não sujeitas à disfunção. (A condição da *função própria*).
2. p é formada em um ambiente epistêmico apropriado. (A condição do ambiente adequado).
3. As faculdades cognitivas de S estão funcionando de acordo com um *plano de design* que confiavelmente visa à verdade. (A condição de um bom *plano de design*).
4. S mantém p com suficiente firmeza para implicar um grau de aval suficiente para o conhecimento. (A condição do *grau de crença*)

Dessa forma, em suma, uma crença p possui aval para uma pessoa S apenas se a crença em questão for produzida em S mediante faculdades cognitivas funcionando propriamente no ambiente cognitivo apropriado para as faculdades cognitivas de S , de acordo com um *plano de design* que visa com sucesso à verdade, e S acredita firmemente em p em um grau suficientemente elevado para implicar um caso de conhecimento. Nas palavras do autor:

Podemos dizer que uma crença B tem aval para S se e somente se os segmentos relevantes (os segmentos envolvidos na produção de B) estiverem funcionando propriamente em um ambiente cognitivo suficientemente similar àquele para o qual as faculdades de S são projetadas; e os módulos do plano de design que governam a produção de B são (1) direcionados à verdade, e (2) tal que existe uma alta probabilidade objetiva de que uma crença formada de acordo com esses módulos (nesse tipo de ambiente cognitivo) seja verdadeira; e quanto mais firmemente S acreditar em B mais aval B tem para S .⁵⁷

⁵⁶ BEILBY, James. 2005, p. 85, 86.

⁵⁷ PLANTINGA, Alvin. 1993b, p. 19.

1.4.2 Miniambientes cognitivos e o problema da resolução

Contudo, essa descrição do aval epistêmico ainda não é suficiente. Devido às inúmeras reações e críticas dos estudiosos recebidas pela descrição do aval exposta acima, ficou claro que esta carece de certo tipo de suplementação e pequenos ajustes. Devido ao que Plantinga chama de *falta de resolução* das faculdades cognitivas, isto é, a incapacidade de se distinguir por meio do exercício dos poderes epistêmicos de alguém os diferentes *miniambientes cognitivos*, o autor nos diz que é necessário acrescentar à descrição do aval como exposta acima ainda outra condição, a *condição da resolução*.

O problema da resolução surge quando as faculdades cognitivas dos agentes epistêmicos demonstram ser incapazes de distinguir certos estados de coisas relativos ao exercício particular dos poderes cognitivos em questão. O que se é incapaz de distinguir por meio do exercício dos poderes epistêmicos são os diferentes miniambientes cognitivos, o exato estado de coisas no qual a crença em questão é formada. Plantinga chama o ambiente para o qual nossas faculdades cognitivas foram designadas de maxiambiente apropriado. As características que compõem o maxiambiente cognitivo são “a presença e propriedades da luz e do ar, a presença de objetos visíveis, objetos detectáveis por nosso sistema cognitivo, de alguns objetos não detectáveis dessa maneira, das regularidades da natureza, da existência de outras pessoas e assim por diante”.⁵⁸ Nossas faculdades cognitivas foram projetadas para funcionar nesse tipo de ambiente, o qual desfrutamos aqui na Terra.

Mas há também um tipo de ambiente cognitivo muito menos global, os miniambientes cognitivos, pois qualquer maxiambiente cognitivo pode conter muitos miniambientes diferentes, alguns dos quais são enganadores para alguns exercícios das nossas faculdades cognitivas, mesmo que essas faculdades estejam funcionando apropriadamente e mesmo que o maxiambiente seja favorável.

Por exemplo, digamos que os habitantes pobres do Wisconsin tentam se passar por ricos proprietários de fazendas erguendo vários celeiros falsos na região; cópias que são indistinguíveis dos celeiros reais a certa distância. Enquanto dirigindo pela região você vê um celeiro e forma a crença: “Que belo celeiro!”.

⁵⁸ PLANTINGA, Alvin. *Respondeo*. In: *Warrant in Contemporary Epistemology*. Jonathan Kvanvig (ed.) Maryland: Bowman & Littlefield, 1996

Acontece, apesar do fato de haver mais celeiros falsos do que verdadeiros, que o celeiro que você viu era de fato real.⁵⁹ Não obstante, sua crença não tem aval epistêmico suficiente para o conhecimento. Mesmo embora a crença seja formada por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente em um maxiambiente cognitivo apropriado, devido o fato de o miniambiente cognitivo ser enganador e não podermos confiar que nossas faculdades cognitivas irão produzir crenças verdadeiras nesse ambiente em questão, pois mesmo que seja o caso delas produzirem crenças verdadeiras, isso pode acontecer apenas por acidente. Logo, as crenças formadas nesse miniambiente cognitivo não constituirão conhecimento — lição que aprendemos junto a Edmund Gettier em seu famoso *paper*. Por conseguinte, o que aval epistêmico requer é tanto um maxiambiente apropriado quanto um miniambiente favorável.

Assim, o maxiambiente deve ser favorável ou apropriado ao exercício particular dos poderes cognitivos que produzem a crença p , mas o mesmo deve acontecer no caso do miniambiente cognitivo. Um miniambiente favorável é aquele no qual podemos confiar que o exercício de nossas faculdades cognitivas produzirão crenças verdadeiras nesse miniambiente. Portanto, a condição que deve ser acrescentada às demais condições do aval epistêmico é a condição da resolução:

(CR) Uma crença C produzida por um exercício E de poderes cognitivos só tem aval suficiente para haver conhecimento se o MCE (miniambiente com respeito a C e E) for favorável a E .⁶⁰

Uma crença que não seja formada em um miniambiente favorável não tem aval epistêmico suficiente para o conhecimento, mesmo que tenha algum aval (porque a ideia não é que as crenças produzidas em miniambientes cognitivos desfavoráveis, como aquele do exemplo dos habitantes pobres do Wisconsin tentando se passar por ricos proprietários de fazendas, não tem qualquer aval, mas apenas que não tem grau de aval suficiente para o conhecimento). Para chegar a um grau mais elevado de aval e poder contar como conhecimento, a crença deve ser formada em um miniambiente favorável à execução dos poderes cognitivos dos

⁵⁹ Este exemplo é de autoria de Carl Ginet. Ver PLANTINGA, Alvin. 1993b, p. 33.

⁶⁰ PLANTINGA, Alvin. 2018, p. 179.

agentes epistêmicos, um ambiente no qual se pode ter confiança de que o exercício desses mesmos poderes cognitivos irá produzir uma crença verdadeira.

1.5 Algumas observações

Por fim, para concluirmos este capítulo, algumas clarificações se fazem necessárias: ao usar os termos “faculdades cognitivas”, ou “faculdades produtoras de crenças”, ou ainda “mecanismos cognitivos”, Plantinga não pretende sugerir que há um mecanismo ou faculdade específica que seja responsável por produzir crenças como, talvez, um órgão específico do corpo que secreta uma enzima específica, ou ainda como o coração que possui a função específica de bombear o sangue; os mecanismos produtores de crenças são um mero rótulo para um processo psicológico complexo que caracteriza a formação de crenças em uma determinada pessoa. Dessa forma, o autor não se compromete necessariamente com nenhuma posição particular sobre a formação das crenças.

Ao passo que Plantinga não se compromete com nenhuma posição particular sobre como as crenças são formadas nos agentes epistêmicos, ele tem uma posição clara sobre o contexto da formação dessas crenças. Para ele, ter faculdades cognitivas seria possuir disposições para responder de certas formas e formar crenças sob certos tipos de circunstâncias. Por exemplo, seria totalmente anormal formar a crença “está chovendo agora” quando na verdade estivesse um lindo dia ensolarado lá fora; porém totalmente correto formar a crença de que está chovendo se for o caso que esteja nublado e as nuvens carregadas de vapor de água produzam chuva, o chão esteja molhado, etc. As faculdades cognitivas dos agentes epistêmicos são, portanto, ao menos parcialmente, definidas como um conjunto de pares *circunstância-resposta*. E como Plantinga julga que o propósito e a função (a função própria dos mecanismos formadores de crenças) são uma parte integral da nossa estrutura noética, as faculdades cognitivas são essencialmente teleológicas e seriam como que um conjunto de disposições resposta/propósito/função, pois tendo em vista o plano de design, uma faculdade cognitiva seria muito mais do que a mera disposição para responder de certas maneiras em certas circunstâncias.⁶¹

⁶¹ Cf. BEILBY, James. 2005, p. 87.

A função própria de nossas faculdades cognitivas também não deve ser confundida com função ideal ou meramente função normal ou confiável. Pois, de um ponto de vista cognitivo, para se funcionar idealmente deve-se ser onisciente, algo do qual os seres humanos certamente não podem ser acusados. Além disso, seres humanos funcionando normalmente podem formar crenças baseadas no preconceito, na inveja, por baixa autoestima, etc., que obviamente não seria o resultado da função própria das faculdades cognitivas (formar crenças verdadeiras). O funcionamento confiável das faculdades cognitivas de alguém também deve ser distinguido da função própria, pois os mecanismos cognitivos podem funcionar de forma confiável mesmo que não estejam funcionando da forma que foram projetados para funcionar, à semelhança de um barômetro confiável que após sofrer uma explosão de radiação começa a funcionar como um contador Geiger, um dispositivo para medir a radioatividade, detectando e contando partículas ionizantes, mas não fornece mais nenhum dado sobre a pressão atmosférica. Isso é importante porque, para o autor, a noção de plano de design é o que define o que é funcionar propriamente.

Outro ponto importante que devemos levar em consideração é que a descrição de Plantinga do aval epistêmico se baseia fortemente em um entendimento involuntarista da formação das crenças, o *involuntarismo doxástico*. Nesta concepção da formação das crenças, as crenças são formadas “em nós” ao invés de “por nós”, isto é, nós não possuímos um controle voluntário direto sobre as crenças que temos. A incapacidade de decidir sobre crenças é evidente quando o que está em questão são as crenças baseadas em nossas percepções. Ninguém consegue formar a crença de estar vendo uma árvore quando na verdade está na frente de um muro de concreto. No entanto, tal incapacidade estende-se para além das crenças baseadas em nossas experiências sensoriais, atingindo também àquelas pertencentes aos argumentos da Filosofia, da Religião e de alguns temas científicos, onde frequentemente não há uma ponderação definitiva dos argumentos em pauta. À vista disso, uma pessoa que passa a ver uma árvore não passa a acreditar: “Eu vejo uma árvore”; antes, a crença é formada imediatamente na pessoa, independente que qualquer processo de tomada de decisão. É claro que nos é possível ter um controle indireto sobre nossas crenças: podemos pesquisar na internet, nos informar com pessoas que julgamos sábias e competentes, ou mesmo

treinar a nós mesmos para sermos mais ou menos céticos sobre certos tipos de afirmações, e coisas semelhantes.

Dessa forma, fica claro que podemos ter algum tipo de influência indireta sobre nossas crenças; contudo, e é o que realmente importa para nós, na descrição de Plantinga do aval epistêmico, a formação das crenças não está dentro do nosso controle direto. Pois o aval epistêmico das crenças é tanto relativo, em sua formação e obtenção, às pessoas quanto às situações. A crença p de um sujeito epistêmico pode ser avalizada para si, enquanto a mesma crença p pode não ser avalizada para outro sujeito epistêmico. Pois o primeiro sujeito pode formar a crença de que p em circunstâncias que implicam ou permitem a crença ter ou possuir aval, ao passo que o segundo sujeito forma a mesma crença de que p sob circunstâncias que não garantem ou não permitem o aval da crença em questão. Devemos notar, contudo, que o relativismo epistemológico não é o caso aqui. Há ao menos algumas razões para isso: em primeiro lugar o plano de design é entendido por Plantinga como comum aos seres humanos, e não relativo a indivíduos; e, obviamente, o autor compreende a verdade como não sendo relativizada a pessoas, esquemas conceituais ou culturas.

A discussão acima exposta está longe de ser completa. Há diversos outros aspectos da teoria de Plantinga do aval epistêmico que não foram considerados. Por exemplo, a sua descrição da probabilidade condicional epistêmica; sua resposta aos problemas de Gettier. Inclusive dentre os aspectos discutidos na exposição acima, muitos detalhes importantes foram suprimidos (por exemplo, a questão dos anuladores a qual será discutida em um capítulo posterior). Contudo, nosso propósito era esboçar os contornos básicos da epistemologia de Plantinga para sermos capazes de compreender e analisar sua epistemologia religiosa madura como desenvolvida em *Warranted Christian Belief*.

CAPÍTULO 2: O MODELO A/C, O MODELO A/C ESTENDIDO E A CRENÇA CRISTÃ AVALIZADA

2.1 A *magnum opus* de Plantinga: *Warranted Christian Belief*

Durante os sete anos transcorridos entre a publicação simultânea de WCD e WPF e a posterior publicação de *Warranted Christian Belief*,⁶² Plantinga trabalhou em outros projetos e lidou com muitas e variadas objeções à sua teoria do aval epistêmico e, como vimos, até mesmo realizou algumas modificações importantes em decorrência das diversas objeções levantadas.⁶³ *Warranted Christian Belief* (daqui em diante WCB), fruto de anos de trabalho filosófico, é a aplicação do modelo epistemológico de função própria, que o autor desenvolveu inicialmente em WCD e que teve sua consecução em WPF, ao tópico da crença teísta (sobretudo cristã).

WCB é uma obra de fôlego, magistral; aborda uma ampla gama de assuntos em filosofia e epistemologia religiosa, trazendo a lume e clarificando diversos aspectos do debate contemporâneo sobre a linguagem religiosa, a racionalidade da crença em Deus, dentre outros tópicos interessantes.

Em linhas gerais, Plantinga primeiro discute em WCB a possibilidade de se referir a um ser tal como o Deus cristão; em seguida, analisa a natureza da objeção ao status epistemológico da crença em Deus; depois, aborda a objeção a respeito da impossibilidade da crença cristã possuir aval epistêmico. Para tal, ele formula um modelo que descreve a forma na qual a crença teísta, em geral, e cristã, em particular, possuiria aval. Por fim, o autor aborda a possibilidade de que, mesmo que o modelo proposto por ele esteja correto, possa haver anuladores para a crença cristã que exijam a rejeição desta, ou talvez façam com que o crente a mantenha menos firmemente, talvez ao ponto de que essa crença não possa mais contabilizada como conhecimento. Em nossa apresentação e discussão de WCB, nos concentraremos apenas na natureza da objeção à crença em Deus e no modelo

⁶² Oxford: Oxford University Press, 2000. (Edição em português: *Crença cristã avalizada*. São Paulo: Vida Nova, 2018).

⁶³ Contudo, como vimos no capítulo anterior, sua linha principal de argumentação permanece a mesma. As principais respostas de Plantinga às objeções levantadas contra sua teoria do aval epistêmico podem ser encontradas em PLANTINGA, Alvin. *Reliabilism, Analyses, and Defeaters*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, 55/2 (June 1995), p. 427-467. E também na seção *Respondeo* em KVANVIG, Jonathan (ed.). *Warrant in Contemporary Epistemology*. Maryland: Rowman & Littlefield, 1996, p. 307-378.

proposto pelo autor para uma crença cristã avalizada, tendo em vista que nosso propósito neste capítulo é discutir os modelos Aquino/Calvino e Aquino/Calvino estendido (daqui em diante A/C e A/C estendido), o cerne da epistemologia religiosa madura de Plantinga, e conseqüentemente a possibilidade do aval epistêmico da crença teísta.⁶⁴

No prefácio de WCB, Plantinga descreve os objetivos de seu projeto,

Este livro pode ser visto pelo menos de duas maneiras bastante diferentes. Por um lado, é um exercício de apologética e filosofia da religião, uma tentativa de demonstrar o fracasso de várias objeções à crença cristã. As objeções *de jure*, argumento, ou são obviamente implausíveis, como as que se baseiam na tese de que a crença cristã não está ou não pode estar justificada, ou então pressupõem que a crença cristã não é verdadeira, como àquelas que se baseiam na tese de que a crença cristã carece de racionalidade externa ou de aval. Logo, não há objeções *de jure* decentes que não dependam de objeções *de facto*. Tudo depende, na realidade, da verdade da crença cristã; mas isso refuta a sugestão comum de que a crença cristã, seja ou não verdadeira, é intelectualmente inaceitável. Por outro lado, contudo, este livro é um exercício de filosofia cristã: ao empenhar-se em considerar e responder questões filosóficas — os tipos de questões que os filósofos levantam e respondem — de um ponto de vista cristão. O que defendo para o modelo A/C estendido [...] é duplo: primeiro, este modelo mostra que a crença cristã pode perfeitamente ter aval, e mostra como pode tê-la, refutando assim várias objeções *de jure* à crença cristã. Mas também afirmo que o modelo fornece uma boa maneira de os cristãos pensarem acerca da epistemologia da crença cristã, em particular a questão de a crença cristã estar ou não avalizada.⁶⁵

A audiência e os propósitos do autor são, portanto, múltiplos. A audiência de Plantinga com respeito ao seu primeiro propósito são aqueles leitores em geral, quer sejam eles cristãos, agnósticos ou mesmo ateus; e seu propósito é demonstrar o fracasso das objeções levantadas contra a crença cristã. Contudo, o segundo propósito do autor é menos óbvio e pode ser mais facilmente mal-entendido. Sua proposta de articular, a partir de uma perspectiva cristã, uma descrição plausível da forma na qual a crença cristã pode ser justificada, racional e avalizada possui uma audiência especificamente cristã. Isto é, ao desenvolver o modelo A/C estendido, Plantinga parece estar tentando responder à questão: “Como os cristãos podem pensar a respeito de suas crenças *do seu próprio* ponto de vista?”. O que obviamente não é a mesma coisa que tentar abordar esses assuntos da perspectiva

⁶⁴ Desse modo, ainda que certamente interessante, não iremos abordar a questão da natureza e capacidades referenciais da linguagem sobre Deus; também não trataremos da questão dos anuladores aqui, ainda que brevemente mencionados, tendo em vista que dedicaremos o próximo capítulo para tratar desse assunto.

⁶⁵ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. xiii.

do cético ou do naturalista. Ao decidir por essa abordagem interessante e muitas vezes polêmica, o autor está seguindo o próprio conselho de sua famosa aula inaugural intitulada *Advice to Christian Philosophers*⁶⁶ quando assumiu uma cátedra na University of Notre Dame: ele pensará as questões fundamentais de sua epistemologia religiosa de uma perspectiva completamente cristã.

Contudo, James Beilby nos diz que independentemente dos esforços de Plantinga para tornar claros os dois propósitos de seu projeto,

Muitos vão interpretar mal tal projeto, especialmente no que diz respeito ao seu segundo propósito. Obviamente, do ponto de vista do naturalista metafísico (ou mesmo da perspectiva do naturalista metodológico), a proposta de Plantinga é irremediavelmente mal orientada e lamentavelmente inadequada. Os críticos irão, sem dúvida, apontar que é um raciocínio circular invocar o papel do Espírito Santo na formação da fé em qualquer argumento para o aval da crença cristã. Claro que qualquer tentativa de argumentar a favor do cristianismo com base em uma descrição que pressupõe o cristianismo seria viciosamente circular. Mas Plantinga não está assumindo tal tarefa. Não faz parte de seu projeto argumentar a favor da verdade do cristianismo com base em premissas que todos julguem aceitáveis.⁶⁷

Assim, para se compreender corretamente a metodologia de Plantinga devemos primeiro compreender as metas que o autor estabeleceu para seu projeto, bem como sua audiência. Caso contrário, nossa avaliação de seu projeto pode ser equivocada e conseqüentemente falha, bem como nossas críticas podem ser completamente mal orientadas.⁶⁸ De forma geral, as afirmações fundamentais do autor em WCB são múltiplas: primeiro, ele argumenta que aquilo que alguém toma como avalizado depende daquilo que alguém considera como verdadeiro e que, conseqüentemente não há objeções *de jure* bem-sucedidas contra a crença cristã, pois para que as objeções contra a crença teísta (e cristã) sejam bem-sucedidas elas devem ser de natureza *de facto*, devem atacar a veracidade do teísmo cristão,

⁶⁶ PLANTINGA, Alvin. 1984, p. 253-271.

⁶⁷ BEILBY, James. 2005, p. 114.

⁶⁸ Por Plantinga ser um autor abertamente cristão, é recomendável compreender seu *background* pessoal e eclesiológico a fim de entender sua epistemologia da religião. Porém, cabe ressaltar que os compromissos filosóficos do autor não são apenas direcionados às questões teológicas, mas também são profundamente afetados, em nível conceitual, por seus comprometimentos teológicos. Estamos cientes que os compromissos filosóficos de Plantinga são altamente impactados por seus compromissos teológicos, tanto que sua principal obra, *Warranted Christian Belief*, é o ápice de um projeto filosófico com a finalidade de demonstrar que a crença teísta é racional e aqueles que a sustentam não faltam com nenhum dever epistêmico, de qualquer ordem. Infelizmente, por falta de tempo e espaço, não temos como tratar destes assuntos aqui. Para compreender o *background* para a epistemologia religiosa de Plantinga, ver BEILBY, James. *Epistemology as Theology*. Aldershot: Ashgate, 2005, p. 3-32; PLANTINGA, Alvin. *A Christian Life Partly Lived*. In: CLARK, Kelly James (Ed.). *Philosophers Who Believe*, p. 45-82.

não suas credenciais epistêmicas; segundo, Plantinga argumenta que os modelos da crença teísta e cristã conforme propostos por ele mostram como a crença teísta em geral e cristã em particular pode ser avalizada; por fim, argumenta que o modelo A/C estendido (o modelo específico da crença cristã) fornece um bom caminho pelo qual os cristãos podem pensar a respeito do status epistêmico de suas crenças religiosas.⁶⁹

2.2. Objeções *de jure* e objeções *de facto*

A afirmação fundamental do autor em WCB é de fato muito simples: a crença em Deus, se verdadeira, pode possuir aval epistêmico suficiente para ser considerada conhecimento. Ademais, Plantinga também afirma que não existem objeções *de jure* que sejam independentes de objeções *de facto*. A relação de dependência entre a questão da racionalidade ou aval e a verdade ou falsidade do teísmo se entrelaça de tal modo que a questão do aval epistêmico da crença teísta não é de forma alguma independente da questão de sua veracidade. Consequentemente, as questões *de jure* que se levantam contra o teísmo não são independentes de questões *de facto*. Para responder à primeira deve-se responder à segunda, pois conforme o autor insiste, não existe questão *de jure* razoável independente da questão *de facto*.

Como dissemos, o propósito de Plantinga em WCB é defender o aval epistêmico da crença em Deus, particularmente do Deus cristão, e oferecer um modelo de crença cristã avalizada, que satisfaça as condições do aval. Mas defender a crença cristã contra o quê especificamente? Quais, precisamente, são as objeções levantadas que tornariam a crença cristã sem justificação, irracional, sem aval epistêmico? Segundo o autor, o pensamento ocidental tem demonstrado, desde o iluminismo, ao menos dois estilos distintos de objeções contra a crença teísta (cristã, em particular). Primeiro, existem as objeções *de facto* ou “de fato” (em que a pergunta a ser respondida é se a crença é verdadeira porque respectiva a uma proposição verdadeira). Talvez a objeção *de facto* mais importante à fé teísta seja o argumento do sofrimento e do mal; esta talvez seja a objeção contra a crença cristã que tem sido formulada e afirmada com maior frequência na filosofia ocidental. De

⁶⁹ Cf. BEILBY, James. 2005, p. 115.

acordo com tal objeção, a crença teísta afirma a existência de um ser onipotente, onisciente e sumamente bom; mas, dada à quantidade devastadora e grande variedade de sofrimento humano e mal encontrados no mundo, isto simplesmente não pode ser verdade.

Objeções *de facto* têm uma longa e distinta história no pensamento ocidental, remontando aos longínquos tempos de Epicuro; porém, ainda mais frequentes têm sido as objeções *de jure*. Objeções *de jure* ou “de direito” (em que a pergunta a ser respondida é se há razão para crer, ou se é correto ou justo crer) são argumentos ou afirmações contra a racionalidade da crença teísta; são objeções de que a crença teísta, seja esta verdadeira ou não, é de qualquer forma injustificável, ou racionalmente injustificada, ou irracional, ou intelectualmente não respeitável, ou contrária à moralidade, ou sem evidência suficiente, etc. Desta forma, uma objeção *de jure* tentará mostrar que a crença teísta não satisfaz pelo menos uma das condições para o aval epistêmico, sendo, portanto, uma crença intelectualmente inaceitável.

Objeções *de facto* e objeções *de jure* são distintas entre si, mas de alguma forma coincidem. Isto é, há, por exemplo, objeções *de jure* à crença teísta acerca do sofrimento e do mal, bem como objeções *de facto*: que a existência do sofrimento e do mal encontrados no mundo torna irracional sustentar que a crença teísta seja, de fato, verdadeira porque não se refere a uma proposição verdadeira (objeção *de facto*), ou ainda que a conjunção da crença em Deus, conforme descrito pelos cristãos (principalmente com o atributo de ser onibenevolente, isto é, sumamente bom), com a crença na existência de mal no mundo, torna a crença cristã irrazoável, ou racionalmente inaceitável, ou intelectualmente defeituosa (objeção *de jure*). Dessa forma,

A objeção *de facto* em relação à crença é que ela é falsa, tal como a crença na existência do Papai Noel. O objetor *de facto*, portanto, argumenta que a crença cristã é falsa, ou pelo menos improvável. [...] A objeção *de jure*, portanto, é que a crença cristã é irracional ou injustificada ou talvez imoral; mais exatamente, alega-se que a pessoa que abraça a crença cristã é irracional, não dispõe de justificativa para isso ou é, de outro modo, merecedora de desaprovação.⁷⁰

Responder especificamente à objeção *de jure* à crença cristã consiste de um dos propósitos do autor para abrir caminho para uma formulação de um modelo

⁷⁰ PLANTINGA, Alvin. 2016, p. 45,47.

positivo no qual a crença teísta possua aval epistêmico. Mas qual é a qualidade epistêmica que os proponentes de objeções do tipo *de jure* alegam que o teísta carece? Seria essa qualidade a justificação, a racionalidade, ou mesmo o aval epistêmico? A resposta mais popular é que, independentemente da crença em Deus ser verdadeira (afinal, como alguém poderia saber alguma coisa dessas? — dizem os objetores), o fato é que não parece haver evidências suficientes e que o crente carece de justificação para manter e afirmar racionalmente sua crença na existência de Deus. A crença em Deus é, portanto, injustificada.

Tal concepção de justificação conta com ao menos dois componentes principais. Em primeiro lugar, temos a evidência: a crença é injustificada quando não há evidência a seu favor; em segundo lugar, há o dever, a obrigação ou retidão moral. O dever epistêmico consiste em acreditar apenas naquelas proposições para as quais se possui evidência. A esse tipo de justificação confere-se o nome de justificação deontológica. Acontece que é difícil descrever o tipo de dever ou princípio epistêmico que alguém falha em cumprir ao manter e afirmar a crença na existência de Deus, conforme exigência da justificação deontológica. Como vimos, esse princípio é intimamente associado ao critério de basicidade apropriada do fundacionalismo clássico, o problema é que o critério de basicidade própria do fundacionalismo clássico é autorreferencialmente incoerente e ainda por cima exclui uma grande variedade de crenças que tomamos como justificadas, o que não nos deixaria em boa situação epistêmica.⁷¹

Além disso, esse tipo de objeção pode ser facilmente respondida: o crente pode certamente possuir justificação à respeito da sua crença sobre a existência de Deus. De que maneira? Suponha que uma pessoa que crê na existência de Deus leia os principais escritores ateístas e todos os melhores argumentos contra a existência de Deus propostos por tais escritores e tantos outros, mas ao final, depois de ponderada reflexão, sinceramente conclui que esses argumentos não são convincentes. Então, de modo semelhante, ela passa a analisar os argumentos a favor da existência de Deus, os melhores argumentos da teologia natural, e conclui que estes também não são melhores que os argumentos ateístas. Após essas investigações, ela ainda mantém uma vida interna espiritualmente rica e com completude, ou seja, ela não somente ainda crê na existência de Deus, como

⁷¹ Para mais detalhes veja o capítulo anterior, seção: “crença em Deus como propriamente básica: *Reason and Belief in God*”.

também mantém uma relação pessoal e ativa com ele. O ponto a se observar aqui é que não parece haver nenhum tipo de dever epistêmico que essa pessoa falha em cumprir com respeito à sua crença na existência de Deus. Dada a noção de justificação deontológica ela está, na verdade, completamente justificada a respeito de sua crença, pois ela cumpriu seus deveres ou obrigações epistêmicas em relação à sua crença; logo, está dentro dos seus direitos manter tal crença e contabilizá-la como justificada.

E isso não é apenas verdadeiro, mas é obviamente verdadeiro. Podemos ter o vago sentimento de que, sem provas, ela [a pessoa] não está justificada; se assim for, isso deve ser porque estamos importando alguma outra concepção de justificação. Mas se é justificação no sentido deontológico, o sentido envolvendo as noções de responsabilidade, estando dentro dos seus direitos intelectuais, ela está certamente justificada. Como ela poderia ser culpada ou irresponsável, se pensa sobre o assunto tão profundamente e da maneira mais responsável que pode, e ainda chega a estas conclusões? De fato, não importa a que conclusões chegue, não estaria ela justificada se chegasse a elas dessa maneira?⁷²

Para Plantinga, a objeção *de jure* não pode envolver a afirmação de que o crente não pode estar justificado com respeito a sua crença na existência de Deus. E o que dizer da racionalidade? Podemos perguntar se o crente é racional ao crer da forma que crê, isto é, que Deus de fato exista? Muitos que levantam objeções do tipo *de jure* a colocam em termos de racionalidade, não justificação. Poderia então uma objeção *de jure* viável ser formulada em termos de racionalidade: se a crença cristã, com ou sem evidências, é racional? Plantinga examina diversos tipos de racionalidade⁷³ e não considera nenhum deles como sendo capaz de formular objeções viáveis. É nos escritos de Sigmund Freud e Karl Marx que o autor encontra uma caracterização mais proeminente da objeção *de jure*.

2.3 Aval epistêmico e a querela Freud/Marx

Nesses pensadores, Freud e Marx, o autor reconhece distintas críticas ao *estatuto epistêmico positivo* da crença teísta (cristã, em particular). Neste sentido, destaca-se, por um lado, em Sigmund Freud, a classificação da fé cristã como

⁷² PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 101.

⁷³ Devido o escopo e objetivos deste capítulo (e para não gastarmos tempo demasiado apenas com as partes negativas da argumentação do autor), não temos como analisar os diversos tipos de racionalidade examinados por Plantinga a fim de identificar uma objeção *de jure* viável em termos de racionalidade. Para conferir o argumento do autor veja: PLANTINGA, Alvin. 2000, p.108-134.

ilusão, cuja força provém da necessidade da satisfação de desejos humanos fundamentais. Por outro lado, em Karl Marx, destaca-se tanto a origem puramente humana da religião, sobretudo por sua condição histórico-social e, respectivamente, sua conseqüente consciência alienada, como a apreciação dessa consciência religiosa como suscitada por e exemplificadora de uma consciência pervertida de mundo.

Freud e Marx levantam objeções do tipo *de jure* à crença teísta e cristã e religiosa em geral. Para Freud, a crença teísta, ou religiosa em geral, surge a partir de um mecanismo psicológico que ele chama de realização de desejo (*wish-fulfillment*), no caso específico de Freud, o desejo de um pai que seja muito mais poderoso que nossos pais terrestres. De acordo com Freud, a crença teísta é uma *ilusão* em um técnico ou mesmo semitécnico uso do termo: a crença em Deus surge através do mecanismo psicológico de realização de desejo e torna-se, de alguma forma, internalizada.⁷⁴ Contudo, Freud é bastante perspicaz e vai além ao dizer que não se pode provar que a crença teísta seja de alguma forma equivocada; ou seja, Freud, a princípio, não levanta objeções contra a veracidade da crença teísta. O mesmo parece acontecer com a objeção de Marx, como veremos. Por essa razão, Plantinga considera que as objeções aventadas por Freud e Marx podem ser uma questão *de jure* adequada e independente da questão *de facto* sobre a verdade da crença teísta (cristã, em particular).

A objeção de Freud é que mesmo que a crença teísta origine-se a partir do mecanismo de realização de desejo, está dentro das nossas capacidades resistirmos a tal ilusão e que então há algo condenável, intelectualmente irresponsável ou abaixo do padrão ao falhar em resistir e rejeitar tal ilusão.

Se a condenação de “desculpa esfarrapada” cabe em algum lugar, então é aqui. Ignorância é ignorância; dela não deriva nenhum direito de acreditar em algo. Nenhum homem racional se comportará tão levemente em outros assuntos nem se contentará com fundamentações tão miseráveis para seus juízos, para sua tomada de partido; ele se permite isso apenas em relação às coisas mais elevadas e sagradas. [...] quando se trata de questões de religião, as pessoas se tornam culpadas de todo tipo de insinceridade e maus hábitos intelectuais.⁷⁵

⁷⁴ Devemos notar que uma ilusão não é necessariamente falsa, ao contrário de uma *delusão*, isto é, uma perturbação sensorial grave, um delírio.

⁷⁵ FREUD, Sigmund. 2010, p. 54

A ideia geral é que a psicanálise fornece argumentos contra a racionalidade da crença religiosa e uma vez que nos apercebermos que a origem da crença religiosa é o pensamento desejoso (*wishful thinking*), devemos abandonar essa crença tendo em vista ela não ser fornecida por mecanismos cognitivos que visem à verdade, mas ser fornecida por uma fonte distinta: a realização de desejo, realização essa que possui outras funções psicológicas, como conforto, esperança, etc., mas não tem como função a formação de crenças verdadeiras; logo, as crenças originadas por esse mecanismo cognitivo não visam à verdade.

Já para Marx, que não tem muito que dizer sobre religião (além de algumas poucas passagens famosas e panfletárias), a religião surge a partir de uma consciência pervertida do mundo; a religião envolve uma disfunção cognitiva, uma desordem que surge e vem à tona, de alguma forma misteriosa, através de uma ordem social pervertida e doente, ou muito pouco saudável (muito provavelmente, o nosso presente mundo capitalista). Deste modo, para Marx, a crença religiosa é o resultado de uma disfunção cognitiva, de falta de saúde tanto mental quanto emocional, por causa do ambiente social pervertido e disfuncional no qual os seres humanos se encontram; logo, ao produzir a crença religiosa, as faculdades cognitivas humanas não funcionam da forma que deveriam funcionar.

Este é o fundamento da crítica irreligiosa: o homem *faz a religião*, a religião não faz o homem. E a religião é de fato a autoconsciência e o autossentimento do homem, que ou ainda não conquistou a si mesmo ou já se perdeu novamente. Mas o *homem* não é um ser abstrato, acororado fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o estado, a sociedade. Esse estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido*. [...] A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. [...] A supressão da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião.⁷⁶

A crítica de Marx à religião, portanto, é que a crença religiosa é produzida por processos cognitivos que se encontram em desordem, não funcionando propriamente.

⁷⁶ MARX, Karl. 2013, p. 145-146.

Resumindo a querela de Freud e Marx, ou “querela F&M”, conforme o modo abreviado do autor se dirigir à questão: o argumento de Freud é que a crença religiosa é produzida por determinados processos cognitivos que não são dirigidos à verdade, mas sim à formação de crença com alguma outra propriedade; já para Marx, a crença religiosa é o produto de processos cognitivos que funcionam mal, ou seja, não estão eles mesmos em funcionamento próprio, por causa de uma consciência pervertida de mundo e da alienação da consciência pessoal. Ademais, no horizonte destas duas críticas, a fé cristã não possuiria aval epistêmico, tendo em vista que não satisfazem certas condições do aval. As condições de visarem à verdade e serem produzidas em um ambiente apropriado, respectivamente. Essas são, para Plantinga, críticas *de jure* contra o teísmo mais plausíveis e ao mesmo tempo distintas daquelas que são formuladas nos moldes evidencialistas — fundamentadas principalmente no fundacionalismo clássico. E desde que as objeções de Freud e Marx afirmam que a crença religiosa não é produzida por faculdades ou processos cognitivos que funcionam propriamente e que visam à verdade, temos aqui, em princípio, uma verdadeira objeção *de jure* à crença teísta: a crença teísta não possui aval epistêmico.

E aqui chegamos ao coração da objeção F&M: quando F&M dizem que a crença cristã, ou a crença teísta, ou até mesmo a crença religiosa em geral, são *irracionais*, a ideia básica é que a crença desse tipo não está entre os produtos próprios das nossas faculdades racionais. Tal crença não é produzida por faculdades ou processos cognitivos voltados à verdade funcionando propriamente. Ela não é produzida por processos produtores de crenças que são livres de disfunção e cujo propósito é fornecer-nos uma crença verdadeira. E isso significa que a presunção da confiabilidade das faculdades cognitivas que funcionam propriamente não se aplica aos processos que produzem a crença em Deus ou a crença cristã mais ampla. A ideia fundamental é que a crença religiosa tem uma fonte distinta das nossas faculdades que visam à verdade. Alternativamente, se as crenças religiosas de alguma forma resultam daquelas faculdades voltadas à verdade, sua operação, quando elas funcionam de maneira a produzir crenças religiosas, é anulada e impedida por alguma outra coisa: uma necessidade de segurança, ou por se sentir importante na vida, ou para o conforto psicológico em face deste mundo impiedoso, intimidador e implacável que enfrentamos.⁷⁷

Apesar da aparente plausibilidade destas críticas, Plantinga tentará mostrar que há um modelo de *crença cristã avalizada* que pode ser fornecido por sua epistemologia. Um modelo *de jure* bem-sucedido e que reivindica um novo olhar, isto

⁷⁷ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 151.

é, uma resposta à questão *de facto*. Assim, após determinar o que seria uma adequada objeção *de jure* à crença teísta (a crítica de que a crença teísta carece de aval, conforme os escritos de Freud e Marx), Plantinga passa a articular um modelo através do qual a crença teísta possa ter de fato aval epistêmico. O autor batiza seu modelo de “modelo A/C”, uma abreviação para “modelo Aquino/Calvino” porque o modelo é baseado em afirmações feitas conjuntamente por Tomás de Aquino e João Calvino.

De forma bastante breve podemos dizer que um modelo do aval epistêmico da crença teísta é uma explicação de como a crença teísta seria se ela possuísse aval. Dessa forma, o modelo A/C será então um conjunto de proposições (ou estado de coisas) que é claramente epistemicamente possível, e que caso seja verdadeiro (ou se o estado de coisas que ele descreve for alcançado), demonstra que a crença teísta possui aval epistêmico suficiente para o conhecimento.

2.4 O modelo A/C da crença teísta e a querela F&M

Em sua filosofia da religião, Plantinga encontra como item aceito em diferentes tradições cristãs a ideia de que o ser humano possui, por sua natureza racional e volitiva, um conhecimento original de Deus. Há, por exemplo, Tomás de Aquino que nos fala de um “conhecimento de modo geral e confuso” da existência de Deus. Há ainda afirmações na obra de João Calvino, que por sua vez fala de uma “consciência da divindade” na mente humana, certo “entendimento da sua majestade divina”, consistindo essencialmente na percepção de que existe um Deus e esse é Criador dos seres humanos e do Universo. Isso equivale a dizer, conforme Calvino, que se pode falar de um “sentido da divindade” (*sensus divinitatis*) inscrito no coração humano.

De forma semelhante a algumas de nossas demais crenças, a crença teísta pode ser propriamente básica, o que não significa, é claro, que não haja circunstâncias justificantes para a mesma. Pelo contrário, João Calvino afirma que Deus “se revela e se mostra diariamente a todo o Universo” e “revela-se na inumerável, mas, no entanto distinta e bem ordenada variedade das hostes celestiais”. Para Calvino, Deus nos criou com a tendência ou disposição para ver sua mão no mundo à nossa volta, isto é, há em nós uma disposição para acreditar

em proposições do tipo “esta flor foi criada por Deus” e “este vasto e intrincado Universo foi criado por Deus” quando contemplamos alguma flor ou pensamos nos vastos e longínquos recantos do Universo.

Calvino também reconhece, ao menos implicitamente, que outros tipos de condições podem disparar este gatilho: ao ler a Bíblia alguém pode ter a profunda impressão de que Deus está falando consigo; ao fazer o que é errado ou imoral alguém pode sentir-se culpado aos olhos de Deus e formar a crença de que Deus desaprova o que ela fez; ao arrepender-se de seus maus atos e orar pedindo perdão, a pessoa pode sentir-se perdoada e formar a crença de que Deus perdoa suas más ações; etc. Assim, há muitas condições e circunstâncias que evocam a crença em Deus: culpa, gratidão, perigo, sensação da presença de Deus, um sentimento de que Deus nos fala, sentimento do perdão divino, a percepção de diversas partes do universo, etc.

Está fora de discussão que é inerente à mente humana, certamente por instinto natural, algum sentimento da divindade. A fim de que ninguém recorra ao pretexto da ignorância, Deus incutiu em todos uma certa compreensão de sua deidade, da qual, renovando com frequência a memória, instila de tempos em tempos novas gotas, para que, quando todos, sem exceção, entenderem que há um Deus e são sua obra, sejam condenados, por seu próprio testemunho, por não o cultuarem e não consagrarem a própria vida à vontade d’Ele. Com certeza, se buscamos em algum lugar a ignorância de Deus, é verossímil que em nenhum outro lugar possa ser exibido exemplo melhor que entre os povos grosseiros e mais afastados da cultura humana. Não obstante, nenhuma ação, afirma o gentio, é tão bárbara, nenhum povo é tão selvagem que não se convença da existência de um Deus. E mesmo aqueles que, em outras partes da vida, parecem diferir muito pouco das feras, sempre possuem, no entanto, certa semente de religião: essa assunção geral ocupa de forma tão profunda o espírito que é tenazmente indissociável das vísceras de todos. Então, de tal perspectiva, desde o começo do mundo, nenhuma cidade, nenhuma casa existiria que pudesse carecer de religião. Nisso há uma tácita confissão: está inscrito no coração de todos um sentimento da divindade.⁷⁸

A afirmação de Calvino é que Deus criou em nós uma via pela qual temos uma forte tendência ou inclinação natural para cremos nele. Nas palavras de Tomás de Aquino: “Saber de uma maneira geral e indistinta que Deus existe é algo implantado em nós por natureza”. Nos termos próprios da epistemologia, Plantinga encontra aqui uma faculdade cognitiva, dada por natureza, por Deus mesmo — dentro do plano de design das nossas faculdades cognitivas —, para que crenças sobre Deus sejam produzidas pelos seres humanos em determinadas circunstâncias

⁷⁸ CALVINO, João. 2008 [1559], v. 1, p. 43.

que “acionam” aquela disposição doxástica específica. Deste modo, as crenças teístas podem perfeitamente ser tomadas como *propriamente básicas* quanto à racionalidade e ao aval como seriam, de forma análoga, crenças perceptuais, mnemônicas, a priori, etc. Tal processo cognitivo pode ser visto como um mecanismo para geração de crença propriamente básica, interna e externamente racional e avalizada.⁷⁹

Dessarte, o *sensus divinitatis*, conforme Plantinga o entende, é a afirmação de que há um tipo de instinto, uma tendência humana natural, ou ainda como que um impulso para crer em Deus sobre uma variedade de condições e dentre uma variedade de situações. Ou seja, o que Calvino chama de *sensus divinitatis* é, para Plantinga, uma faculdade ou mecanismo cognitivo que em uma ampla variedade de circunstâncias produz em nós crenças sobre Deus. O *sensus divinitatis* é, portanto, conforme o autor, uma fonte doxástica, isto é, uma fonte geradora de crenças que é responsável por gerar em nós crenças a respeito da divindade. Um ponto importante a destacar é que Plantinga não alega que o *sensus divinitatis* seja verdadeiro, mas epistemicamente possível, isto é, nada do que sabemos atualmente acerca da fé teísta nos compromete com sua falsidade. Em outras palavras, o *sensus divinitatis* é um modelo epistêmico de explicação de um processo cognitivo, cuja função é gerar em nós crenças acerca da divindade.⁸⁰

As diversas circunstâncias que disparam o gatilho da disposição de formar em nós crenças sobre Deus são circunstâncias que formam a ocasião sob as quais as

⁷⁹ Cf. PICH, Roberto. 2011, p. 5-17.

⁸⁰ Plantinga elenca quatro características do modelo A/C que ele propõe para a crença teísta, a saber: (i) é um modelo epistemicamente possível; (ii) não há objeções cogentes contra o modelo, isto é, não há objeções de jure ou de facto aplicáveis ao modelo; (iii) é um modelo não só possível, mas verdadeiro; e (iv) se a crença teísta for verdadeira o modelo é verdadeiro. Também devemos recordar que para o autor crenças propriamente básicas possuem uma ocasião ou um conjunto de circunstâncias que fornecem as bases justificantes para as crenças e assim formam o fundamento da própria crença. De forma semelhante, existem circunstâncias que fundamentam ou ocasionam crenças a respeito de Deus. Tais tipos de circunstâncias seriam como que disposições ou tendências para *ver* Deus na criação. E, a partir de tais circunstâncias, seriam formadas crenças como, por exemplo, “Deus está falando comigo”, “Deus criou todas as coisas”, “Deus desaprova o que eu fiz”, e “Deus me perdoa”, que seriam todas crenças propriamente básicas nas circunstâncias corretas. Além disso, o modelo em si é um modelo *de jure* coerente e não objetável; objetar a ele significaria ter que objetar com sucesso à verdade mesma da crença cristã. Aqui, uma vez mais, Plantinga insiste em mostrar que a questão *de jure* sobre a justificação da crença teísta não é em realidade independente da questão *de facto*. Afinal, uma determinada crença, como a crença teísta, parece ser propriamente básica segundo o aval (conforme o modelo). Como para o aval questões *de jure* e *de facto* não podem ao final ser distinguidas, pode-se afirmar que, se as crenças cristãs são verdadeiras (aspecto que só pode ser posto a modo condicional, não categórico), é muito provável que tais crenças de fato tenham aval. Trata-se de um modelo por racionalidade como função própria respectivo aos produtos da razão, conforme a função própria dos seus usos ou meios para gerar crença.

crenças a respeito da divindade surgem. Segundo o autor, esse tipo de disposição e o conhecimento de Deus são inatos; logo, a forma que o *sensus divinitatis* funciona em nós é por gerar crenças sobre Deus, cujo funcionamento é disparado por uma variedade de circunstâncias, tais quais:

A maravilhosa e impressionante beleza do céu noturno; a eterna formação das ondas e o som que retumba dentro de nós; a grandiosidade majestosa das montanhas [...]; a presença sombria e chocante do outback australiano; o estrondo de uma grande cachoeira. Mas não só a grandiosidade e majestade contam aqui; diríamos o mesmo do jogo sutil da luz solar num campo em plena primavera e da delicada beleza de uma flor.⁸¹

O autor continua e diz mais a respeito das circunstâncias que disparam tal mecanismo formador de crenças em nós:

Algo também como uma consciência de desaprovação divina ao fazer o que é errado ou mesquinho, e algo como a percepção do perdão divino mediante confissão e arrependimento. Pessoas em grande perigo instintivamente se voltam a Deus pedindo por socorro e ajuda, formando a crença de que Deus pode ouvir e ajudar se lhe aprover.⁸²

Deste modo, de acordo com o modelo A/C, muitas são as circunstâncias que em diferentes ocasiões são propícias para a formação da crença em Deus. Por analogia, para compreendermos melhor a ideia do *sensus divinitatis*, podemos entendê-lo como um mecanismo de *input-output*. Onde as diversas circunstâncias funcionariam como que o *input* para a formação das crenças. Já as próprias crenças formadas seriam como que o *output*, isto é, o resultado do *input* recebido pelas diversas circunstâncias para a formação da crença.

2.4.1 *Sensus divinitatis* e aval epistêmico

Plantinga afirma que o modelo do *sensus divinitatis* possui cinco características que lhe são próprias, a saber: (i) basicidade; (ii) basicidade própria com respeito à justificação; (iii) basicidade própria com respeito ao aval; (iv) é um conhecimento natural de Deus; e (v) o pecado afeta o *sensus divinitatis*.⁸³ Vejamos mais detalhadamente essas características do modelo.

⁸¹ PLANTINGA, Alvin. 2000, p.174.

⁸² *Ibidem*. p. 174.

⁸³ *Ibidem*. p. 175-86. Excluo aqui a questão de o *sensus divinitatis* ser um tipo de conhecimento perceptivo ou experiencial pelo simples fato de Plantinga não se propor a responder essa questão.

É importante percebermos que os resultados do modelo A/C não são crenças inferenciais: a pessoa não vê um belo pôr do sol e conclui que apenas Deus poderia ter criado o universo. A forma que as crenças são formadas pelo *sensus divinitatis* é semelhante à formação de crenças perceptuais: ao ver um céu estrelado em uma agradável noite de verão, a pessoa não infere dessa experiência perceptual que ela está “vendo um céu estrelado numa agradável noite de verão”. Antes, ao perceber o céu estrelado a crença surge espontânea e imediatamente. O *sensus divinitatis* parece-se então com a percepção, a memória e a crença a priori. Considere esta última. Ninguém infere de outras coisas que acredita que, por exemplo, o *modus ponens* é uma forma válida de argumento. Conforme Plantinga: “simplesmente limito-me a ver que sim, e de fato, deve ser assim”.⁸⁴ O mesmo ocorre com o *sensus divinitatis*, as crenças que esse mecanismo produz não são como que conclusões de várias experiências e circunstâncias: as crenças são ocasionadas por essas circunstâncias, da mesma forma como ocorre com as crenças perceptuais. Logo, as crenças geradas pelo modelo A/C são propriamente básicas: elas são tanto psicológica quanto epistemologicamente básicas, e são propriamente básicas com respeito ao aval, pois são formadas por uma faculdade cognitiva funcionando propriamente, que visa à verdade e em um ambiente cognitivo adequado.

Assim, a crença produzida pelo *sensus divinitatis* é básica, e também apropriadamente básica em ao menos dois sentidos. A crença teísta gerada no modelo A/C é básica quanto à justificação. Uma crença é básica para uma pessoa desde que ela não a aceite com base evidencial em outras proposições, o que certamente acontece com a crença teísta, e desde que a pessoa que mantém a crença em Deus não despreze nenhum dever epistêmico ou outro requisito qualquer, ela está perfeitamente justificada em manter tal crença. Nada em relação ao modelo é contrário a isso. Há, contudo, outro sentido no qual uma crença pode ser apropriadamente básica: em relação ao aval. Como vimos, uma crença *p* é apropriadamente básica para um sujeito epistêmico qualquer se e somente se esse sujeito epistêmico aceita *p* de modo básico e, além disso, *p* tem aval apenas se for

Ainda que o autor tenda a pensar que a forma na qual o modelo funciona seja similar à experiência, seja qual for o tipo de experiência em causa, ele não se propõe a responder se o conhecimento obtido por meio do *sensus divinitatis* surge exclusivamente por meio da experiência religiosa. Felizmente, para os propósitos do autor não é necessário responder a essa questão e demais questões vinculadas a ela, pois saber se o *sensus divinitatis* funciona por meio da experiência não é importante e é opcional.

⁸⁴ *Ibidem*. p. 176.

aceita desse modo. Como também vimos, as crenças perceptuais são tipicamente básicas nesse sentido e, na grande maioria das vezes, possuem aval. Contudo, a crença teísta produzida pelo *sensus divinitatis* também pode ser apropriadamente básica quanto ao aval epistêmico, pois

O *sensus divinitatis* é uma faculdade de produção de crenças (ou poder, ou mecanismo) que, nas condições certas, produz crenças que não se baseiam em outras crenças de forma evidencial. Nesse modelo, as nossas faculdades cognitivas foram concebidas e criadas por Deus; o plano de design, conseqüentemente, é um plano no sentido literal e paradigmático. É um diagrama ou projeto de nossas maneiras de funcionar e foi desenvolvido e instituído por um agente consciente e inteligente. O propósito do *sensus divinitatis* é permitir-nos ter crenças verdadeiras sobre Deus; quando funciona apropriadamente, produz *realmente*, na maioria das vezes, crenças verdadeiras sobre Deus. Essas crenças satisfazem conseqüentemente as condições do aval; se as crenças produzidas forem suficientemente fortes, constituirão conhecimento.⁸⁵

Ademais, essa capacidade para o conhecimento faz parte das nossas faculdades cognitivas originais, isto é, faz parte do modo epistêmico fundamental de funcionar com que Deus nos criou. O *sensus divinitatis* faz, portanto, parte da nossa dotação epistêmica original. Por fim, de acordo com o modelo A/C da crença teísta, o *sensus divinitatis*, esse conhecimento natural de Deus, foi comprometido, enfraquecido, coberto ou obstruído pelo pecado e pelas suas conseqüências. O âmbito do conhecimento de Deus fornecido pelo *sensus divinitatis* é restrito e está parcialmente inibido; essa faculdade cognitiva está enferma, e por isso parcial ou completamente desativada nos seres humanos.⁸⁶ A ideia é que assim como existem estados cognitivos defeituosos como a cegueira, a surdez, a incapacidade de distinguir o bem do mal, etc., existem estados análogos referentes à operação do *sensus divinitatis*.⁸⁷

⁸⁵ *Ibidem*. p. 179.

⁸⁶ Cf. *Ibidem*. p. 184.

⁸⁷ Para o autor o *sensus divinitatis* foi danificado ou corrompido pelo pecado, isto é, os efeitos noéticos do pecado afetam o funcionamento apropriado do *sensus divinitatis* e por essa razão tal mecanismo cognitivo pode estar enfermo ou parcial ou completamente desativado e não funcionar da maneira pela qual foi designado a funcionar, ou seja, por gerar crenças a respeito de Deus nas circunstâncias adequadas. Assim, o modelo como tal parece estar incompleto. Contudo, o *sensus divinitatis* é parcialmente restaurado pela fé e pelo testemunho interno do Espírito Santo nos corações dos seres humanos, passando, então, a funcionar apropriadamente. (Veremos de forma mais detalhada os papéis da fé e do testemunho interno do Espírito Santo quando tratarmos adiante do modelo A/C estendido como proposto por Plantinga). Porém, apesar de incompleto, o modelo mostra como o *sensus divinitatis* funcionando de forma apropriada pode produzir uma crença teísta que seja tomada de forma básica e que, desse modo, pode possuir aval suficiente para o conhecimento.

Plantinga também sustenta que se o seu modelo for verdadeiro, a crença teísta será avalizada. Mas será que a crença teísta possui de fato aval? Isso depende da existência ou não de Deus. Caso Deus não exista, então a crença teísta provavelmente não possui aval; contudo, caso Deus exista, o autor acredita que a crença teísta possui aval. Se Deus existe, muito provavelmente ele nos criou à sua imagem, nos ama e deseja ainda que o conheçamos e amemos.

Mas se essas coisas são assim, então Ele [Deus] naturalmente pretende que possamos estar cientes de sua presença e saber algo sobre Ele. E se for assim, a coisa natural a pensar é que Ele nos criou de tal forma que viríamos a possuir tais crenças verdadeiras como as que existe uma pessoa como Deus, que ele é nosso criador, que nós lhe devemos obediência e adoração, que ele é digno de adoração, que ele nos ama, e assim por diante. E se é assim, então a coisa natural a pensar é que os processos cognitivos que produzem a crença em Deus são destinados por seu criador a produzir essa crença. Mas então a crença em questão será produzida por faculdades cognitivas funcionando propriamente de acordo com um plano de design visando com sucesso à verdade: portanto, terá aval.⁸⁸

Por conseguinte, a forma como Freud e Marx constroem a objeção *de jure* contra a crença teísta, como uma acusação de que a crença teísta carece de aval, tem uma consequência de extrema importância: Plantinga aponta que se a objeção envolve o aval epistêmico, então ela não é independente da objeção de facto. As crenças que temos ou tomamos como avalizadas dependem completamente do tipo de ser que pensamos que os seres humanos são. Mais especificamente, que tipo de faculdades cognitivas pensamos que possuímos. Isso demonstra que a questão do aval da crença teísta não pode ser respondida apenas com considerações epistemológicas, pois não é apenas uma mera disputa epistemológica. A resposta da questão epistemológica da crença na existência de Deus depende também dos compromissos ontológicos, antropológicos e teológicos das pessoas.

Aqui vemos as raízes metafísicas ou últimas da questão da racionalidade ou aval ou da sua falta para a crença em Deus. O que se toma como racional ou garantido depende do tipo de posicionamento metafísico ou religioso. Depende do tipo de ser que você considera serem os seres humanos, dos tipos de crenças produzidas por suas faculdades quando funcionam propriamente e quais faculdades ou mecanismos cognitivos visam à verdade. Sua perspectiva sobre que tipo de criatura é o ser humano determinará, ou pelo menos influenciará fortemente, suas opiniões sobre o aval da crença teísta e a racionalidade dos seres humanos. Assim, a disputa sobre a racionalidade (aval) da crença teísta não pode ser decidida

⁸⁸ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 188-189.

apenas com considerações epistemológicas; no fundo, ela não consiste apenas em uma disputa epistemológica, e sim metafísica ou teológica.⁸⁹

Se pensarmos que os seres humanos são meros produtos de forças evolucionárias cegas, que Deus não existe, que tudo o que há é o mundo material e que somos parte do Universo sem Deus, estaremos provavelmente inclinados a aceitar a perspectiva segundo a qual a crença em Deus é algo inaceitável para nós, filhos de um mundo moderno e tecnológico, não passando apenas de uma ilusão de um tipo qualquer ou ainda fazendo parte de algum tipo de mecanismo cognitivo que não visa à verdade (conforme Freud). Ou talvez como algum tipo de doença ou disfunção do indivíduo ou da sociedade (conforme Marx).

Entretanto, se aceitarmos que a humanidade foi criada por Deus à sua imagem, e criada de tal forma que possuímos um sentido da divindade para ver a mão de Deus no mundo, conforme Calvino, e que fomos de fato criados por Deus e temos obrigações para com nosso Criador, devendo-lhe devoção e obediência. Nesse caso, obviamente, consideraremos a crença em Deus como a manifestação apropriada de um mecanismo cognitivo pelo qual somos colocados em contato com parte da realidade — com Deus, a parte mais importante da realidade. Logo, a disputa quanto à questão de se a crença teísta possui ou não *aval* epistêmico não pode ser decidida levando-se em conta apenas considerações de cunho epistemológico, pois ela não é uma disputa epistemológica é, antes, uma disputa ontológica ou teológica.

Se o *aval* que tem a crença em Deus está relacionado desse modo com a *veracidade* dessa crença, isso significa que a questão de a crença teísta ter *aval* não é, afinal, independente da questão de a crença teísta ser verdadeira. Assim, a questão *de jure* que finalmente encontramos [Querela

⁸⁹ PLANTINGA, Alvin. 2016, p. 94. Em *The Prospects for Natural Theology*. In: *Philosophical Perspectives*, Vol. 5, Philosophy of Religion. 1991, p. 309, Plantinga diz o seguinte: "The answer you properly give to it will depend upon what sorts of beliefs you think will be produced by the faculties of a person whose epistemic faculties are functioning properly: more exactly, by properly functioning faculties or mechanisms whose purpose is the production of true beliefs. This is a question about the nature of human beings, a question the answer to which belongs in philosophical anthropology and hence in ontology. [...] Your view as to what sort of creature a human being is will determine or at any rate heavily influence your views as to which basic beliefs have warrant; for your view as to what sort of creature a human being is will determine or at any rate heavily influence your views as to what sorts of beliefs will be produced in the basic way by properly functioning human cognitive faculties. So the dispute as to whether theistic belief needs argument [...] to be warranted can't be settled just by attending to epistemological considerations; it is at bottom not merely an epistemological dispute, but an anthropological and thus ontological dispute. Indeed, this question isn't merely anthropological; it is also theological. What you take to have warrant in the basic way is obviously dependent upon the sort of theological and religious stance you adopt."

F&M] não é, no fim das contas, realmente independente da questão *de facto*; para responder à primeira, devemos responder à segunda. Isso é importante: o que assim se demonstra é que uma objeção ateológica bem-sucedida precisará se dirigir à *verdade* do teísmo, e não à sua racionalidade, justificação, respeitabilidade intelectual, justificação racional ou seja o que for.⁹⁰

A resposta do autor mostra que as objeções levantadas por F&M só funcionam se pressupuserem o naturalismo ontológico, ou seja, a tese de que só existe o que é natural ou que pode ser estudado pelas ciências naturais. Em outras palavras, suas críticas já supõem que Deus não existe para, então, explicarem por que existem crenças religiosas, atribuindo-as a problemas que Plantinga interpreta segundo sua teoria do aval epistêmico.

Como vimos, a objeção de Marx é que as faculdades cognitivas que produzem a crença religiosa estão funcionando mal; possuem uma disfunção cognitiva. Já para Freud a origem da crença teísta não é uma disfunção, mas uma ilusão em um sentido técnico ou semitécnico do termo. A sua origem está na realização de desejos, um processo cognitivo que não visa à formação de crenças verdadeiras. A crença teísta seria produzida então por um processo que não satisfaz a condição de ser produzida por faculdades cognitivas que visem à verdade; ela não é orientada para a realidade. Logo, não possui aval.

A questão fundamental a ser levantada aqui é: Será que a crença teísta realmente nasce da realização de desejo, não visando à verdade e, por isso, não tendo aval? Conforme Plantinga,

Para que a querela F&M constitua uma crítica bem-sucedida, para que efetivamente demonstre que a crença teísta não tem aval, ela deve satisfazer duas condições. Primeiro, precisa demonstrar que a crença teísta nasce *realmente* do mecanismo da satisfação de desejos; segundo [...], precisa demonstrar que a operação *particular* desse mecanismo não visa à produção de crenças verdadeiras.⁹¹

Contudo, Freud e Marx não apresentam nenhum argumento ou razão, senão o argumento mais superficial; eles apenas presumem a inexistência divina e a falsidade da crença religiosa e lançam algum tipo de explicação desse fenômeno difundido de crença equivocada pressupondo ser óbvio que tal faculdade cognitiva não se orienta pela realidade (não visa à produção de crenças verdadeiras).

⁹⁰ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 191.

⁹¹ *Ibidem.* p. 195.

Acontece que esse pressuposto pode ser seguro e razoável apenas se o teísmo for falso. Logo a versão F&M da crítica *de jure* depende do ateísmo e, na verdade, constitui-se de uma consequência desse ateísmo, não sendo de modo algum uma crítica *de jure* independente da questão *de facto*.

Como podemos perceber, a antropologia de Freud e Marx faz parte de sua ontologia materialista e, por isso, não pode admitir a crença em Deus como algo avalizado. Assim, a versão de F&M sobre a objeção *de jure* realmente depende do ateísmo dos autores, ela não é uma objeção independente e não tem qualquer força de razão para quem não compartilha desse ateísmo. Se outra ontologia for defendida, que admita a existência de realidades não materiais, então a crença teísta já deixa de ser problemática, faltando apenas elaborar um modelo que mostre como isso é possível, exatamente o que Plantinga propõe com o modelo A/C da crença teísta.

2.5 O modelo A/C estendido e a crença cristã avalizada

A crença teísta tem, portanto, no modelo A/C, aval epistêmico suficiente para o conhecimento, pois as crenças teístas produzidas pelo modelo satisfazem as condições do aval elencadas por Plantinga com facilidade. O modelo também descreve o que pode ser chamado de crença teísta simples. Mas, de acordo com a crença cristã tradicional/clássica,⁹² os seres humanos caíram no pecado, uma condição com consequências afetivas, volitivas, morais e cognitivas. Isso significa que o pecado compromete nosso conhecimento natural pré-lapsariano de Deus: o *sensus divinitatis* é tanto estreitado em escopo quanto parcialmente suprimido em sua operação. Desta forma, em circunstâncias onde formaríamos naturalmente crenças sobre Deus, nenhuma crença teológica típica é formada. Ademais, o pecado

⁹² Crença cristã clássica ou tradicional seria aquilo que é comum aos grandes credos das principais correntes do cristianismo, segundo o autor: “aquilo que une Calvino e Aquino, Lutero e Agostinho [...], a crença cristã clássica”. O conteúdo da crença cristã clássica inclui a crença de que há uma pessoa como Deus; isto é, Deus é uma pessoa com intelecto e vontade. Que Deus possui todas as suas qualidades elevadas ao grau máximo, ou seja, que Deus é um ser onipotente, onisciente, onipresente, onibenevolente, etc. Que Deus criou o universo e sustenta-o e guia-o pelo seu poder de forma providencial. Além disso, a crença cristã clássica afirma que os seres humanos caíram em pecado e estão naturalmente afastados de Deus, por isso precisam de libertação e salvação da condição em que se encontram. A crença cristã clássica inclui ainda que Deus providenciou essa libertação e salvação por meio da morte sacrificial e da posterior ressurreição de Jesus Cristo, o Filho divino de Deus.

não introduz apenas uma hostilidade aos produtos do *sensus divinitatis*, mas nos torna hostis em relação a Deus. Não amamos mais a Deus da forma que deveríamos e nos rebelamos contra Ele. Além disso, a crença especificamente cristã inclui a resposta divina ao problema do pecado: Deus enviou seu Filho ao mundo e por meio de sua vida, morte sacrificial e ressurreição, os seres humanos podem uma vez mais entrar em um relacionamento correto com Deus.

Então, de que maneira alguém pode estar justificado e avalizado em sustentar, particularmente, o teísmo cristão? Para lidar com essa situação, o autor desenvolve outro modelo, o qual ele chama de *modelo A/C estendido* — um modelo construído a partir do modelo A/C e que inclui o plano de salvação de Deus em Jesus Cristo. Plantinga estende o seu modelo para incluir não apenas o *sensus divinitatis*, mas também aquilo que chama de testemunho interno do Espírito Santo.

De acordo com o modelo A/C estendido, Deus criou os seres humanos à sua imagem, ou seja, seres humanos com intelecto e vontade. De forma análoga a Deus, somos seres com crenças e entendimento; temos intelecto. Semelhantemente, temos afetos (amores e ódios), formamos objetivos e intenções, e somos capazes de agir para alcançar nossos objetivos e intenções. Essa seria uma imagem ampla de Deus. Mas os seres humanos, originariamente, também possuíam uma imagem estrita de Deus: eles tinham um conhecimento extensivo e íntimo de Deus, bem como afetos corretos, incluindo gratidão e amor a Deus. Ou seja, originariamente os seres humanos amavam e odiavam o que era respectivamente amável e odioso; acima de tudo, amavam e conheciam a Deus.

Plantinga nos diz que parte dessa imagem ampla era o *sensus divinitatis*. Dessa forma, o modelo A/C estendido retém essa característica e acrescenta outras mais. O modelo A/C estendido afirma que nossa queda no pecado teve desastrosas consequências tanto cognitivas quanto afetivas: o *sensus divinitatis* foi danificado e deformado; além disso, nossos sentimentos foram distorcidos, de modo que resistimos às mudanças promovidas pelo *sensus divinitatis* que ainda restam. Em relação às consequências afetivas, nossos afetos foram prejudicados e agora habita um mal profundo e radical em nossos corações: não mais amamos a Deus acima de todas as coisas; pelo contrário, amamos a nós mesmos acima de todas as coisas. Agora, em relação às consequências cognitivas, nosso conhecimento originário de Deus foi severamente danificado e comprometido: não mais conhecemos a Deus do

modo natural e não problemático pelo qual conhecemos uns aos outros e o mundo ao nosso redor.

2.5.1 O processo cognitivo da fé

Conforme a crença cristã clássica, somos incapazes, por nossos próprios esforços, de nos livrarmos dessa situação complexa e difícil. Não obstante, o próprio Deus oferece um meio de salvação/livramento do pecado e uma forma de retomarmos um relacionamento correto com Ele: mediante a vida, morte sacrificial e ressurreição de seu divino Filho Jesus Cristo. Aqui entra em cena, conforme o modelo, o testemunho interno do Espírito Santo, o qual opera através das Escrituras Sagradas, a Bíblia, e da fé, reparando o dano cognitivo e afetivo causado pelo pecado, capacitando-nos a entender e acreditar nas verdades das boas-novas de Jesus Cristo. Assim, quando uma pessoa é informada sobre as verdades do evangelho, as boas-novas de Jesus Cristo, e do plano de salvação de Deus por meio do seu divino Filho, o Espírito Santo produz nessa pessoa o assentimento a essas verdades. A inspiração do Espírito Santo é, conforme o autor, “uma fonte de crença, um processo cognitivo que produz em nós a crença nos tópicos principais da história do cristianismo”.⁹³ O modelo A/C estendido tenciona, então, explicar o componente cognitivo da fé que é suficiente para o conhecimento.

Deus precisava de um modo para informar aos seres humanos de muitas e eras e lugares o esquema da salvação por ele disponibilizado de forma graciosa. Sem dúvida, ele poderia ter feito isso de muitos outros modos diferentes; de maneira efetiva, conforme o modelo, ele o escolheu fazer da seguinte forma. Em primeiro lugar, enviou profetas e apóstolos, e concedeu a Bíblia, uma coleção de escritos de autores humanos, mas inspirados por Deus de tal modo que se pode dizer que ele é o autor principal. Em segundo, enviou o Espírito Santo, prometido por Cristo antes da sua morte e ressurreição. Terceiro, uma das obras principais do Espírito Santo em relação a nós, seres humanos, é a produção da dádiva da fé.⁹⁴

O modelo A/C estendido inclui um elemento cognitivo explícito da fé: um processo cognitivo em três partes pelo qual os seres humanos tornam-se conscientes do plano de salvação graciosamente concedido por Deus. Primeiramente, Deus providenciou a produção da Escritura, a Bíblia, um conjunto de

⁹³ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 206.

⁹⁴ PLANTINGA, Alvin. 2016, p. 106.

livros escritos por autores humanos, mas divinamente inspirados. Segundo, a presença e ação do Espírito Santo. Tomás de Aquino chama a ação do Espírito Santo de “instigação interna”, pela qual vemos que a Bíblia é verdadeira e que contém testemunho divino. Por fim, a principal ação do Espírito Santo é a produção da fé, o terceiro e último elemento do processo. A fé inclui tanto elementos cognitivos quanto afetivos; nas palavras de Calvino, a fé é um “conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco, fundado sobre a verdade da promessa gratuita feita em Cristo pelo Espírito Santo, revelada a nossa mente e selada em nosso coração”.⁹⁵ Portanto, a fé envolve explicitamente um elemento cognitivo: ela é o conhecimento da disponibilidade de salvação por meio da pessoa e obra de Cristo, revelada à nossa mente.

Mas como esse modelo da crença cristã demonstra que tal crença pode ter justificação, racionalidade e aval? Como podemos considerar que essas crenças são razoáveis ou racionais, quanto mais que possuem aval epistêmico e aval suficiente para o conhecimento? A resposta, segundo Plantinga, é de fato muito simples: a crença cristã surge por meio da ação do Espírito Santo; ela é uma dádiva sobrenatural. O crente não falta com nenhum dever epistêmico, ou qualquer outro dever, pelo fato de acreditar desse modo. Assim, a crença cristã é internamente e externamente racional e avalizada, pois seria

Uma resposta doxástica apropriada ao que é dado ao crente por meio da sua crença prévia e da sua experiência atual. Em outras palavras, a resposta do crente é tal que uma pessoa funcionando apropriadamente com a mesma experiência atual e as mesmas crenças prévias poderia formar as mesmas crenças, ou crenças semelhantes, sem comprometer o funcionamento apropriado. No entanto, as crenças em questão são também tipicamente dotadas de racionalidade *externa*. Não é preciso que haja qualquer disfunção cognitiva a partir da experiência [...] nos crentes, mas também não é preciso que haja disfunções a *montante*: é perfeitamente possível que todas as faculdades cognitivas do crente estejam funcionando apropriadamente. Por último, de acordo com o modelo, essas crenças terão também *aval* para os crentes: serão produzidas neles por um processo de produção de crenças que funciona apropriadamente em um ambiente cognitivo adequado (aquele para o qual fomos concebidos) segundo um plano de design que visa com êxito à produção de crenças verdadeiras.⁹⁶

A afirmação de Plantinga quanto ao modelo A/C estendido é, portanto, que o modelo constitui uma explicação de como a crença cristã pode possuir aval. A crença cristã não seria produzida por nenhuma faculdade cognitiva humana original,

⁹⁵ CALVINO, João. 2008 [1559], v. 2, p. 29.

⁹⁶ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 246.

nem mesmo através do *sensus divinitatis*. Pelo contrário, a crença cristã é formada pela ação do Espírito Santo, um processo cognitivo, que leva o crente a aceitar e acreditar nas grandes verdades do evangelho; a crença cristã é um dom sobrenatural, pois não é formada pela operação normal das nossas faculdades cognitivas mas por um processo cognitivo tencionado por Deus para funcionar como fonte doxástica de crenças a respeito das boas-novas de Jesus Cristo.

Pelo fato de o crente conhecer as verdades do evangelho por meio do testemunho interno do Espírito Santo, ele não tem necessidade de provas: tais verdades são propriamente básicas para ele, tanto com respeito à justificação quanto em relação ao aval. Plantinga afirma que “de acordo com o modelo, as verdades centrais do evangelho são autoautenticadas”, isto é, “para serem aceitas, elas não precisam obter sua evidência ou aval por meio da base evidencial de outras proposições”.⁹⁷ Por isso o autor conclui que, se o cristianismo for verdadeiro, muito provavelmente possui aval de modo similar à maneira descrita pelo modelo A/C estendido. As afirmações do autor sobre o modelo A/C estendido são, então, de que ele é epistemicamente possível; que não há objeções cogentes ao modelo que não pressuponham a falsidade da crença cristã; e por fim, que o crente possui aval para sua crença (devido o fato de a crença satisfazer as condições para o aval).

O testemunho interno do Espírito Santo é, portanto, uma analogia próxima de uma faculdade cognitiva pelo fato de ser também um mecanismo formador de crenças.⁹⁸ Como tal, as crenças formadas através desse processo satisfazem as condições do aval: são produzidas por processos cognitivos funcionando propriamente; o ambiente no qual o processo é realizado é o ambiente cognitivo para o qual esse processo foi planejado (um ambiente com contaminação cognitiva e afetiva operada pelo pecado, ou seja, o mundo pós-lapsariano em que vivemos); o processo visa à obtenção de crenças verdadeiras; e as crenças produzidas são verdadeiras (posto a modo condicional, não categórico), de modo que o processo é bem-sucedido na produção de crenças verdadeiras. Assim, alguém pode dizer que é

⁹⁷ *Ibidem*. p. 261-262.

⁹⁸ Temos que compreender que, não obstante, o testemunho interno do Espírito Santo não é uma faculdade cognitiva da mesma forma que a percepção, memória ou mesmo o próprio *sensus divinitatis*; o testemunho interno do Espírito Santo é um *processo cognitivo* ou um meio pelo qual a crença, a crença num conjunto de itens específicos, é regularmente produzida de forma regular.

capaz de conhecer as grandes verdades do evangelho através do testemunho interno do Espírito Santo.⁹⁹

Por fim, é importante percebermos que, enquanto Plantinga acredita que o modelo seja verdadeiro, ele não faz afirmações a respeito da veracidade do modelo, pois isso implicaria a verdade do teísmo cristão. O projeto do autor pode ser considerado como minimalista, pois ao passo que ele acredita que o modelo A/C estendido seja a verdade sóbria, contudo, ele não argumenta a favor da veracidade do modelo. As afirmações de Plantinga são condicionais por natureza: se o teísmo cristão for verdadeiro, portanto, a crença cristã possui aval epistêmico. Portanto, mostrar que o modelo é verdadeiro seria mostrar que o teísmo cristão é verdadeiro. O autor conclui WCB levantando a seguinte questão:

Mas isso é verdade? Essa é a questão realmente importante. E aqui passamos além da competência da filosofia, cuja principal competência, nessa área, é eliminar certas objeções, impedâncias e obstáculos à crença cristã. Falando por mim e, claro, não em nome da filosofia, posso dizer apenas que, de fato, parece-me ser verdade e ser a verdade maximamente importante.¹⁰⁰

Portanto, à medida que o autor acredita que o modelo A/C estendido seja verdadeiro, ou ao menos verossímil, ele não argumenta a favor da verdade do modelo. Ele diz:

A única forma que encontro para sustentar que a crença cristã possui essas virtudes [ser avalizada], é argumentar que a crença cristã é, de fato, verdadeira. Não proponho oferecer tal argumento. Isso porque não conheço qualquer argumento a favor da crença cristã que pareça ter boas probabilidades de convencer quem não aceita desde já sua conclusão.¹⁰¹

É claro que o autor afirma que não ser capaz de provar ou demonstrar a verdade tanto do modelo A/C estendido quanto do teísmo cristão não conta contra os mesmos possuírem aval, porque afinal “muito pouco daquilo que cremos pode ser

⁹⁹ Cf. MORELAND; CRAIG. 2005, p. 210. A proposta de Plantinga é que o modelo A/C estendido constitui uma explicação de uma possível forma na qual a crença cristã possa ter aval. Concernente a tal modelo, o autor faz três afirmações: (i) ele descreve a forma pela qual a crença cristã pode ter aval; (ii) dada a veracidade da crença cristã, não há objeções cogentes ao aval na forma do modelo; (iii) dada a veracidade da crença cristã, o crente muito provavelmente tem aval para sua crença sobre Deus, senão na forma do modelo, então por um modelo similar. (Cf. PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 326).

¹⁰⁰ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 499.

¹⁰¹ *Ibidem.* p. 201-202.

‘demonstrado’ ou ‘provado’”.¹⁰² Não obstante, Plantinga afirma que se a crença cristã for verdadeira, ela possui de fato aval. E ele propõe o modelo A/C estendido como uma forma possível pela qual a crença cristã possui aval.¹⁰³

Por fim, cabe dizer que assim como fora com *God and Other Minds*, *Warranted Christian Belief* constitui a tentativa de Plantinga de defender a intuição de que a crença teísta pode ser perfeitamente racional, mesmo na ausência do tipo de evidência proporcionada pelas provas teístas a favor da existência de Deus, o empreendimento da teologia natural. A objeção evidencialista à crença teísta, a objeção que Plantinga busca responder, permaneceu a mesma durante os anos. A forma epistemológica de sua resposta, contudo, evoluiu ao longo dos anos. Após a conclusão de *Reason and Belief in God*, Plantinga percebeu que para desenvolver completamente suas intuições teológicas era necessário uma mudança de paradigma em sua epistemologia, ou seja, ele passou a modificar o modo como usava sua epistemologia para defender sua teologia. Conseqüentemente, ele desenvolve um entendimento da epistemologia que difere de seus trabalhos prévios em muitos aspectos, e que fornece uma estrutura teórica sobre a qual desenvolver sua epistemologia religiosa madura, como expressa em *Warranted Christian Belief* através dos modelos A/C e A/C estendido. O trabalho de Plantinga em epistemologia da religião constitui-se de uma das mais influentes e altamente controversas teorias da atualidade.

¹⁰² *Ibidem*. p. 170.

¹⁰³ Mesmo que a crença em Deus de alguém satisfaça as condições para o aval, não significa que sua crença esteja além da dúvida ou questionamentos. É possível que uma crença que possui aval seja anulada por aquilo que o autor chama de anuladores e que estejam presentes na estrutura noética da pessoa em questão. Um anulador para uma crença *B* é outra crença *B** que alguém venha a possuir de tal forma que, dado que se mantém a crença *B**, não se pode mais racionalmente manter *B*. Por exemplo: alguém olhando para um campo acredita que vê uma ovelha. Mas o proprietário daquele campo se aproxima e diz que não há ovelhas naquele campo, e o que a pessoa está vendo é, na verdade, um cão muito parecido com uma ovelha e que é indistinguível de uma ovelha àquela distância. Assim, a informação do proprietário daquele campo anula a crença na existência de ovelhas naquele campo. Plantinga considera um número significativo de anuladores para a crença cristã, sendo os mais proeminentes a crítica histórico-bíblica, o pluralismo religioso e o problema do mal. Contudo, sua conclusão é que nenhuma dessas objeções à crença cristã é um anulador bem-sucedido para a *crença cristã avalizada*. Esta afirmação é altamente controversa e fundamental para a proposta da epistemologia religiosa de Plantinga, por isso discutiremos a questão dos anuladores em um capítulo próprio.

2.6 Algumas objeções ao modelo A/C estendido

Muitas objeções foram levantadas contra os modelos da crença teísta e cristã como propostos pelo autor (A/C e A/C estendido, respectivamente), havendo inclusive um capítulo inteiro em WCB para discutir possíveis objeções ao modelo A/C estendido. Na parte final deste capítulo, gostaria de tratar de duas objeções levantadas especificamente contra o modelo A/C estendido.

Um problema quanto ao modelo A/C estendido é a linguagem paradigmática utilizada pelo autor para descrever a fé. A fé paradigmática é bem formada e completamente desenvolvida, aquilo que Calvino chama de “conhecimento firme e certo da benevolência divina para conosco”.¹⁰⁴ Plantinga vai além e diz ainda que, para as pessoas com fé em instâncias paradigmáticas, “as coisas grandiosas do evangelho são claramente verdadeiras, óbvias, convincentes”.¹⁰⁵ Ademais, o autor também reconhece que o modelo A/C estendido “representa a forma pela qual as coisas funcionam quando de fato funcionam muito bem; apenas casos paradigmáticos de fé são como no modelo. Porém, para a maioria de nós o modelo não é uma descrição completamente acurada”.¹⁰⁶

Conforme James Beilby,¹⁰⁷ um dos problemas da confiança de Plantinga na linguagem paradigmática utilizada para descrever a fé conforme o modelo é que o argumento do autor funciona por analogia: ele oferece um modelo de como a crença cristã pode ter aval epistêmico e diz que tal modelo pode ser uma forma pela qual os cristãos podem pensar a respeito do status epistêmico das suas crenças especificamente cristãs.

É uma confusão de categoria dizer que a crença cristã teoreticamente considerada tem um status epistêmico particular. Teoreticamente, o cristianismo tem status metafísico – verdadeiro, falso, atual, possível, ou o que quer que seja – mas não possui nenhum status epistemológico. Discutir o status epistêmico do cristianismo é discutir a racionalidade, justificação ou aval das crenças das pessoas, tanto as atuais quanto as possíveis. Consequentemente, Plantinga será bem-sucedido com respeito a um dos objetivos do seu projeto, providenciar uma forma para os cristãos pensarem sobre o status epistêmico de suas crenças, apenas se as pessoas hipotéticas [o cristão paradigmático] com crenças cristãs conforme seu modelo forem análogas de forma relevante aos cristãos reais.¹⁰⁸

¹⁰⁴ CALVINO, João. 2008 [1559], v. 2, p. 29.

¹⁰⁵ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 264.

¹⁰⁶ PLANTINGA, Alvin. 2002, p. 127.

¹⁰⁷ BEILBY, James. 2005, p.136-140.

¹⁰⁸ *Ibidem*, p. 136-137.

O fato de o modelo A/C estendido da crença cristã descrever crenças paradigmáticas ou ideias e não a fé de pessoas comuns parece minar o projeto de Plantinga de fornecer um modelo pelo qual os cristãos possam pensar a respeito do status epistêmico de suas crenças religiosas. É claro, contudo, que se o modelo do autor for bem-sucedido demonstrará que é possível que a crença cristã tenha aval epistêmico. Mas, por mais significativo que isso possa ser, o problema é que para o cristão comum é extremamente difícil pensar sobre o status epistêmico da crença cristã de forma geral se suas próprias crenças e experiências religiosas não forem similares ao modelo proposto por Plantinga. Dessa forma o projeto do autor parece incompleto, pois ainda que demonstre como as crenças cristãs podem ter aval epistêmico conforme o modelo, o autor não fornece ao crente típico sequer alguma razão para acreditar que o modelo aplica-se a ele.

É claro que isso não põe em questão a validade lógica do modelo proposto por Plantinga, mas sua aplicabilidade. Devido os comprometimentos teológicos do autor com uma concepção calvinista de formação da fé, o seu projeto fica incompleto devido sua falta de aplicabilidade ao crente típico. Dessa forma, o autor precisaria generalizar seu modelo para incluir o crente típico e oferecer razões de que o modelo aplica-se de fato a eles. Ademais, o modelo A/C estendido parece não descrever o status epistêmico atual dos crentes típicos, e na medida em que não faz isso, o modelo se torna incompleto como uma recomendação de como os cristãos podem pensar sobre o status epistêmico de suas crenças teístas, e esse é justamente um das principais propostas de Plantinga.

Isso sinalizaria um retorno da objeção evidencialista à crença cristã? De modo algum! Mesmo que o modelo A/C estendido proposto por Plantinga seja questionado em alguns pontos, sua crítica da objeção evidencialista permanece forte e de pé. De qualquer forma, o que se deve exigir não é uma completa revisão da epistemologia religiosa do autor, mas algum tipo de revisão mais judiciosa e argumentação suplementar, a fim de resolver as brechas deixadas por Plantinga com o uso de um tipo de linguagem paradigmática e de cunho estritamente calvinista para descrever como as crenças cristãs podem possuir aval. Afinal, o autor diz várias vezes que aquilo que ele propõe é um modelo de como a crença cristã pode ser avalizada; caso ela não seja avalizada pelo seu modelo, talvez ela possa ser através de um modelo análogo próximo. Fica a cargo daqueles que não se satisfazem com o

modelo proposto pelo autor seguir o caminho aberto por ele e desenvolver seus respectivos modelos, a fim de demonstrar como a crença cristã pode ser avalizada sem cair nas falhas que julgam possuir o modelo proposto por Plantinga.

Outro problema em relação ao modelo proposto pelo autor diz respeito ao que parece ser uma falha da instigação interna do Espírito Santo, para usar os termos de Plantinga, isto é, casos nos quais a crença na divindade tem decididamente menos aval epistêmico do que o modelo parece implicar.

É algo inegável que diferentes cristãos mantêm suas crenças a respeito de Deus e das doutrinas centrais do cristianismo com diferentes e variados graus de firmeza. Deixando de lado aquelas pessoas cuja crença em Deus é mantida por qualquer outra razão e que não visam de forma alguma à verdade, como por exemplo, participar de uma comunidade eclesial, o desejo de evitar a condenação eterna, etc. Parece óbvio que mesmo entre cristãos cujas crenças visam à verdade, há aqueles cujas crenças e fé são firmes e inabaláveis, para usar a linguagem de Calvino, mas também há aqueles cujas crenças e fé são hesitantes e assoladas por diversas e severas dúvidas.¹⁰⁹ Plantinga fala da fé, seguindo Calvino, como um conhecimento firme e inabalável e reconhece que nos casos típicos (contrários ao seu modelo paradigmático) “o grau de crença será inferior ao máximo. Além disso, o grau de crença, da parte da pessoa que tem fé, varia tipicamente ao longo do tempo e das circunstâncias”.¹¹⁰ Isto é, Plantinga reconhece que a experiência da maioria dos cristãos não é similar ao do modelo paradigmático proposto por ele. O próprio João Calvino rejeita a noção de que o crente não duvida ou fraqueja na sua fé. Ao passo que Calvino escreve a respeito da fé como uma certeza “firme e inabalável”, ele é rápido ao clarificar tal afirmação:

Mas (alguém dirá) algo muito diferente experimentam os fiéis, que não somente são tentados — o que lhes acontece com frequência — pela inquietação para reconhecer a graça de Deus para com eles, mas são por vezes tomados de sobressalto por gravíssimos terrores, tal é a veemência das tentações em perverter suas mentes. Isso não parece estar muito de acordo com aquela certeza da fé. Por conseguinte, esse nó tem de ser desatado se quisermos que a doutrina proposta mantenha-se superior. Claro que nós, quando ensinamos que a fé deve ser certa e segura, não

¹⁰⁹ Conforme James Beilby há, por vezes, um aspecto diacrônico do grau da crença a respeito das crenças teístas: “Generally, the longer one has been a believer, the greater the firmness with which one’s religious beliefs are held. Regardless, the point is that, for whatever reason, the beliefs of many Christians are all over the ‘degree of belief’ spectrum, and many beliefs clearly fail to exhibit a degree of belief sufficient for knowledge” (BEILBY, James. 2005, p. 203).

¹¹⁰ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 264 n. 43.

imaginamos uma certeza tal que não seja tocada por nenhuma dúvida, nem uma segurança que não seja acometida por nenhuma preocupação; mas dizemos que há de haver para os fiéis um combate eterno contra a desconfiança de si mesmos. Tão longe estamos de colocar suas consciências numa plácida quietude, nunca interrompida por perturbações de nenhum tipo!¹¹¹

Essa questão da variação do grau da crença nos crentes, reconhecida tanto por Plantinga quanto por Calvino, é conhecida como o *problema da variabilidade da crença* e levanta questões interessantes para a epistemologia religiosa de Plantinga devido sua postura a respeito da formação da crença em Deus (gerada e moldada por um processo cognitivo divinamente instigado).

Há algumas explicações possíveis para o fenômeno da variabilidade da crença. Para irmos logo ao ponto e não nos alongarmos muito em questões periféricas, vamos diretamente àquela que o autor considera como a melhor explicação. Sendo assim, uma possível explicação para o problema da variabilidade, a qual Plantinga adota, seriam os efeitos noéticos do pecado no crente. Sob esta perspectiva, a razão pela qual os crentes são afligidos por dúvidas quanto à sua fé e questionam suas crenças religiosas é porque os efeitos noéticos do pecado na mente dos crentes não são completamente sanados pelos efeitos regeneradores (de trazer de volta à tona a crença em Deus) da instigação interna do Espírito Santo.

Plantinga focaliza sua atenção na discussão dos efeitos noéticos do pecado na mente dos incrédulos, o que serve como introdução ao modelo A/C estendido, o modelo desenvolvido pelo autor para o nosso ambiente epistêmico pós-lapsariano. Contudo ele reconhece que os efeitos noéticos do pecado continuam afetando o cristão mesmo após a restauração do *sensus divinitatis* e a operação da instigação interna do Espírito Santo no cristão, o que o habilita a crer nas boas-novas de Jesus Cristo; ele diz que a “regeneração cura as devastações do pecado — de maneira embrionária nesta vida, integralmente na próxima”.¹¹² Logo, segundo o autor, os benefícios cognitivos dessa *regeneração* são o reparo dos danos causados pelo pecado ao *sensus divinitatis*, uma visão mais clara da realidade e da natureza de Deus e um reconhecimento da verdade da mensagem do evangelho. O ponto aqui é que parece haver uma tensão entre a afirmação de Plantinga que os aspectos cognitivos da fé constituem um conhecimento certo e firme de Deus e a sua

¹¹¹ CALVINO, João. 2008 [1559], v. 2, p. 39-40.

¹¹² PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 280.

afirmação de que os efeitos noéticos do pecado continuam a agir no crente. Tal tensão na epistemologia religiosa de Plantinga surge “do fato de que ela parece ser parcialmente, ocasionalmente, ou não universalmente fiável”.¹¹³ Essa é a crítica que alguns levantam contra o modelo proposto pelo autor.

Essa tensão é relativa aos aspectos cognitivos da fé, não tendo nada a ver com a dimensão soteriológica da fé, pois segundo Plantinga o Espírito Santo nos faz acreditar, permitindo-nos ver a verdade do que é proposto pelas Escrituras Sagradas.

A presença do problema da variabilidade naqueles que putativamente são os recipientes da instigação interna do Espírito Santo parece enfraquecer uma das condições de Plantinga para o aval, sua condição ambiental. Para Plantinga, uma crença avalizada deve satisfazer a exigência da função própria, bem como a exigência ambiental, visar à verdade, e não possuir anuladores. O que quer que cause uma determinada crença falhar ao satisfazer uma ou mais dessas condições é considerado um anulador do aval.¹¹⁴

Perceba que não há problemas com crenças formadas através da instigação interna do Espírito Santo, bem como não há problemas com crenças formadas por processos cognitivos que visam à verdade. Segundo James Beilby,¹¹⁵ o problema é criado por uma variação de três fatores. O primeiro destes fatores é definição de Plantinga de fé como um conhecimento firme e inabalável. O segundo fator é a condição ambiental do autor para o aval epistêmico. Por fim, o terceiro fator é a presença da variabilidade da crença naqueles que possuem fé. Se a presença do problema da variabilidade da crença for causada por uma característica do nosso ambiente epistêmico (os efeitos noéticos do pecado), então há espaço para questionar se a condição ambiental do aval epistêmico é de fato satisfeita. Caso a condição ambiental do aval epistêmico não seja satisfeita teremos razões para acreditar que as crenças formadas de acordo com o modelo A/C estendido, mesmo que verdadeiras e mantidas com alto grau de confiança, não sejam avalizadas.

Se isso estiver correto, o problema da variabilidade da crença seria um possível anulador do aval epistêmico da crença teísta. Contudo, se o projeto de design do modelo A/C estendido foi projetado por Deus para um mundo onde o pecado exista, é claro que tal projeto de design seria um bom projeto: ele serviria

¹¹³ BELIBY, James. 2005, p. 207.

¹¹⁴ *Ibidem.* p. 207.

¹¹⁵ Cf. *Ibidem.* p. 207-209.

bem para as situações para as quais foi projetado e, portanto, o ambiente seria favorável à crença, como alega Plantinga. Assim, o plano de design para o maxiambiente cognitivo é favorável à formação de crenças avalizadas sobre Deus. Mas o que dizer do miniambiente cognitivo? Parece que o estado de coisas que o problema da variabilidade da crença descreve é um ambiente hostil com respeito ao aval epistêmico da crença teísta. Lembre-se que um miniambiente favorável é aquele no qual podemos confiar que o exercício de nossas faculdades cognitivas produzirão crenças verdadeiras nesse miniambiente. O problema aqui é que Plantinga não menciona que o miniambiente deva ser favorável ao aval epistêmico, mas apenas à formação de uma crença verdadeira. Como argumentamos acima o problema da variabilidade da crença não é necessariamente hostil à produção de crenças verdadeiras, mas é hostil à produção de crenças teístas firmes e certas e que satisfaçam os critérios para o aval epistêmico. Note que a produção de crenças firmes e certas por si mesmas não é problema, muito menos a produção de crenças avalizadas; contudo, a conjunção das duas categorias cria o problema.

Assim, parece que o problema da variabilidade da crença leva ao fato de que os miniambientes cognitivos não são hostis apenas para os incrédulos, mas também para os crentes: os efeitos noéticos do pecado criam uma barreira cognitiva também para os crentes. Dessa forma, a crença em Deus como definida por Plantinga não possuiria aval epistêmico em todas as ocasiões como descrita pelo modelo A/C estendido. Claro que esse é um problema primariamente teológico e não filosófico da descrição de Plantinga da fé. O problema é fácil de resolver: Plantinga apenas precisaria aumentar o escopo do modelo A/C estendido de tal forma a dar conta do fenômeno da variabilidade da crença. Talvez da forma como sugere James Beilby

Um esqueleto da argumentação do modelo de Plantinga envolveria detalhar o papel do livre arbítrio do crente na produção das crenças sobre Deus. Novamente, o que é “hostil” sobre o atual ambiente cognitivo são os graus variantes de produção da crença, tanto em uma única pessoa de tempos em tempos quanto em diferentes pessoas simultaneamente e nas mesmas situações. Se for permitido um papel robusto para a liberdade humana na formação de crenças sobre Deus, tal diversidade é explicável. (Uma implicação interessante e irônica deste ponto é que os arminianos acabam por permitir um papel mais robusto para os efeitos noéticos do pecado nos crentes do que os calvinistas). Sem referências à liberdade humana, ou mesmo que a questão seja colocada entre parênteses (como Plantinga faz), o fenômeno da variabilidade da crença permanece um enigma. Parece que o modelo A/C estendido de Plantinga é mais bem servido por seguir as

próprias intuições teológicas de Plantinga e incluir a liberdade humana na equação.¹¹⁶

O problema subjacente a tais objeções do modelo A/C estendido é teológico em sua natureza. Isso não significa que a teologia contida no modelo é falha, mas que não é suficientemente refinada para explicar a diversidade fenomenológica da formação da fé nos crentes típicos. Novamente, talvez isso constitua uma barreira à sugestão de Plantinga de que seu modelo representa uma boa maneira na qual os cristãos possam pensar sobre o status epistêmico de suas crenças religiosas. Talvez um passo a dar diante da solução dessas questões seja seguir a sugestão de James Beilby de discutir o papel da liberdade humana no processo de formação da fé. Afinal, o próprio autor afirma que

Faz parte de muitas doutrinas cristãs tradicionais a ideia de que uma condição necessária para que eu receba a dádiva da fé é a minha anuência, estar disposto a aceitar a dádiva, estar preparado para recebê-la. Há nesse processo uma contribuição que eu próprio devo dar, uma contribuição que, por outro lado, tenho a faculdade de sonegar.¹¹⁷

Curiosamente o autor também afirma que o modelo não precisa assumir questão quanto a esse ponto. Plantinga possui suas próprias razões para manter o modelo A/C estendido o mais simples e genérico possível (assim o modelo não acaba por explicar apenas um subconjunto da crença cristã, mas a crença cristã clássica/tradicional). Contudo, essa postura minimalista do autor acaba por abrir brechas para argumentar contra o modelo. Talvez o minimalismo teológico de Plantinga seja um problema em sua argumentação e não uma virtude. A conclusão disso tudo não é que a crença em Deus não possa ser avalizada nem que o modelo de Plantinga é irremediavelmente falho, mas de que sua epistemologia religiosa madura está, talvez, inacabada; há lacunas que precisam ser sanadas (lacunas primariamente teológicas em sua natureza) e argumentação suplementar precisa ser fornecida. Mais uma vez, fica a cargo daqueles que não se satisfazem com a forma que as instâncias paradigmáticas da fé são descritas no modelo seguir o caminho aberto por ele e desenvolver seus respectivos modelos, a fim de demonstrar como a crença cristã pode ser avalizada sem cair nas falhas que julgam possuir o modelo proposto por Plantinga.

¹¹⁶ *Ibidem.* p. 209

¹¹⁷ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 257.

Por fim, gostaria de encerrar este capítulo da descrição da epistemologia religiosa de Plantinga com uma breve consideração de seus méritos. Há muitos deles, mas focalizarei minha atenção em apenas alguns. A obra de Plantinga com certeza será o padrão pelas quais futuras propostas em epistemologia da religião serão julgadas por muitos anos, pois sua proposta representa a mais completa e abrangente tentativa de pensar a respeito de importantíssimas questões filosóficas de um ponto de vista clara e distintivamente cristão. Contudo, sua proposta é abrangente o suficiente para abarcar não somente o cristianismo, mas o teísmo em geral. Assim, pesquisadores de diversas correntes podem se valer da argumentação de Plantinga para construir seus próprios modelos e projetos.

Outro ponto importante a resaltar e pelo qual a obra de Plantinga deve ser louvada é a indubitável demonstração da interconectividade entre questões filosóficas e teológicas quando o assunto é a epistemologia religiosa em específico, e a filosofia da religião em geral. O argumento do autor de que as objeções *de jure* não são independentes da questão *de facto* serve para chamar a atenção uma vez mais à interconectividade de questões filosóficas e teológicas em epistemologia da religião. O que leva a pensar que é impossível ou ao menos tendencioso a tentativa de articular uma epistemologia religiosa neutra, puramente agnóstica ou metodologicamente naturalista. O que talvez seja uma das mais importantes contribuições de Plantinga para o campo da epistemologia religiosa.

CAPÍTULO 3: ANULADORES? O ARGUMENTO A PARTIR DO PROBLEMA DO SOFRIMENTO E DO MAL

3.1 Crença cristã e o argumento do mal

Até agora vimos que Plantinga tem defendido o argumento de que as crenças do teísmo em geral e do teísmo cristão em particular, caso sejam verdadeiras, podem ter aval epistêmico de modo suficiente para que constituam conhecimento. Além disso, vimos também que o autor argumenta que a crença cristã, de modo específico, pode ter esse aval de maneira básica; também que não há nenhuma objeção filosófica cogente à noção de que a crença cristã possa ter aval epistêmico como no modelo proposto (o modelo A/C estendido), pois o modelo estabelece uma explicação plausível de como a crença cristã tem de fato aval epistêmico e isso de maneira básica, não por meio de argumentos que partam de outras premissas. A ideia fundamental é que Deus constituiu os seres humanos com faculdades ou processos de produção de crenças que originam a panóplia da crença cristã e que essas crenças visam com êxito à verdade quando trabalham do modo pelo qual foram designadas para trabalhar no tipo de ambiente para o qual elas foram planejadas. O resultado é, conforme o modelo, a crença cristã avalizada. E mais: se essas crenças forem verdadeiras, e o grau do aval epistêmico que possuem for suficientemente elevado para a pessoa que as mantém, elas constituem conhecimento.

Obviamente, isso não resolve a questão de saber se a crença cristã possui aval epistêmico nas circunstâncias em que as pessoas que geralmente mantêm essa crença se encontram. Isto é, podemos conceder que haja circunstâncias nas quais a crença cristã tenha aval epistêmico; contudo, a maior parte das pessoas não se encontram nessas circunstâncias. Outra forma de dizer isso: a crença cristã pode ter aval epistêmico apenas na ausência de anuladores; entretanto, os anuladores existem. É concebível que possa haver sérios anuladores da crença cristã, isto é, outras proposições que conhecemos ou nas quais acreditamos firmemente que tornam tal crença irracional e, por conseguinte, sem aval epistêmico algum. Por isso, a partir de agora, nos voltaremos para a questão dos anuladores potenciais ou efetivos da crença cristã, ou seja, possíveis razões para abandoná-la ou sustentá-la

com menos firmeza. Concentrar-nos-emos naquele que muitos julgam ser o calcanhar de Aquiles do teísmo, particularmente do teísmo cristão: os fatos do sofrimento e do mal, popularmente conhecidos como o *problema do mal*.

Muitos argumentam que o conhecimento da quantidade, variedade e distribuição de sofrimento e mal, “os fatos do mal”, que o nosso mundo apresenta, serve como premissas para um convincente argumento contra a existência de Deus. A nossa questão quanto ao problema do mal será investigar se o conhecimento dos fatos do mal constitui um anulador efetivo para a crença teísta, isto é, se a constatação óbvia da existência de mal no mundo torna o caso de que não se pode racionalmente continuar a aceitar a crença teísta, ao menos para “adultos intelectualmente sofisticados da nossa cultura”, pessoas intelectualmente capazes e bem informadas; o homem moderno racional. A questão será saber se os fatos do sofrimento e do mal oferecem um obstáculo à crença cristã avalizada: será que alguém pode ser intelectualmente responsável, estar ciente dos fatos do sofrimento e do mal e, além disso, conhecer os melhores argumentos ateológicos do mal, e ainda ser tal que sua crença no cristianismo clássico seja racional e avalizada? Poderia a crença cristã mesmo assim ter aval epistêmico suficiente para constituir conhecimento?

Por isso, neste capítulo final, nos debruçaremos sobre o tradicional problema do mal a fim de investigar se este constitui um anulador da crença cristã. Entretanto, devemos primeiro lançar luz ao conceito de anulador epistêmico para compreendermos o que de fato são os anuladores e como eles supostamente funcionam.

3.2 Anuladores epistêmicos

Antes de continuarmos e examinarmos o argumento do mal contra a crença cristã precisamos ter ideia do que são anuladores de crenças. O conceito de “anulador” tem ocupado um lugar importante no debate epistemológico contemporâneo, principalmente em relação aos conceitos relacionados de justificação, aval epistêmico e conhecimento. Inicialmente, o conceito de anulação refere-se à suscetibilidade das crenças para perder seu status epistêmico positivo, ou ter esse status rebaixado ou anulado de alguma forma particular. Não obstante, o

termo “anulador” tem sido usado de diferentes formas por diversos epistemólogos contemporâneos; logo, se faz necessário esclarecer algumas das diferentes formas nas quais o termo “anulador” tem sido usado. Esse excuro será importante, porque deste modo podemos compreender o que Plantinga quer dizer quando fala de anuladores de crenças e do argumento do mal como candidato a anulador da crença teísta e cristã.

Em linhas gerais, teorias da anulação epistêmica são geralmente distinguidas pelo modo que elas interpretam o que faz o anulador e aquilo que acontece com o que é anulado, ou seja, a crença objeto da anulação. Enquanto alguns filósofos interpretam os anuladores como proposições verdadeiras, outros pensam os anuladores enquanto estados mentais como experiências ou crenças. Os filósofos que interpretam os anuladores epistêmicos como proposições verdadeiras geralmente consideram que os anuladores são condições que impedem que uma crença justificada ou avalizada seja contabilizada como conhecimento. Por outro lado, filósofos que compreendem os anuladores como estados mentais dos agentes epistêmicos tendem a pensar os anuladores como que anulando o status epistêmico positivo de uma crença que a pessoa possui, seja cancelando a justificação, seja diminuindo o grau do aval epistêmico ou anulando completamente o status avalizado da crença.

Anuladores proposicionais são geralmente os tipos de anuladores propostos pelas teorias epistêmicas anulabilistas. Teorias do conhecimento anulabilistas foram inicialmente propostas para lidar com os contraexemplos dos tipos propostos por Gettier, isto é, casos em que se possui uma crença verdadeira justificada, contudo não se possui conhecimento. Essas teorias lidam com os casos de Gettier ao adicionar à noção de conhecimento como crença verdadeira justificada a exigência de que não deve haver uma proposição verdadeira que seja um anulador proposicional para a crença em questão. A ideia é que não deve haver uma proposição verdadeira que seja tal que, se acrescentada à base de proposições que o sujeito conhece, a crença em questão deixaria de ser justificada. Não importa se acreditamos ou não na proposição que serve como anulador, pois o anulador seria independente das crenças ou perspectivas pessoais; é a mera verdade da proposição que impede a sua crença verdadeira justificada de ser conhecimento.

Enquanto teorias anulabilistas do conhecimento tomam os anuladores como fatores alheios à perspectiva dos agentes epistêmicos, teorias epistêmicas que incorporam anuladores como estados mentais tipicamente os compreendem como anulando a racionalidade das crenças. Essa é uma abordagem distinta que constrói os anuladores como itens relativos à perspectiva do agente epistêmico, tais como crenças, estados mentais ou experiências pessoais, onde os anuladores funcionam como que evidências que os agentes epistêmicos possuem, sejam certos tipos de experiências ou crenças. Por exemplo, você vê uma pessoa idêntica a seu vizinho Jonas roubar um livro da biblioteca pública. Baseado nas suas crenças mnemônicas de como Jonas se parece e na experiência sensorial de ter visto alguém idêntico a Jonas roubar o livro, você passa a acreditar que Jonas de fato roubou o livro da biblioteca pública. Mais tarde, naquele mesmo dia, você encontra a esposa de Jonas que lhe informa que ele está fora da cidade a trabalho e que seu irmão gêmeo cleptomaniaco está na cidade e foi à biblioteca pública no exato momento em que você se encontrava lá. Dessa forma, você possui um anulador para a crença de que Jonas roubou o livro da biblioteca pública. Ao contrário de anuladores proposicionais, onde as proposições não são tipicamente cridas, ou não precisam necessariamente ser cridas, o anulador nesse caso é uma informação, mediante testemunho, que você agora possui e passou a acreditar após o encontro com a esposa de Jonas. Esse tipo de anulador é conhecido como anulador de estados mentais dos agentes epistêmicos.

Apesar das diversas nuances e interessantes e acirrados debates sobre o que sejam os anuladores e a forma como eles funcionam, não entraremos no debate sobre essas questões — isso iria além dos nossos objetivos. O que foi dito acima serve como introdução a fim de definirmos nossa utilização de anuladores como estados mentais de uma pessoa *S* que transformam a crença justificada/avalizada de *S* em injustificada ou sem aval epistêmico algum. Essa é a postura adotada por Alvin Plantinga em relação aos anuladores.¹¹⁸

¹¹⁸ Apesar da descrição intuitiva acima, que descreve os anuladores como a aquisição de novas evidências que podem resultar na perda do status epistêmico positivo das crenças que eles estão atacando, temos que ter em mente que as definições de Plantinga estão explicitamente ligadas à sua própria descrição do aval epistêmico. Não obstante, Plantinga aceita muito da visão padrão sobre os anuladores epistêmicos. Por exemplo, ele endossa a distinção de John Pollock entre um anulador refutante e anuladores danosos; também a aceita afirmação de Pollock de que os anuladores podem ser eles mesmos anulados, isto é, há anuladores de anuladores.

Plantinga distingue dois tipos de anuladores, os quais ele chama de *anuladores do aval epistêmico* e *anuladores de racionalidade*. Deixaremos a questão dos anuladores do aval de lado e focalizaremos na questão dos anuladores de racionalidade (tendo em conta que o próprio autor não se detém no primeiro tipo de anuladores), haja vista que todos os anuladores de racionalidade são também anuladores do aval, o que dissermos para um serve para o outro.¹¹⁹ De modo bastante simples, o autor diz que um anulador de racionalidade de uma crença *b* “é outra crença *d* tal que, dada a minha estrutura noética, não posso racionalmente sustentar *b* dado que acredito em *d*”.¹²⁰ Os anuladores dependem do resto da estrutura noética de uma pessoa e são relativos a ela. A relatividade à estrutura noética é importante, pois é possível que diferentes pessoas acreditem em determinada proposição *p* que constitui para uma delas, mas não para a outra, um anulador de uma crença *q*.¹²¹

Você e eu acreditamos que a Universidade de Aberdeen foi fundada em 1495; você, mas não eu, sabe que o guia turístico de Aberdeen tem um erro flagrante quanto a essa mesma questão. Ambos ganhamos uma cópia do guia na loteria nacional escocesa; ambos lemos o guia; infelizmente, ele contém a afirmação totalmente equivocada de que a universidade foi fundada em 1595. Dada a minha estrutura noética (que inclui a crença de que os guias são geralmente confiáveis em questões dessa natureza), adiro ao ler o guia um anulador da minha crença de que a universidade

¹¹⁹ Anuladores do aval não são anuladores de racionalidade porque caso se possua um anulador do aval, pode não haver nada de irracional manter a crença que não possui aval epistêmico. Por exemplo, digamos que os habitantes pobres do Wisconsin tentam se passar por ricos proprietários de fazendas erguendo vários celeiros falsos na região; cópias que são indistinguíveis dos celeiros reais a certa distância. Enquanto dirigindo pela região você vê um celeiro e forma a crença: “Que belo celeiro!”. Acontece, apesar do fato de haver mais celeiros falsos do que verdadeiros, que o celeiro que você viu era de fato real. Não obstante, você não sabe que é um celeiro real; só por pura sorte é que sua crença é verdadeira. Dessa forma os celeiros falsos são um anulador do aval epistêmico dessa crença, pois devido à presença dos celeiros falsos você não sabe que aquilo que está vendo é um celeiro e não uma fachada, apesar de ser exatamente isso que você acredita.

¹²⁰ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 361.

¹²¹ Como dito anteriormente, a estrutura noética de uma pessoa é o conjunto de proposições em que ela acredita, juntamente com as várias relações lógicas e epistêmicas que possuem entre si. Isso inclui acreditar em uma proposição com base em uma ou mais proposições diferentes. Sabemos que algumas proposições que uma pessoa acredita são cridas com base em outras proposições que a pessoa acredita; dessa forma, a estrutura noética de uma pessoa inclui informações sobre como suas crenças estão relacionadas dessa maneira. As estruturas noéticas também incluem um índice de grau de crença, isto é, para cada crença há uma medida de quão firmemente a pessoa sustenta essa crença. A estrutura noética também inclui um índice de profundidade de ingresso. A ideia aqui é que algumas crenças estão na periferia da estrutura noética de uma pessoa e podem ser abandonadas sem muito esforço e sem exigir mudanças drásticas na estrutura como um todo. Outras crenças, no entanto, são tão importantes que eles não poderiam ser razoavelmente abandonadas sem exigir uma revisão em larga escala do restante das crenças de uma pessoa. Por fim, estruturas noéticas incluem, além das crenças, experiências e outros estados cognitivos, como dúvidas e medos. Além disso, estruturas noéticas incluem informações sobre como várias crenças são formadas em resposta às experiências da pessoa.

foi fundada em 1495; você, contudo, sabendo desse erro improvável, não adquiriu essa crença. A diferença, é claro, diz respeito às outras coisas que sabemos ou em que acreditamos: dadas as outras coisas em que acredito, tenho agora uma razão para rejeitar a crença de que a universidade foi fundada em 1495; o mesmo não acontece com você.¹²²

Voltando ao caso em que a esposa de Jonas nos diz que ele estava fora da cidade a trabalho. O que ela lhe diz serve como um anulador da crença de que você viu Jonas roubar o livro. Mas isso depende de outras coisas mais: depende de você assumir que a esposa de Jonas é confiável, pelo menos nessa ocasião e sobre o assunto em questão. Depende do quão bem você conhece o caráter de Jonas, etc. De outro modo, sabendo que a esposa de Jonas gosta de mentir a respeito do marido, que ele já se mostrou desonesto outras vezes, etc., então você não terá um anulador. O mesmo pode ser dito caso você ligue para o trabalho de Jonas e seja informado de que ele não tinha compromisso algum fora da cidade. Dessa forma, fica claro que os anuladores dependem daquilo que você sabe e acredita. Não depende apenas da experiência de que a crença *b* seja anuladora da crença *d*, depende ainda do conjunto das crenças que você mantém, a sua estrutura noética, e o nível de firmeza com que mantém as crenças relevantes ao caso em sua estrutura noética.

Anuladores são razões para abrir mão de alguma crença específica que se mantém. Caso se depare com um anulador de uma de suas crenças, você estará em uma posição delicada em que não se pode manter e afirmar essa crença com racionalidade. Os anuladores de racionalidade dividem-se também em dois tipos distintos. O primeiro seria o que o autor chama de *anulador refutante*, onde o que a pessoa descobre é incompatível com a crença antes formada, e se você for racional não pode mais manter essa crença.¹²³ Como no exemplo acima, você vê Jonas roubar um livro da biblioteca pública e forma a crença de que Jonas roubou um livro da biblioteca pública. Depois, você encontra a esposa de Jonas que lhe diz que ele está viajando a trabalho e que seu irmão gêmeo cleptomaniaco está na cidade e foi à biblioteca pública no exato momento em que você se encontrava lá. Então, na ausência de circunstâncias especiais (você sabe, por exemplo, que a esposa de Jonas, não é mitomaniaca; que Jonas é honesto; etc.), você tem um anulador para a sua crença de que Jonas roubou o livro.

¹²² PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 360-361

¹²³ *Ibidem.* p. 359.

Todavia, há também *anuladores danosos*, onde o que se descobre não é incompatível com a crença antes formada; o que se descobre é algo que enfraquece seus fundamentos ou razões para continuar acreditando.¹²⁴ O exemplo típico desse tipo de anulador de racionalidade foi oferecido por John Pollock em seus escritos. Você participa da visita guiada a uma fábrica e vê uma linha de montagem na qual há vários artefatos que lhe parecem vermelhos. Então, você forma a crença de que tais artefatos são vermelhos. Algum tempo depois, o superintendente lhe informa que aqueles artefatos estão em um módulo de produção de controle de qualidade onde são irradiados com luz vermelha e infravermelha, um processo que torna possível detectar certos tipos de falhas, que de outro modo não seriam identificáveis. Você tem então um anulador para a sua crença de que os artefatos que está vendo são vermelhos. O que o superintendente diz a você enfraquece seus fundamentos ou razões para pensar que os artefatos são vermelhos. O que você descobre é incompatível com a crença formada anteriormente, a crença de que os artefatos são vermelhos, mesmo que não lhe tenha sido dito que os artefatos não são vermelhos. Desse modo, “os anuladores são razões para abandonar uma crença *b*; se forem anuladores refutantes, serão também razões para aceitar uma crença incompatível com *b*. Adquirir um anulador para uma crença coloca-nos em uma posição em que não podemos racionalmente continuar a tê-la”.¹²⁵

Como vimos, a caracterização informal de Plantinga de um anulador para uma crença *b* é outra crença *d* tal que, dada a estrutura noética relativa, não se pode racionalmente sustentar *b* dado que se acredita em *d*. Ele expande isso com uma definição formal de um anulador puramente epistêmico:

D é um anulador puramente epistêmico de *B* para *S* em *t* se e apenas se (1) a estrutura noética *N* de *S* em *t* inclui *B* e *S* passa a acreditar em *D* em *t*, e (2) qualquer pessoa *S** (a) cujas faculdades cognitivas estejam funcionando propriamente sob os aspectos relevantes, (b) que seja tal que a parte do plano de design que rege a permanência de *B* na sua estrutura noética visa com êxito à verdade (ou seja, visa à maximização das crenças verdadeiras e a minimização das crenças falsas) e nada mais, (c) cuja estrutura noética seja *N* e inclua *B*, e (d) que começa a acreditar em *D*, mas em nada mais que seja independente ou mais forte do que *D*, abandonaria *B* (ou acreditaria menos firmemente).¹²⁶

¹²⁴ *Ibidem*. p. 359.

¹²⁵ *Ibidem*. p. 359.

¹²⁶ *Ibidem*. 2000, p. 363.

A essa concepção de anulador, Jonathan Kvanvig¹²⁷ chama de “abordagem de porta dos fundos”. A ideia, em linhas gerais, é que para uma crença ou proposição servir de anulador para alguma crença que possuímos depende do que acontece quando se adiciona o anulador ao depósito de crenças na estrutura noética da pessoa. Como Kvanvig coloca, “a descrição [de Plantinga] caracteriza a anulação em termos de respostas epistemicamente apropriadas para a presença de um anulador em um sistema noético: inserimos o anulador na estrutura noética e vemos qual crença será expulsa pela porta dos fundos”.¹²⁸

Voltando à definição de anulador puramente epistêmico acima, a cláusula (a) não exige que todas as faculdades de S^* estejam funcionando propriamente em todos os aspectos. Pode ser o caso de que S^* tenha um problema de memória em relação a datas, mas isso não é necessariamente pertinente. Outro ponto importante, dessa vez em (b), é que D pode ser um anulador de B mesmo que a função própria exija a manutenção de B na estrutura noética de S^* . Isso pode ocorrer se os processos que mantêm B não visarem à verdade. Além disso, D não precisa surgir racionalmente ou por meio do funcionamento próprio das faculdades cognitivas, tendo em vista que uma crença que foi adquirida de forma irracional pode ser um anulador de uma crença adquirida de forma racional.¹²⁹

Suponha que sempre pensei que você é uma pessoa muito cordial, que simpatiza comigo. Infelizmente, começo a entrar em uma condição paranoica; por causa de uma disfunção cognitiva, começo a parecer-me que você, de fato, está tentando me prejudicar destruindo minha reputação acadêmica. Em razão da disfunção cognitiva, isso parece completamente óbvio para mim; tem uma grande quantidade daquilo que venho chamando de “evidências doxásticas”. Pode a minha crença D de que você está tentando destruir minha reputação acadêmica servir como com um anulador da minha crença B que você simpatiza comigo? [...] Minha crença de que você quer me prejudicar é externamente irracional; surge de fontes de experiência doxástica que não estão funcionando apropriadamente. Por causa dessa disfunção, contudo, minha experiência é tal que sou poderosamente impelido a acreditar em D , que você está tentando arruinar-me. Isso parece agora muito mais óbvio do que eu pensava antes, que você simpatizava comigo: as evidências doxásticas a favor de D são muito mais fortes do que a favor de B . O que a racionalidade exige nessas circunstâncias, conseqüentemente, é que abandone B ; tenho um anulador para B em D , mesmo embora D ter sido adquirida irracionalmente. Portanto, posso ter um anulador D para uma crença B , mesmo que eu tenha B racionalmente e D tenha sido irracionalmente adquirida.¹³⁰

¹²⁷ KVANVIG, Jonathan. 2007, p. 108.

¹²⁸ *Ibidem*. p. 111.

¹²⁹ Cf. PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 363.

¹³⁰ *Ibidem*. p. 363.

Assim, uma crença irracionalmente adquirida pode servir como anulador de uma crença racionalmente adquirida. Prosseguindo, o que vimos até agora é que só temos um anulador para nossa crença p se adquirimos outra crença q tal que, dado que temos essa crença, a resposta racional é rejeitar p , ou ao menos lhe dar muito menos crédito do que antes. Mas, afinal, porque essa compreensão dos anuladores é importante? Isso é importante porque queremos saber se a quantidade de sofrimento e mal que o mundo exhibe fornece um anulador da crença cristã, isto é, os fatos do sofrimento e do mal são anuladores da crença cristã? É claro que, em certo sentido, o problema do sofrimento e do mal pode fornecer um anulador da crença cristã para algumas pessoas; afinal, anuladores são relativos às estruturas noéticas. Mas, se o cristianismo clássico for verdadeiro, o conhecimento dos fatos do sofrimento e do mal servirá como anulador para uma pessoa completamente racional? Algo só será um anulador para uma determinada pessoa se essa pessoa acreditar nele, mas não será qualquer proposição, caso se venha a acreditar nela, que servirá como anulador da crença teísta e cristã para uma pessoa completamente racional. Como dissemos, uma crença adquirida irracionalmente pode funcionar como anulador, mas um teísta completamente racional só terá um anulador da sua crença cristã caso se lhe apresente uma crença racional, talvez através da argumentação. Contudo, apenas apresentar um argumento com “premissas que uma pessoa racional aceite não é suficiente para fornecer um anulador; as premissas devem ser também tais que, quando vejo o conflito, a racionalidade exija que eu abandone a crença que se pretende anular e não as premissas”.¹³¹ É sobre a possibilidade de haver um argumento a partir do conhecimento dos fatos do mal que sirva como anulador da crença teísta, sobretudo cristã, que iremos nos debruçar agora.

3.3 Um possível candidato a anulador: o problema do mal

Seguramente, o maior obstáculo intelectual à crença em Deus é o assim chamado problema do mal. A questão se resume ao fato de que parece inacreditável, para dizer o mínimo, que se realmente existe um ser onisciente, onipotente e sumamente bom, como lhe é possível permitir tanta dor e sofrimento no

¹³¹ *Ibidem.* p. 367.

mundo? Dessa forma, o problema do mal diz respeito ao fato de que o nosso mundo contém uma horrível quantidade e variedade de formas tanto de sofrimento quanto de mal.

A presença do sofrimento e do mal é abundante. Não importa para onde olharmos, a quantidade de miséria humana e sofrimento no mundo é realmente incalculável e muitas vezes desoladora. Mas o que, afinal, o termo “mal” denota? “Mal” não é um termo fácil de definir de forma precisa e compreensiva. O termo é usado de diversas maneiras e em diversos contextos, que alguém poderia se perguntar se há um significado único que seja capaz de captar todas as formas de uso do termo. Não obstante, para o bem da argumentação, devemos tentar clarificar a forma que usamos o termo. Uma classificação padrão divide o termo “mal” em dois tipos: mal moral e mal natural.

Por um lado, existem os males resultantes da própria desumanidade do homem: aquilo que normalmente chama-se mal moral. Este tipo de mal é fundamentalmente o resultado de criaturas livres ao fazer o que é moralmente errado, incluindo particularmente a forma como nós, seres humanos, diariamente destruímos e maltratamos uns aos outros. Dessa forma, males morais são aqueles tipos de mal que são de certa forma o resultado da ação de uma pessoa que é moralmente culpável do mal resultante de sua ação. Havia intenção por detrás da ação, e o livre arbítrio da pessoa estava envolvido. Alguns males morais são terríveis, como o abuso infantil, o estupro e a tortura. Há também tipos de mal moral menos severos, tais como roubar ou mentir; contudo, esse tipo de mal não é menos pior por ser menos severo. A mentira pode causar danos terríveis e as pessoas que já tiveram algum de seus bens roubados com certeza sofreram de alguma forma.

O mal moral é suficientemente ruim, mas talvez seja ainda mais difícil a conciliação da existência de Deus com sofrimentos e males oriundos de causas naturais. Assim, por outro lado, o mal natural tem a ver com eventos naturais ou desastres como inundações, terremotos e furacões; por outro lado, diferentes tipos de doenças como o câncer e a leucemia, ou a surdez e a cegueira; acidentes e ferimentos como queimaduras ou afogamentos, dentre outros. Em qualquer caso, tais eventos são “naturais” no sentido de que nenhum ser humano é culpável por eles, e são males no sentido de que o dano sofrido foi causado a humanos e outros animais. Dessa forma, a pergunta que parece saltar aos olhos é: como, à luz da

quantidade e da natureza do mal e do sofrimento trazido a cabo por causas humanas ou naturais, é possível que um Deus onipotente, onisciente e sumamente bom exista?

Durante a última metade do século passado, uma enorme quantidade de respostas filosóficas foi oferecida sobre o problema do mal, resultando em um genuíno avanço no debate filosófico sobre essa que é uma das perguntas humanas mais antigas. Dessa forma, do lado teísta floresceram duas abordagens primárias para se responder o argumento do problema do mal. Uma destas abordagens, conhecida como *teodiceia* (cuja raiz é oriunda de um termo grego que significa “uma justificação de Deus”), busca fornecer um relato de como Deus possui uma boa razão ou um conjunto de razões para permitir o mal no mundo. A outra abordagem, geralmente conhecida como *defesa*, não afirma conhecer razão alguma pela qual Deus permite o mal no mundo; pelo contrário, a defesa tenta refutar o argumento do mal de maneira bastante diferente: contestando uma ou mais premissas dos argumentos contra a existência de Deus a partir dos fatos do sofrimento e do mal.

Compreender isso é de suma importância porque este capítulo não diz respeito a um problema tradicional em teodiceia: não se trata de dar uma justificativa da perspectiva divina para o problema do mal, ou seja, procurar responder por que Deus, caso exista, permite o mal no mundo. Pelo contrário, nossa questão é estritamente epistemológica: dado que a crença teísta pode ter aval epistêmico conforme os modelos A/C e A/C estendido, como Plantinga sugere, a questão relevante seria se o problema do mal fornece, de fato, um anulador para a crença teísta. Dito de outra forma: o problema do mal é capaz de tornar a sustentação da crença teísta irracional e conseqüentemente com pouco ou sem nenhum aval epistêmico?

Por fim, antes de continuarmos, devemos ter em mente ainda outra distinção: a divisão da questão do mal em problema *intelectual* e *emocional* do mal. O problema emocional do mal está relacionado ao conforto dos que se deparam com um grande sofrimento ou infortúnio pessoal. Diante de um grande sofrimento ou tragédia pessoal, as pessoas podem ser tentadas a rebelar-se contra Deus; elas podem perder a esperança na bondade de Deus ou até mesmo abandonar completamente a fé. Mas isso é um problema de uma dimensão completamente diferente. Tal problema exige um conselho pastoral e/ou teológico em vez de um

conselho ou argumentação filosófica; portanto, ultrapassa os limites e a competência da filosofia.

O problema intelectual do mal, por sua vez, diz respeito ao fornecimento de argumentos ou razões contra ou a favor da constatação do mal no mundo com a existência de Deus simultaneamente; portanto, está na área de atuação da filosofia. É importante essa distinção porque a solução para o problema intelectual do mal é fornecida de maneira puramente racional e pode parecer fria e inquietante para algumas pessoas, enquanto a solução para o problema emocional do mal pode parecer superficial e deficiente para quem aborda a questão unicamente de maneira abstrata. Tendo essa distinção em mente, vamos nos voltar agora para o problema intelectual do mal em suas mais promissoras versões.

O problema intelectual do mal assume duas formas: a *versão lógica* e a *versão evidencialista ou probabilística*. Na versão lógica do argumento do mal, o objetivo é demonstrar a impossibilidade lógica da existência simultânea de Deus e do mal. Os dois são logicamente incompatíveis. Não há mundo possível no qual Deus e o mal possam coexistir, da mesma forma que não pode existir um mundo no qual uma força irresistível e um objeto inarredável coexistam. A versão evidencialista ou probabilística do argumento do mal, por sua vez, admite a possibilidade da existência divina simultaneamente com o mal; porém, insiste na altíssima improbabilidade de que tanto Deus quanto o mal coexistam no mundo. Uma crença tende a solapar a outra: dada a realidade do mal no mundo, é altamente improvável que Deus exista. Iremos examinar essas duas versões do argumento a fim de verificar se alguma delas constitui um anulador da crença teísta e, conseqüentemente, cristã. Primeiro, analisaremos o problema lógico do mal.

3.4 A versão lógica do argumento do mal

O problema lógico do mal, ou argumento dedutivo do mal, um dos componentes mais amplamente aceitos da *ateologia* natural,¹³² era o mais famoso

¹³² A ateologia natural pode ser compreendida basicamente como a tentativa de alguns filósofos de apresentar argumentos ateístas a favor da falsidade das crenças religiosas em geral, bem como a tentativa de demonstrar que a crença em Deus é, de alguma forma, irracional ou irrazoável. Os filósofos que aderem a esse tipo de argumentação creem que a existência do mal no Universo constitui uma forte dificuldade para o teísta, principalmente para o teísta cristão, e muitos desses

argumento ateu contra a existência de Deus até meados da segunda metade do século 20. Tal argumento visava à conclusão de que há uma incoerência lógica no que acreditam os teístas, em especial os cristãos. Os proponentes dessa objeção afirmam que há uma *inconsistência lógica* nas crenças que os cristãos geralmente aceitam acerca de Deus, geralmente as crenças de que Deus é onipotente, onisciente e onibenevolente, com a existência de mal no mundo. A objeção seria basicamente que a existência do mal no mundo é incompatível com a existência de um Deus que seja tanto onibenevolente quanto onipotente. Dessa forma, muitos filósofos, ao arrazoar contra a crença teísta, argumentaram que:

(1) Deus é onipotente, onisciente, e sumamente bom.

É inconsistente, em um sentido lógico amplo (com as leis gerais da lógica), com:

(2) Há mal no mundo.

A objeção de tais filósofos, em linhas gerais, é que um ser onipotente seria capaz de prevenir o mal, um ser onisciente conheceria toda forma de mal, e um ser onibenevolente preveniria todo mal. A patente conclusão disso é que, se há um ser com esses atributos, então não deve haver mal no mundo. Mas, como todos podem perceber, há mal no mundo; portanto, não existe tal ser como Deus. David Hume, o famoso filósofo cético do século 18, resumiu sutilmente a versão lógica do problema do mal quando fez a pergunta em relação a Deus:

A Divindade quer evitar o mal, mas não é capaz disso? Então ela é impotente. Ela é capaz, mas não quer evita-lo? Então ela é malévola. Ela é capaz de evita-lo e quer evita-lo? De onde, então, provém o mal? [...]. Por que haveria, afinal, qualquer desgraça no mundo? Certamente, não por acaso. Ela deve, então, provir de alguma causa. Será proveniente da intenção da Divindade? Mas ela é perfeitamente benévola. Será contrária a suas intenções? Mas ela é onipotente. Nada pode abalar a solidez deste raciocínio, tão conciso, claro e convincente.¹³³

Há inúmeros textos, filosóficos ou não, sobre o problema do mal. Textos tão antigos quanto a pergunta a respeito da existência da divindade — remontando aos tempos de Jó e, talvez, ainda mais além. Um exemplo contemporâneo famoso e

filósofos creem que a existência do mal é o que torna a crença em Deus injustificável ou racionalmente inaceitável.

¹³³HUME, David. 1992, p. 136, 141.

muito discutido da ideia de que Deus não poderia de fato existir dado à quantidade de mal encontrado no mundo segue de um texto intitulado *Evil and Omnipotence* [O Mal e a Onipotência], de John Mackie. Em seu texto, Mackie diz:

Penso, contudo, que é possível fazer uma crítica mais significativa por meio do problema tradicional do mal. Aqui se pode mostrar não que as crenças religiosas carecem de sustentação racional, mas antes que são positivamente irracionais, que as diferentes partes da doutrina teológica essencial são *inconsistentes* entre si.¹³⁴

O que Mackie parece querer dizer é que há uma inconsistência lógica em aceitar as premissas (1) e (2) a respeito da divindade e do mal, respectivamente. A ideia geral é que a crença teísta possuiria uma inconsistência ou contradição se for considerada juntamente com outras crenças, especificamente a crença na existência do mal.

Na sua forma mais simples, o problema é este: Deus é onipotente e totalmente bom, contudo o mal existe. Parece haver alguma contradição entre estas três proposições, de modo que, se quaisquer duas delas fossem verdadeiras, a terceira seria falsa. Mas, ao mesmo tempo, as três são partes essenciais da maior parte das posições teológicas; o teólogo, ao que parece, tem ao mesmo tempo de aderir as três e *não pode consistentemente* aderir a todas.¹³⁵

Em um aspecto importante, as premissas (1) e (2) não são logicamente incoerentes. Tudo o que sabemos a respeito das leis da lógica comum, como as leis da lógica proposicional e a teoria da quantificação, levam à conclusão de que não existe uma contradição explícita entre essas premissas. Se não há uma contradição explícita, então deve haver alguma contradição implícita. Parece ser isso que Mackie queria dizer com inconsistência ou contradição na crença teísta.

Contudo, a contradição não emerge imediatamente; para exibi-la, precisamos de premissas adicionais, ou talvez regras quase lógicas que conectem os termos “bem” e “mal” e “onipotente”. Esses princípios adicionais são que o bem se opõe ao mal, de modo que uma coisa boa elimina sempre o mal na medida em que puder fazê-lo, e que não há limites ao que um ser onipotente pode fazer. A partir disso, segue-se que uma coisa boa onipotente elimina o mal completamente, e então as proposições de que uma coisa boa onipotente existe, e de que o mal existe, são incompatíveis.¹³⁶

¹³⁴MACKIE, John. 1971, p. 92.

¹³⁵*Ibidem*, p. 92-93.

¹³⁶*Ibidem*, p. 93.

Dessa forma, deve haver uma ou mais premissas ocultas na formulação do argumento lógico do mal que demonstram a irracionalidade das crenças tipicamente cristãs. Premissas tais que servem para expor a contradição que a primeira vista parece não existir. Um argumento do tipo pretendido por Mackie e que sugere fortes candidatos a premissas para tornar explícita a contradição sugerida pode ser formulado como se segue:¹³⁷

(3) Qualquer ser onisciente tem conhecimento de todas as maneiras possíveis de qualquer mal poder passar a existir.

(4) Qualquer ser onipotente que tenha conhecimento de todas as maneiras possíveis de qualquer mal poder passar a existir tem o poder de evitar todos os males.

(5) Qualquer ser onibenevolente quer evitar todos os males.

De (3), (4) e (5) acima decorre:

(6) Se há um ser onisciente, onipotente e onibenevolente, nenhum mal existe.

Contudo, (2) ainda continua sendo verdadeira:

(2) O mal existe.

Logo:

(7) Não há um ser onisciente, onipotente e onibenevolente.

Mas, como afirmam os teístas, Deus existe; além disso, também afirmam que Deus é onipotente, onisciente e onibenevolente. Portanto:

(8) Se Deus existe, ele é onipotente, onisciente, e onibenevolente.

Portanto:

(9) Deus não existe.

¹³⁷ A forma básica do argumento a seguir foi retirado de TOOLEY, Michael. 2014, p. 123-24. Há, contudo, ligeiras modificações pontuais.

Essa forma de argumento tem inicialmente uma qualidade notável e muito impressionante: por ser logicamente dedutivo é quase que instintivamente compreendido e parece estabelecer a tese bastante forte de que é logicamente impossível que exista qualquer mal no mundo e simultaneamente que Deus exista. Dessa forma, as premissas ocultas que os proponentes da objeção procuram fornecer parecem ser, em especial, as premissas (4) e (5) do argumento. Certamente o argumento acima parece ser válido; contudo, parece ser muito duvidoso que o argumento seja sólido.

A primeira razão para se considerar duvidoso que o argumento seja sólido parece ser a premissa (5) do argumento, a afirmação de que qualquer ser onibenevolente quer evitar todos os males. Indiscutivelmente, parece haver estados de coisas bons que decorrem de estados de coisas maus, os quais certamente não seriam assim caso não houvesse o estado de coisas mau que lhe originou. Decerto todos pensam que o mundo seria um lugar melhor se as pessoas desenvolvessem certos traços de caráter desejáveis, como a honestidade e a coragem, por exemplo, ao enfrentar situações difíceis, incluindo o sofrimento decorrente do mal. Dessa forma, evitar todo tipo de mal e sofrimento parece eliminar a possibilidade de as pessoas desenvolverem certos traços de caráter desejáveis, os quais não possuiriam, caso não pudessem responder apropriadamente ao sofrimento. O fato é que, em muitos casos, permitimos que a dor e o sofrimento ocorram na vida de uma pessoa visando produzir algum bem maior ou porque temos razões suficientes para permiti-lo. Todo pai ou mãe conhece esse aspecto da criação de seus filhos. Haverá um ponto no qual os pais não mais poderão proteger os filhos de todos os infortúnios; também haverá momentos em que a disciplina deve ser aplicada, com o objetivo de ensinar os filhos a tornarem-se adultos maduros e responsáveis. Nesses casos, o sofrimento é capaz de tornar melhores os seres humanos. Semelhantemente, Deus pode permitir o sofrimento em nossas vidas com o objetivo de nos edificar ou nos provar, ou alcançar algum benefício maior, ou algo semelhante a isso.

Desse modo, embora Deus seja onibenevolente, ele pode ter razões morais suficientes para permitir a dor e o sofrimento no mundo. Logo, ele pode não querer eliminar todo estado de coisas mal, pois qualquer mundo contendo menos mal poderia também conter menos bem. Se isso estiver correto, não é verdadeiramente

necessário que um ser onibenevolente queira evitar todos os males. Consequentemente, a pressuposição de que um Deus onibenevolente prefere um mundo sem mal não é necessariamente verdadeira. O argumento, baseado apenas nesse fundamento, é falho.

Mas o que dizer a respeito da premissa (4) do argumento, a qual diz que um ser onipotente que tenha conhecimento de todas as maneiras possíveis de qualquer mal poder passar a existir tem o poder de evitar todos os males? O que os filósofos que propõem um argumento do mal contra a crença teísta geralmente argumentam com isso é que, por Deus ser onipotente, ele poderia criar um mundo com criaturas livres que jamais fariam o que é mau, mas sempre optariam livremente por fazer o que é bom. Obviamente tal mundo seria isento de mal e sofrimento morais. Dado a onipotência divina isso não seria algo impossível.

Nesse mundo, as pessoas não seriam meras marionetes; antes, fariam livremente as escolhas corretas em todas as circunstâncias. Isto quer dizer que toda vez que toma uma decisão moral, a pessoa envolvida sempre decidirá fazer o que é correto. Como Deus é onipotente, argumentam tais filósofos, podemos conceber esse mundo no qual todas as pessoas optam livremente, sempre, sem exceção, por fazer o que é correto. Além disso, dada a onibenevolência de Deus, a argumentação continua, ele naturalmente preferiria criar este mundo a qualquer outro mundo contaminado pela ocorrência do mal.

Alvin Plantinga se opõe a essa versão do problema do mal com o que ele chama de defesa do livre arbítrio. Desse modo, uma linha de raciocínio importante na fragmentação e diluição da tese da inconsistência lógica da existência de Deus e da existência do mal inclui a noção de livre arbítrio. A defesa do livre arbítrio é um esforço para mostrar que (1) e (2) não são inconsistentes quando tomadas em conjunto. Plantinga argumenta que, se é possível que criaturas como os seres humanos tenham liberdade libertária, (mesmo elas realmente não a possuam), as pressuposições feitas por aqueles que propõem o argumento lógico do mal não são necessariamente verdadeiras, o que obviamente deveria ser o caso, se o objetor deseja ser bem-sucedido em demonstrar não haver possibilidade da coexistência de Deus e do mal.¹³⁸

¹³⁸ Por detrás da ideia de livre arbítrio esboçada acima está a teoria libertariana da liberdade. Para o nosso presente propósito o libertarianismo pode ser compreendido como a tese de que um ato livre não é suficientemente causado por nada externo às pessoas. A essência da liberdade libertária é a

A defesa do livre arbítrio é a tese de que seria moralmente mais valioso permitir algum tipo de mal no mundo em ordem de criar um universo contendo criaturas livres que livremente fazem o que é correto em diversas ocasiões quando elas também poderiam ter agido livremente de forma errada. A ideia básica da defesa do livre arbítrio é a tese de que Deus não tem o poder para efetivar qualquer mundo possível. Há mundos possíveis que não são factíveis para Deus. Caso Deus crie um mundo contendo criaturas livres que escolhem livremente o que é correto, não pode garantir que farão apenas o que é correto. Suponha que, em todo mundo factível no qual Deus cria criaturas humanas livres, algumas delas optam livremente por fazer o mal. Em linhas gerais, a ideia é que, apesar de ser logicamente possível que houvesse criaturas livres que sempre fizessem somente o que é correto, Deus não poderia criar tais criaturas, pois se ele criasse criaturas livres e as fizesse agir apenas corretamente, tais pessoas não fariam livremente o que é correto, mas agiriam dessa forma apenas porque Deus as faz agir corretamente. Desse modo, se Deus fornece às pessoas liberdade genuína para escolher, então é impossível para ele garantir quais seriam suas escolhas. Deus pode apenas criar circunstâncias tais

habilidade de escolher entre agir ou não de determinado modo sob as mesmas circunstâncias, ou seja, não há determinação causal da escolha de uma pessoa, independente da própria atividade causal da pessoa. Isso quer dizer que nenhuma causa, exceto a própria pessoa, determina a forma como essa pessoa faz suas escolhas. Isso, por consequência, implica que Deus não pode criar seres livres e determinar o que eles fazem livremente. Dessa forma, o que é relevante para a defesa do livre arbítrio é a possibilidade de ser livre com respeito a uma ação, mas não qualquer ação senão uma ação que seja moralmente significativa. Uma ação é moralmente significativa, para uma dada pessoa em um dado momento de tempo, se for correto para ela realizar tal ação e errado não a realizar, ou de forma contrária, se for correto para ela não realizar tal ação e errado realizá-la. Um exemplo típico de uma ação moralmente significativa é cumprir uma promessa feita a um amigo, pois manter uma promessa é geralmente moralmente significativo para uma pessoa, ao passo que escolher a roupa que vestir para trabalhar ou para ir ao shopping não seria. A defesa do livre arbítrio pode ser vista como a tese de que é possível que Deus não tenha criado um universo com criaturas livres e contendo bem moral sem criar um mundo contendo mal moral, ou seja, Deus, embora seja onipotente, não poderia ter criado qualquer mundo possível senão um mundo onde poderia haver mal moral porque as criaturas livres que Deus cria são capazes de agir mal em relação a uma determinada ação exatamente por serem livres. Agora, a partir das definições e distinções acima demonstradas, podemos oferecer uma descrição da defesa do livre arbítrio que Plantinga faz. Nas palavras do próprio Plantinga: "Um mundo contendo criaturas que são, de vez em quando significativamente livres (e, livremente, realizam, de modo quantitativo, mais ações boas do que más) é mais valioso, se todo o resto for igual, que um mundo sem nenhuma criatura de fato livre. Não obstante, Deus poderia criar criaturas livres, mas Ele não pode causar que elas façam somente o que é correto. Se Ele assim fizesse, então elas não seriam, de fato, significativamente livres; elas não fariam o que é correto livremente. Portanto, para criar criaturas capazes de criar bem moral, Ele deve criar criaturas capazes de mal moral e não pode deixar essas criaturas livres para realizar o mal, e ao mesmo tempo, impedi-las de fazer tal coisa. De fato, Deus cria seres significativamente livres, mas alguns deles erram no exercício da sua liberdade: esta é a origem do mal moral. O fato de essas criaturas livres, algumas vezes, errarem não depõe nem contra a onipotência de Deus, nem contra sua bondade; Ele, pois, somente poderia impedir a ocorrência do mal moral, eliminando a possibilidade do bem moral." (PLANTINGA, Alvin. 2012, p. 47).

que uma pessoa seja capaz de escolher livremente, mas não fazê-las agir corretamente. Logo, em todo mundo factível para Deus que contenha criaturas livres haverá a possibilidade de mal e sofrimento.

Mas o que dizer do mal natural? No que se refere aos males naturais, Plantinga destaca que tais males poderiam ser o resultado da atividade demoníaca no mundo. É possível que os demônios possam ter liberdade, à semelhança dos seres humanos, e é possível que Deus não possa impedir o mal natural sem interferir no livre arbítrio das criaturas demoníacas. Isso pode parecer ridículo e frívolo, alguém poderia objetar. Contudo, isso seria confundir o problema lógico do mal com outras versões do problema. Obviamente atribuir toda a culpa pelo mal natural que o mundo apresenta a seres malignos é improvável, contudo irrelevante.

Para refutar a versão lógica do problema do mal, o teísta não precisa sugerir uma solução plausível ou provável — tudo o que tem a fazer é sugerir uma solução possível. Tudo o que precisa fazer é minar a afirmação do opositor de ter demonstrado que Deus e a quantidade do mal no mundo não são compossíveis e que ele parece ter feito. A questão é: se os ateus procuram mostrar impossibilidade lógica de que tanto Deus quanto o mal existem no mundo, então eles têm de provar que Deus não pode ter razões moralmente suficientes para permitir a quantidade e os tipos de males existentes.¹³⁹

Ninguém ofereceu qualquer prova para esse pressuposto. É importante termos em mente quem tem o ônus da prova nessa questão. Como o argumento lógico do mal é um argumento a favor do ateísmo, o ateuista tem que arcar com o ônus da prova. Cabe a ele oferecer os argumentos que levem à conclusão de que Deus não existe ou é irracional ou irrazoável acreditar que Deus existe, mesmo em face do mal que o mundo apresenta. O problema é que nenhum ateuista apresentou algum candidato que seja minimamente plausível para desempenhar este papel. Dessa forma, tudo o que precisamos é demonstrar a possibilidade dessa explicação; conseqüentemente, o argumento de que Deus e o mal são logicamente incompatíveis fracassa.

Tendo isso em vista, podemos afirmar que a premissa (4) do argumento ateuista do mal também falha, pois também não é necessariamente verdadeira. Conseqüentemente, a pressuposição de que um Deus onipotente pode acabar com todo e qualquer mal não é necessariamente verdadeira. O argumento é, portanto,

¹³⁹ MORELAND, J. P.; CRAIG, William. 2005, p. 655.

duplamente falho. Dessa forma, como argumenta Plantinga, parece não haver qualquer contradição explícita ou implícita em relação à conjunção de (1) e (2).

A conclusão parece ser que o argumento lógico do mal não é de fato um problema para o teísta no sentido de conseguir demonstrar que a crença em Deus é irracional ou irrazoável e, conseqüentemente, algo inaceitável por ser patentemente contraditória. É claro que ainda se deve responder por que o mundo contém uma grande quantidade de mal moral ou porque Deus não criou um mundo moralmente melhor, isto é, um mundo contendo menos mal moral, ou ainda com muito mais bem moral do que o nosso, mas essa é uma questão completamente diferente. Não obstante, fica claro que a objeção conhecida como problema lógico do mal não constitui um anulador da crença teísta.

Destarte, hoje em dia é comum se admitir que não haja uma contradição nem uma falsidade necessária na afirmação conjunta que os cristãos fazem a respeito de Deus e do mal, pois a existência do mal no mundo não é algo logicamente incompatível com a existência de um Deus com as características elencadas pelo cristianismo. Acontece que quem oferece argumentos ateológicos do mal contra a crença teísta, cristã particularmente, abandonou a tese da inconsistência lógica e passou a apresentar argumentos evidenciais e probabilísticos. Tais filósofos não mais afirmam que a crença cristã é logicamente incompatível com a existência de mal, mas sim que os fatos do mal oferecem evidências poderosas contra a existência de Deus ou a tornam muito mais improvável.

3.5 Os argumentos evidencialista e probabilístico do mal

Não há uma contradição ou falsidade na conjunção da crença da existência de Deus e do mal. Mas isso não livra completamente o teísta da difícil situação na qual o problema do mal lhe coloca. Da mesma forma que não há contradição na crença da existência de Deus e da existência do mal no mundo, não há contradição lógica alguma de que a terra seja plana ou mesmo de que a terra seja o centro do universo. Apesar disso, considerando tudo o mais que sabemos, essas crenças são manifestadamente irracionais. Dado o fracasso do argumento lógico do mal, quem apresenta argumentos a partir do mal contra a crença teísta redireciona a atenção

da afirmação de que há uma contradição entre a crença cristã e a existência do mal para argumentos evidencialistas ou probabilísticos.

Argumentos evidencialistas ou probabilísticos do mal contra a crença teísta não fazem nenhuma afirmação a respeito da incoerência lógica da crença na existência de Deus; pelo contrário: afirmam que os fatos do mal apresentam uma forte evidência contra a existência divina ou a torna muito menos provável. Em linhas gerais, a ideia é que o mal, aparentemente gratuito, sem propósito aparente algum, encontrado no mundo permite construir um forte argumento evidencialista ou probabilístico contra a crença na divindade. Assim, quando consideramos o argumento evidencialista ou probabilístico do mal, as coisas não são tão fáceis de responder quanto em relação ao argumento lógico do mal. Embora a explicação do mal dada pela defesa do livre arbítrio seja possível, ela ainda parece grandemente improvável. Por exemplo, explicar todo o mal natural como resultado de atividade demoníaca parece ridículo, para dizer o mínimo. Em relação aos argumentos evidencialistas e probabilísticos as coisas não são assim tão simples.

O argumento evidencialista do mal afirma que o mundo está cheio de tantos males aparentemente sem razão alguma e completamente desnecessários que parece improvável ou duvidoso que Deus tenha qualquer tipo de razão que seja minimamente moralmente significativa para permitir sua existência. Logo, dado a quantidade avassaladora de mal no mundo, é duvidoso, improvável, senão impossível, que Deus exista. Esse é um argumento muito mais poderoso que a versão puramente lógica apresentada anteriormente. Uma vez que sua conclusão é muito mais modesta, parece ser muito mais fácil ter um argumento cogente contra a racionalidade da crença teísta por meio da formulação desse tipo de argumento do mal.

Um argumento evidencialista ou probabilístico do mal geralmente possui a seguinte forma:¹⁴⁰

(10) Deus não pode coexistir com algum mal injustificado M_1

A razão disso é que Deus é essencialmente onibenevolente e o mal injustificado, gratuito, banal, é um mal para o qual não existe de fato um conjunto de

¹⁴⁰ A forma básica do argumento a seguir foi retirado de GALE, Richard. 2007, p. 59. Há, contudo, ligeiras modificações pontuais.

condições que moralmente desculpam ou justificam Deus, caso ele realmente exista, por permitir esse mal em questão. A próxima premissa do argumento é que

(11) há muitos males conhecidos no mundo para o qual os seres humanos não podem descobrir qualquer tipo de justificativa para sua existência.

Entre esses males estão o sofrimento horrendo e aparentemente gratuito de crianças e animais; um cervo agonizando terrivelmente por vários dias antes que a morte alivie o seu sofrimento ou um bebê acometido de uma doença rara que lhe causa muita dor e sofrimento nos poucos meses de vida que terá pela frente. Nenhuma das razões que podemos sequer imaginar parece aplicar-se a esse tipo de sofrimento: não se devem a um uso indevido do livre arbítrio, não são merecidos como castigo ou punição divinos por maus atos, não parecem ser necessários para a realização de um bem maior, ou de qualquer bem, e assim por diante, para todas as outras desculpas moralmente justificadoras que possamos pensar para Deus permitir a existência desse tipo de mal. Logo, das premissas (10) e (11) acima segue-se que:

(12) É improvável que Deus exista. Isto é, a probabilidade de que Deus exista (D) relativo àqueles males injustificados (M) e o nosso conhecimento prévio (C) é menor do que a probabilidade de que Deus exista relativo a esse conhecimento prévio apenas, ou seja, $P(D/M \text{ e } C) < P(D/C)$.

Isto quer dizer que o fato de que há males aparentemente injustificados no mundo M diminui a probabilidade de D sobre o que é relativo a C apenas. Paul Draper¹⁴¹ apresenta um argumento desse tipo bastante forte, ele afirma que o nosso conhecimento da dor e do prazer cria um problema epistêmico para os teístas. Seja O uma proposição que relata todos os bens e males que se sabe acometem os seres sencientes, humanos e não humanos. A afirmação é que O é mais bem explicado por HI — a hipótese da indiferença —, a qual diz que nem a natureza nem a condição dos seres sencientes no nosso planeta resultam de ações benevolentes ou malévolas executadas por pessoas não humanas. A tese de Paul Draper é que

¹⁴¹ DRAPER, Paul. 1996, p. 12-29.

HI explica os fatos relatados por O muito melhor que o teísmo, porque O é mais esperado dado HI do que o teísmo, ou seja, $P(O/HI) > P(O/T)$. Disso resulta que temos uma boa razão *prima facie* para acreditar que HI é mais provável que o teísmo e, portanto, que o teísmo é provavelmente falso.

O ataque de Plantinga contra esse tipo de argumento do mal se baseia no fato de que a probabilidade de uma proposição pode variar em relação a proposições diferentes. A probabilidade de que Carlos saiba falar português em relação à proposição de que ele é irlandês é bastante baixa, mas em relação à proposição de que você sabe que Carlos fala português e de que muitos outros viram que Carlos fala português, a probabilidade torna-se elevadíssima. Similarmente, a proposição de que Deus existe em relação à conjunção de C e que existem males M poderia ser bem baixa, não há dúvidas. Mas se considerarmos todo o conjunto de crenças que os teístas creem e alegam saber, e digamos também que possamos acrescentar todos os argumentos a favor da existência de Deus oferecidos pela teologia natural a isso, a probabilidade se torna bastante alta se for provável que Deus exista em relação ao conjunto desses argumentos e das crenças em relação à existência de Deus que os teístas possuem. No capítulo anterior vimos que conforme o modelo A/C da crença teísta isso é bastante provável. Dessa forma, também é provável que para cada mal especificado em M exista uma razão justificadora para Deus permitir M , ainda que desconheçamos tais razões.

Além disso, devemos lembrar que as probabilidades são relativas às informações prévias que uma pessoa possui. Logo, temos que perguntar em relação a quê é improvável que Deus exista? Se toda informação prévia que alguém considera seja a enorme quantidade e variedade de mal que o nosso mundo demonstra, obviamente não é de se surpreender que pareça improvável que Deus exista em relação a isso apenas. Mas o teísta possui todo um conjunto de evidência relevante sobre a existência de Deus: o argumento cosmológico, o argumento ontológico e diversos outros famosos argumentos teológicos a favor da existência de Deus, assim como evidências históricas bem documentadas sobre a pessoa de Jesus Cristo, a historicidade da ressurreição, a existência de milagres e a sua própria experiência existencial e religiosa; além de considerar sua própria crença na existência divina como avalizada conforme o modelo A/C estendido. Dessa forma, em relação à extensão total da evidência que os cristãos possuem, a existência de

Deus é bastante provável. Assim, o teísta pode admitir que se considerasse apenas o problema do mal separadamente, a existência de Deus realmente parece ser improvável, mas dada a totalidade da evidência relevante, a balança inclina-se a favor do teísmo.

Plantinga também argumenta que o teísta com um *sensus divinitatis* funcionando propriamente está em uma situação epistêmica na qual possui boas razões e, conseqüentemente, aval para sua crença na existência de Deus. Mesmo que o teísta conceda que *O* é muito mais provável dado *HI*, e tenha dessa forma uma razão *prima facie* para aceitar *HI*, isso não significaria muito no final das contas, pois qualquer razão *prima facie* seria facilmente superada em razão do aval que a crença teísta possui para a pessoa que a mantém. Além disso, a evidência total que o teísta possui a favor da existência de Deus, os argumentos da teologia natural e sua própria experiência, será mais forte do que a evidência contrária.

Outro ponto da refutação de Plantinga que, se bem sucedido, desfere um golpe talvez mortal contra os argumentos probabilísticos do mal consiste na doutrina do teísmo cético, que é defendido por muitos filósofos analíticos da religião contemporâneos, como William Alston, Peter van Inwagen e Stephen Wykstra. Para nossos propósitos, devemos considerar que existem dois componentes para o teísmo cético. O primeiro é baseado em limitações radicais em nosso conhecimento da história, especialmente no que diz respeito às causas remotas e conseqüências distantes de um evento; o segundo em nossa capacidade limitada de conceber as razões morais justificadoras para Deus permitir o mal. Vamos focar nossa atenção apenas nesse segundo componente do teísmo cético.

Em relação ao segundo ponto, não sabermos a justificativa para a existência de alguns males no mundo não significa automaticamente que Deus não tenha razões para permitir esses males. Suponhamos que estejamos tentando descobrir a razão de Deus permitir um mal específico M_1 , será provável que descubramos sua razão para permitir M_1 ? Será ao menos provável que encontremos bons candidatos à razão de Deus? Dada a distância epistêmica entre nós e Deus, isso parece muito improvável, pois mesmo que Deus tenha uma razão para permitir M_1 , será que seríamos capazes de saber isso?

Dado que ele é onisciente e dadas as nossas substanciais limitações epistêmicas, não é nada surpreendente que suas razões para algumas das

ações que faz ou permite nos ultrapassem completamente. Mas nesse caso, do fato de nenhum bem conhecido por nós ser tal que sabemos que sirva de razão [...] não se segue pura e simplesmente que é provável, com respeito ao que sabemos, que tais bens não existam ou que Deus não tenha razão para permitir esses males.¹⁴²

Isso quer dizer que não estamos em condições de avaliar adequadamente a tese de que Deus não possua razões moralmente suficientes para permitir a existência de males no mundo como M_1 . Nossa dificuldade é epistêmica: como pessoas finitas e limitadas, estamos sujeitos a limitações cognitivas e de tempo e espaço. Deus, de forma contrária, sendo onisciente, pode muito bem ter colocado alguns males no meio do caminho de nossa existência. Esses males podem aparentemente ser sem sentido ou completamente desnecessários, mas podem ser justificadamente permitidos por Deus a partir de sua onisciência.

Do ponto de vista teísta, há pouca ou nenhuma razão para pensar que Deus só teria uma razão para um estado de coisas particular apenas se tivéssemos uma boa ideia de qual poderia ser essa razão. Na concepção teísta, nossos poderes cognitivos, ao contrário dos de Deus, são escassos para tal. Deus pode ter razões que podemos não entender; ele pode ter razões envolvendo outras criaturas livres - anjos, demônios, principados e potestades dos quais fala o apóstolo Paulo - dos quais não temos conhecimento. [...] Mas (já que é possível que Deus tenha uma razão) podemos ver que ele não tem uma razão? Talvez sua razão esteja em alguma transação envolvendo criaturas de tipo livre das quais temos pouca concepção. Talvez a razão de Deus envolva um bem para outras criaturas, um bem que Deus não possa alcançar sem permitir o mal em questão. Ou talvez sua razão envolva um bem para o sofredor, um bem que jaz numa vida futura. Faz parte do cristianismo e de muitas religiões teístas supor que nossa vida terrena é apenas um pequeno segmento inicial de nossa vida total; existe vida após a morte e, de fato, imortalidade. [...] Claramente, o problema crucial com o argumento probabilístico do mal é que não se segue muita coisa do fato de que alguns males são inescrutáveis; se o teísmo for verdadeiro, esperaríamos que houvesse um mal inescrutável. De fato, uma pequena reflexão mostra que não há razão para pensar que poderíamos entender os planos de Deus aqui, mesmo que ele propusesse divulgá-los para nós. Mas então o fato de que existe um mal inescrutável não torna improvável que Deus exista.¹⁴³

Outra linha de argumentação seria mostrar que o teísmo cristão implica doutrinas que aumentam a probabilidade da coexistência de Deus e do mal. Para isso basta oferecer várias hipóteses que tenderiam a elevar a probabilidade do mal, dada a existência de Deus. O opositor do teísmo sustenta que é improvável que o mundo contenha a quantidade de mal que contém, caso um ser como Deus

¹⁴² PLANTINGA, Alvin. 2000, p.466-467.

¹⁴³ PLANTINGA, Alvin. 1996, p. 73-76

existisse. O teísta pode tentar demonstrar, por sua vez, que se Deus existe e suas hipóteses são verdadeiras, então não é surpresa alguma a existência do mal. A primeira dessas hipóteses da qual o teísta cristão pode tirar proveito é a tese de que o propósito principal da vida não é a felicidade, mas o conhecimento de Deus.¹⁴⁴ As pessoas tendem a pensar que, caso Deus exista, o propósito da vida humana é a felicidade, e isso incluiria a total ausência de mal neste mundo. A concepção cristã da existência de Deus, contudo, é totalmente distinta: o objetivo da vida humana não é a felicidade *per se*, mas o conhecimento de Deus, o único capaz de fornecer a verdadeira e duradoura felicidade humana. Dessa forma, pode ser o caso de que os males que o mundo contém sejam parte do meio pelo qual Deus atrai pessoas para o conhecimento de si; talvez o mal e o sofrimento no mundo sirvam como ocasião para confiarmos mais profundamente em Deus e sermos mais dependentes dele.

Em segundo lugar, a tese de que a humanidade está em estado de rebelião contra Deus.¹⁴⁵ Caso o relato do cristianismo seja verdadeiro, isto é, que os seres humanos caíram em pecado, rebelando-se contra Deus e estão naturalmente afastados dele, sendo moralmente culpados diante dele, não é de se surpreender que haja mal no mundo; aliás, o mal em um mundo com criaturas em rebeldia contra seu Criador é exatamente o que alguém esperaria encontrar caso a crença cristã fosse verdadeira. É por isso que os teístas cristãos não se surpreendem com o mal no mundo; ao contrário, eles o esperam. Um terceiro ponto que o teísta pode levantar a seu favor é que os propósitos de Deus não se restringem apenas a esta vida, mas se estendem para a vida após a morte.¹⁴⁶ De acordo com o teísmo cristão nossa vida terrena é apenas um pequeno segmento inicial de nossa existência total; existe vida após a morte. E os planos e propósitos divinos podem incluir o mal e o sofrimento para testar a confiança e fé daqueles que tem Jesus Cristo como Senhor e Salvador. Contudo, os males e sofrimentos que as pessoas passam nesta vida finita são mínimos se comparados com a felicidade na eternidade. Como dizem William Lane Craig e J. P. Moreland:

Pode muito bem ser o caso de existir males no mundo que não produzem nenhum bem terreno sequer, totalmente gratuitos a partir de um ponto de vista humano, mas que Deus permite simplesmente para recompensar

¹⁴⁴ Cf. MORELAND, J. P.; CRAIG, William. 2005, p. 661.

¹⁴⁵ Cf. *Ibidem*. p. 664.

¹⁴⁶ Cf. *Ibidem*. p. 664.

enormemente, na vida futura, quem se submete a tais males com fé e confiança em Deus.¹⁴⁷

Por fim, o teísta também pode alegar que o conhecimento de Deus é um bem incomensurável e que conhecer a Deus é um bem incomparável em relação aos sofrimentos dessa vida.¹⁴⁸ Ainda que haja dor e sofrimento nesta vida, se formos colocar em uma balança de um lado todos os sofrimentos e, do outro lado, o bem que é conhecer a Deus e desfrutar da sua glória por toda a eternidade, o teísta certamente diria que a balança certamente penderia para o lado de Deus. Portanto, parece que o problema probabilístico ou evidencialista do mal está longe de não poder ser respondido. A existência de Deus não parece improvável se comparada com toda evidencia positiva da existência divina que o teísta tem à disposição. Além disso, não estamos em uma posição epistêmica favorável para julgar com confiança que a existência de Deus seja improvável dada a quantidade e variedade de mal encontrados no mundo. Além do mais, a coexistência de Deus e do mal é mais provável por meio da adoção de certas hipóteses inerentes à cosmovisão cristã. Ademais, se tomadas em conjunto, essas considerações não tornam improvável a existência de Deus devido ao mal no mundo.

Dessa forma, na verdade, o teísta deve insistir que não há nada de objetável em continuar a acreditar em Deus diante do problema do mal, pois se a crença cristã tiver aval epistêmico significativo para si, e ele continuar a acreditar que sua crença é totalmente racional e avalizada, sua crença será perfeitamente racional; internamente racional porque sua crença continua lhe parecendo óbvia e verdadeira; externamente racional porque tal crença tem aval suficiente para o conhecimento e é produto de mecanismos cognitivos funcionando propriamente e que visam à verdade conforme o plano de design divino.

3.6 O problema do mal e a crença cristã avalizada

Não existe argumento cogente para a conclusão de que a existência do mal seja incompatível com a existência de Deus; também não existe argumento que torne improvável que Deus exista devido à quantidade de mal que encontramos no

¹⁴⁷ *Ibidem.* p. 665.

¹⁴⁸ *Ibidem.* p. 665.

mundo. O argumento do mal, em suas várias formas, não é um anulador da crença cristã. Mas será que isso significa que não há nenhum anulador da crença teísta no problema do mal, em existir mal no mundo? Talvez, diante de males hediondos e terrivelmente cruéis, o teísta cristão completamente racional possa racionalmente pensar que não há e que não possa existir um ser como Deus — um ser com todos aqueles atributos maravilhosos que os cristãos afirmam que ele possui —. Não teria ele um anulador da sua crença cristã diante da percepção de coisas tão absolutamente terríveis? O Holocausto, por exemplo; mas também o abuso infantil, a violência gratuita e os grandes experimentos sociais fracassados do século 21, o nazismo e o comunismo, que levaram milhões de pessoas ao sofrimento inimaginável e à morte.

A afirmação é basicamente que se alguém for apropriadamente sensível e estiver adequadamente ciente do horror absoluto do mal em nosso mundo sombrio e infeliz simplesmente vê que nenhum ser do tipo que Deus supostamente é poderia jamais permiti-lo. [...] Não se trata de ensaiar argumentos, mas de pôr o interlocutor no tipo de situação na qual o completo horror do sofrimento e do mal no mundo se destaque claramente em toda a sua vilania.¹⁴⁹

Quem sabe isso não funcionaria como um tipo de *sensus divinitatis* invertido, para usar a linguagem do autor, onde a crença na inexistência de Deus brotaria sem qualquer argumentação, apenas pela colocação do teísta no tipo de situação em que o horror do sofrimento e do mal no mundo surja com toda sua força e repugnância? Não seria esse tipo de experiência possível e ser um forte anulador contra a crença em Deus? Bom, muito provavelmente não. Se uma pessoa for plenamente racional com suas faculdades cognitivas funcionando propriamente, incluindo o *sensus divinitatis* e a instigação interna do Espírito Santo, ou seja, possuindo um conhecimento íntimo, detalhado, vívido e explícito de Deus.

Como vimos, anuladores dependem do restante daquilo que alguém acredita; são relativos à estrutura noética das pessoas. Isto quer dizer que a crença C que você adquire será um anulador da sua crença anterior B em razão do resto daquilo que você acredita e das suas experiências pessoais. Dessa forma, passar a ver a quantidade e o horror do mal no mundo poderá ser um anulador da crença teísta com respeito à determinada estrutura noética, mas não com respeito a outras.

¹⁴⁹ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 484.

Contudo, o teísta completamente racional — que não possui nenhuma disfunção cognitiva e cujas faculdades cognitivas estão funcionando propriamente — não possui um anulador da crença teísta por causa do problema do mal. Essa pessoa certamente poderia ficar perplexa com a existência da quantidade de mal encontrada no mundo criado por Deus; não obstante, a ideia de que Deus não exista jamais lhe passará pela cabeça. Ela não possuirá uma inclinação para pensar que não há Deus algum, face à quantidade horrível de mal com que ela possa se deparar.

Isso acontece porque no modelo A/C estendido o *sensus divinitatis* e a instigação interna do Espírito Santo estão entre as nossas faculdades cognitivas e processos cognitivos que funcionam propriamente no tipo de ambiente para o qual foram planejados. Dessa forma, a crença de que Deus existe terá automaticamente aval epistêmico para o teísta cristão plenamente racional. Portanto, no modelo A/C estendido, o mal não é um anulador da crença em Deus, pois essa crença terá aval epistêmico suficiente para o crente plenamente racional.

Esse modo de pensar e argumentar certamente serve muito bem para o caso do teísta paradigmático, o teísta completamente racional. Mas quanto a todos aqueles cristãos que não se encaixam dentro do modelo paradigmático de uma pessoa completamente racional? Certamente nós, meros mortais, não nos encontramos em uma situação perfeita de racionalidade completa; o *sensus divinitatis* foi danificado por causa do pecado e, conseqüentemente, a presença divina não parece sempre evidente, vívida, ao menos não tão evidente quanto à existência de outras pessoas, do mundo ao nosso redor, ou mesmo desse texto a sua frente. Não seria o fato de que para seres humanos reais, caídos, afligidos diariamente por suas dúvidas e temores, os fatos do sofrimento e do mal não constituem um anulador poderoso da sua crença em Deus?

Levar essa argumentação adiante seria ignorar ou negligenciar uma importante característica da crença cristã: o dano causado ao *sensus divinitatis* por causa do pecado e da Queda é reparado no crente, em princípio de modo crescente, pelos processos da fé e da regeneração. Isso equivale a dizer que o crente possui um mecanismo cognitivo, o *sensus divinitatis*, funcionando propriamente. E não somente isso: o crente também conhece o amor divino revelado na encarnação e morte sacrificial de Jesus Cristo, o unigênito filho de Deus. Obviamente, isso não

responde por que Deus permite a existência de mal no mundo ou por que ele permite uma grande quantidade de sofrimento; porém, ao conhecer e pensar a respeito do grande amor divino demonstrado no sofrimento e na morte sacrificial de Cristo a fim de que os seres humanos pecadores e distantes de Deus pudessem alcançar a redenção, a libertação e salvação da condição em que se encontram, a fé do crente pode ser restaurada. As probabilidades e outros arcanos tem pouca importância aqui. A pessoa que se encontra horrorizada e paralisada pelos fatos do mal, seja em sua própria vida ou na vida de outrem, não raciocina por meios de probabilidades; o conforto envolvido aqui não se baseia em raciocínios probabilísticos, mas na sua experiência e conhecimento do amor de Deus manifestado em Jesus Cristo.

As pessoas que têm fé (em quem ocorre o processo de regeneração) serão também tais que, conforme o modelo, a presença e a bondade de Deus lhes são, em algum grau, evidentes; assim, para elas, a crença de que há um ser como Deus terá considerável aval epistêmico. Como alguém que nunca teve o *sensus divinitatis* danificado, ela também sentirá pouca ou nenhuma inclinação para o ateísmo ou o agnosticismo quando confrontada com os casos de males horríveis. Elas podem ficar perplexas, chocadas; podem ser estimuladas à ação e investigação da presença do mal terrível no mundo de Deus; mas cessar de acreditar não será uma opção para elas.¹⁵⁰

Continuar a crer nessas circunstâncias não revela irracionalidade alguma por parte do crente confrontado com os fatos do sofrimento e do mal. Na verdade, sua crença é o resultado de processos cognitivos funcionando propriamente. Assim, provavelmente, não parece haver nenhuma condição em que os fatos do sofrimento e do mal estabeleçam um anulador da crença teísta e cristã, pois o projeto de design das nossas faculdades cognitivas também inclui a função própria do *sensus divinitatis*. E caso alguma pessoa possuísse algum anulador para sua crença em Deus através dos fatos do mal, isso aconteceria apenas por alguma falha em sua estrutura noética, como uma disfunção do *sensus divinitatis*. Uma pessoa com o *sensus divinitatis* funcionando propriamente não possuiria um anulador para sua crença na existência de Deus; isso evidenciaria o bom funcionamento desse mecanismo cognitivo na pessoa em questão.

Portanto, é provável que os fatos do sofrimento e do mal não constituam um anulador para crença teísta. Claro que tudo isso é da perspectiva do teísmo cristão.

¹⁵⁰ PLANTINGA, Alvin. 2016, p. 217-18.

Caso o teísmo cristão seja verdadeiro, a existência do mal e do sofrimento não constitui um anulador para os que esboçam a crença em Deus, ao menos se eles pensarem brevemente na epistemologia em questão e se sua crença for tal que parece muito claro que Deus existe e que a narrativa cristã é verdadeira. Não há nada internamente irracional ou externamente irracional com a crença cristã: ela é um produto de faculdades cognitivas funcionando propriamente, do modo que Deus pretendia que funcionasse e visando à produção de crenças verdadeiras, isso tudo em um ambiente epistêmico adequado — o nosso mundo com sua grande quantidade de mal.

Dessa forma, uma vez mais, as questões a respeito da racionalidade da crença em Deus e da panóplia da crença cristã não são meramente epistemológicas:

O que uma pessoa racional fará quando confrontada com o sofrimento e o mal depende de qual é o plano de design cognitivo para os seres humanos; entretanto, de uma perspectiva cristã plena, esse plano de design será tal que se alguém (como Madre Teresa, por ex.) continue a aceitar a crença cristã diante do sofrimento e mal no mundo não demonstra irracionalidade. Na verdade, é a pessoa que abre mão da crença em Deus nessas circunstâncias que exibe uma disfunção cognitiva; em tal pessoa, o *sensus divinitatis* deve estar pelo menos parcialmente em desordem.¹⁵¹

Ora, se isso for assim, os proponentes do argumento do mal podem dizer que o mal constitui um anulador da crença teísta e cristã se começarem por pressupor que a crença cristã é falsa, e já vimos aonde esse caminho levará. Dessa forma, não é nenhum pouco sensato esperar que os teístas em geral e os cristãos em particular concedam que o problema do mal realmente forneça um anulador para a sua crença na existência de Deus, ao menos até os proponentes da objeção produzir razões para supor que a crença cristã seja de fato falsa. Os cristãos pensam que suas crenças sobre Deus são verdadeiras, e caso elas sejam verdadeiras, os fatos do mal não a anulam. Portanto, se o cristianismo clássico for verdadeiro, o problema do mal não é um anulador da crença em Deus.

A discussão acima exposta está longe de ser completa. Há diversos outros aspectos da resposta de Plantinga aos argumentos do mal que não foram considerados, bem como diversas outras formulações mais sutis do argumento do mal, principalmente em suas vertentes evidencialista e probabilística. Caso

¹⁵¹ PLANTINGA, Alvin. 2000, 492.

fossemos nos deter em todos os pormenores da literatura sobre o problema do mal, certamente enfrentaríamos dificuldades monumentais. Como Daniel Howard-Snyder escreveu no prefácio para o livro *The Evidential Argument from Evil* (1996), um autor publicou uma bibliografia de mais de 4,200 escritos filosóficos e teológicos sobre o tópico do problema do mal, isso apenas entre as décadas de 1960 e 1990. Contudo, do acima exposto, podemos compreender que o argumento do mal não representa um desafio sério ao aval epistêmico que a crença teísta possui, se o modelo proposto por Plantinga e, conseqüentemente, a crença cristã forem de fato verdadeiros.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Desde seus trabalhos iniciais até sua *magnum opus*, *Warranted Christian belief*, Alvin Plantinga defendeu o teísmo, particularmente o teísmo cristão, através do que poderíamos chamar de uma apologética negativa, a tentativa de apresentar objeções contra as afirmações de verdade do teísmo, apresentando uma forte objeção contra seus oponentes, a saber, os objetores do teísmo defendem padrões epistêmicos para a crença teísta que suas próprias crenças não teístas não conseguem satisfazer. Os objetores da crença teísta assumem que a crença na existência da divindade pode ser epistemicamente racional, justificada ou avalizada apenas se possuir suporte evidencial adequado a partir de outras crenças que possuímos. Dessa perspectiva, sem um suporte argumentativo adequado a crença teísta não se ajusta aos padrões epistêmicos mínimos e, conseqüentemente, é injustificada ou sem aval epistêmico algum.

Ademais, os objetores argumentam que a crença em Deus é irracional ou racionalmente inaceitável ou intelectualmente irresponsável ou ainda noeticamente inferior, pois alegam que as evidências a favor da crença teísta são insuficientes, isso quando disponíveis. Essa objeção é conhecida como objeção evidencialista à crença teísta e pode ser compreendida, de forma geral, como a ideia de que a crença teísta, incluindo-se conseqüentemente a crença cristã, são desqualificadas porque lhes falta um tipo de quantidade adequada de suporte evidencial. Tal objeção faz duas alegações principais: a primeira é que é irracional ou não razoável crer em Deus na ausência de evidência suficiente; a segunda é que não há evidência, ou de qualquer forma, evidência suficiente para a proposição de que Deus existe. A partir dessas duas alegações se extrai a conclusão de que crer na existência de Deus é irracional, ou não razoável, ou ao menos intelectualmente defeituoso.

Alvin Plantinga monta um ataque vigoroso e magistral contra esse tipo objeção à crença teísta em *Warranted Christian belief*. Ele argumenta com força considerável que aquilo que avaliza uma crença é o resultado do funcionamento próprio das faculdades cognitivas da pessoa em um ambiente epistêmico apropriado de acordo com o plano de design pelo qual foram planejadas que vise com sucesso à verdade. Se a crença cumprir esses requisitos, ela é avalizada, possui aval

epistêmico suficiente para o conhecimento. O conceito de aval epistêmico é entendido aqui como uma propriedade/qualidade que se soma à posse da mera crença verdadeira e faz dela conhecimento quando para qualquer crença *C* as faculdades cognitivas envolvidas na produção de *C* estão funcionando propriamente, isto é, há função própria no mecanismo cognitivo que produz *C*, o ambiente epistêmico é adequado e favorável à produção da crença, segundo um plano de design voltado à verdade que seja confiável porque, em sua maior parte, gera crenças verdadeiras. Sob estas condições, para a crença *C* em questão possuir aval, ela deve ser mantida com certa firmeza e ser forte o suficiente para implicar um grau de aval que seja suficiente para implicar conhecimento.

Dessa perspectiva, as crenças produzidas por nossas faculdades cognitivas são avalizadas quando a faculdade que as produz está funcionando propriamente no tipo de ambiente epistêmico próprio e de acordo com um plano de design que vise com sucesso à verdade. Contudo, o aval epistêmico que a pessoa possui por acreditar nisso está sujeito a anuladores. É concebível que possa haver sérios anuladores para as crenças que possuímos, isto é, outras proposições que conhecemos ou nas quais acreditamos firmemente que tornam uma de nossas crenças irracional e, por conseguinte, sem aval epistêmico algum; ou ainda disfunções cognitivas que impeçam o funcionamento próprio das faculdades cognitivas.¹⁵²

A partir da concepção de aval epistêmico esboçada acima, Plantinga passa a mostrar que é possível que crenças teístas e, em particular, cristãs, tenham uma justificativa semelhante aquelas das demais crenças que julgamos certamente justificadas ou avalizadas: todas as crenças cotidianas que possuímos e que são geradas pelo nosso aparato cognitivo sensorial. Isso quer dizer que, se o teísmo for verdadeiro, Deus muito provavelmente nos capacitaria de alguma forma para conhecê-lo. Com vistas a alcançar esse objetivo, ele implantou em nós, suas criaturas, como parte de nosso aparato cognitivo original, uma faculdade cognitiva, o *sensus divinitatis*, que nos permite formar crenças verdadeiras não inferenciais sobre sua presença, natureza e intenções quando nos encontramos em certas situações e quando temos certas experiências. Ao ler a Bíblia alguém pode ter a profunda impressão de que Deus está falando consigo; ao fazer o que é errado ou

¹⁵² Veja o capítulo 1 acima para uma argumentação completa a favor dessa concepção do aval epistêmico.

imoral alguém pode sentir-se culpado aos olhos de Deus e formar a crença de que Deus desaprova o que ela fez; ao arrepender-se de seus maus atos e orar pedindo perdão, a pessoa pode sentir-se perdoada e formar a crença de que Deus perdoa suas más ações; etc. Há muitas condições e circunstâncias que evocam a crença em Deus: culpa, gratidão, perigo, sensação da presença de Deus, um sentimento de que Deus nos fala, sentimento do perdão divino, a percepção de diversas partes do Universo, etc.

Caso o *sensus divinitatis* esteja funcionando propriamente nessas ocasiões, de acordo com o plano de design divino, no tipo de ambiente epistêmico apropriado (nosso mundo pós-lapsariano), a crença sobre a existência de Deus é básica, mas não somente isso, ela é propriamente básica e constitui conhecimento mesmo se as pessoas que mantêm tal crença forem incapazes de oferecer qualquer argumento ou justificativa para suas crenças. Deste modo, as crenças teístas podem perfeitamente ser tomadas como *propriamente básicas* quanto à racionalidade e ao aval como seriam, de forma análoga, crenças perceptuais, mnemônicas, a priori, etc. Tal processo cognitivo pode ser visto como um mecanismo para geração de crença propriamente básica, interna e externamente racional e avalizada.

Além disso, para as crenças especificamente cristãs, Plantinga introduz um processo sobrenatural especial envolvendo a instigação interna do Santo Espírito pelo qual alguém é diretamente causado por Deus para acreditar nas grandes verdades do evangelho, a crença cristã clássica. Se for verdade que possuímos um sentido da divindade implantado por Deus funcionando propriamente, o qual nos fornece evidências não proposicionais para a existência de Deus, algo que é análogo ao tipo de evidência não proposicional que nossos sentidos nos fornecem para a existência de objetos materiais, então o desafio colocado pela objeção evidencialista é neutralizado. Pois se as crenças formadas por nossas faculdades cognitivas sensoriais superam basicamente qualquer evidência contrária desde que corretamente formadas, dado que ver é acreditar, o mesmo acontece com as crenças formadas através do *sensus divinitatis* e da instigação interna do Espírito Santo. Obviamente, Plantinga não argumenta que de fato possuímos crenças básicas avalizadas por meio do funcionamento próprio do *sensus divinitatis* ou da instigação interna do Espírito Santo, mas apenas que isso é possível. Caso contrário, ele teria que fornecer argumentos para a existência divina e para os

modelos A/C e A/C estendido da crença teísta e cristã, pois para determinar se possuímos aval epistêmico não proposicional para a crença teísta e cristã teríamos que ser capazes de determinar se as crenças teístas são verdadeiras; e essa não é uma questão teológica ou religiosamente neutra.¹⁵³

Por fim, mesmo que a crença teísta e cristã sejam avalizadas, obviamente isso não resolve a questão de saber se a crença cristã possui aval epistêmico nas circunstâncias em que as pessoas que geralmente mantêm essa crença se encontram. Isto é, podemos conceder certas circunstâncias nas quais a crença cristã tenha aval epistêmico; contudo, a maior parte das pessoas não se encontra nessas circunstâncias, isto é, a crença cristã pode ter aval epistêmico apenas na ausência de anuladores; entretanto, os anuladores existem. Dessa forma, é concebível que possa haver sérios anuladores da crença cristã, isto é, outras proposições que conhecemos ou nas quais acreditamos firmemente que tornam tal crença irracional e, por conseguinte, sem aval epistêmico algum.

Muitos argumentam que o conhecimento da quantidade, variedade e distribuição de sofrimento e mal, os fatos do mal, que o nosso mundo apresenta, serve como premissas para um convincente argumento contra a existência de Deus. A objeção de tais filósofos, em linhas gerais, é que um ser onipotente seria capaz de prevenir o mal, um ser onisciente conheceria toda forma de mal, e um ser onibenevolente preveniria todo mal. A patente conclusão disso é que, se há um ser com esses atributos, então não deve haver mal no mundo. Mas, como todos podem perceber, há mal no mundo; portanto, não existe tal ser como Deus.

Plantinga lança mão da argumentação para demonstrar que o mal não é um anulador efetivo da crença teísta e cristã, pois sua crença é o resultado de processos cognitivos funcionando propriamente. Assim, provavelmente, não parece haver nenhuma condição em que os fatos do sofrimento e do mal estabeleçam um anulador da crença teísta e cristã, pois o projeto de design das nossas faculdades cognitivas também inclui a função própria do *sensus divinitatis*. E caso alguma pessoa possuísse algum anulador para sua crença em Deus através dos fatos do mal, isso aconteceria apenas por alguma falha em sua estrutura noética, como uma disfunção do *sensus divinitatis*. Uma pessoa com o *sensus divinitatis* funcionando propriamente não possuiria um anulador para sua crença na existência de Deus;

¹⁵³ Veja o capítulo 2 acima para uma descrição mais acurada dos modelos A/C e A/C estendido da crença teísta e cristã.

isso evidenciaria o bom funcionamento desse mecanismo cognitivo na pessoa em questão.

Dessa forma, na verdade, o teísta deve insistir que não há nada de objetável em continuar a acreditar em Deus diante do problema do mal, pois se a crença cristã tiver aval epistêmico significativo para si, e ele continuar a acreditar que sua crença é totalmente racional e avalizada, sua crença será perfeitamente racional; internamente racional porque sua crença continua lhe parecendo óbvia e verdadeira; externamente racional porque tal crença tem aval suficiente para o conhecimento e é produto de mecanismos cognitivos funcionando propriamente e que visam à verdade conforme o plano de design divino.¹⁵⁴

O problema do mal não apresenta uma objeção séria ao aval epistêmico da crença cristã caso o modelo para se pensar o aval da crença cristã e a própria crença cristã forem realmente verdadeiros. Mas será a crença cristã e o modelo proposto pelo autor verdadeiro? Essa é realmente a questão mais importante, a grande questão a ser respondida: “será a crença cristã verdadeira?”. Essa é a pergunta verdadeiramente importante. Contudo, como nos diz Plantinga,¹⁵⁵ aqui ultrapassamos a competência da filosofia, cuja principal tarefa seria elucidar e afastar objeções e obstáculos à crença teísta e cristã. Nenhum argumento que possamos oferecer será forte o suficiente para implicar a veracidade da crença cristã clássica. Porém, se o teísmo cristão for realmente verdadeiro, será a verdade mais importante de todas. Cabe a cada um de nós pesarmos os prós e contras em relação a tal crença, mas, como vimos, a balança parece pesar a favor do teísmo: este parece ser mais provável do que improvável, dado tudo o que sabemos. Talvez esse seja um bom ponto de partida para analisarmos a veracidade da crença em questão.

¹⁵⁴ Conforme argumentamos no capítulo 3 acima.

¹⁵⁵ PLANTINGA, Alvin. 2000, p. 499.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BAKER, Deane-Peter (ed). **Alvin Plantinga** (Contemporary Philosophy in Focus Series). New York: Cambridge University Press, 2007.

BEILBY, James, **Epistemology as theology**: An evaluation of Alvin Plantinga's religious epistemology. Aldershot: Ashgate, 2005.

BERGMANN, Michael. **Justification without awareness**. New York: Oxford University Press, 2006.

CALVINO, João. **A instituição da religião cristã**. 2 vols. São Paulo: Unesp, 2008.

CLARK, Kelly James (Ed.). **Philosophers who belief**. Illinois: InterVarsity Press, 1993.

CONESA, Francisco. La epistemologia reformada. **Revista de Filosofia 3ª época**. Madrid, v. XI, n. 20, p. 41-76, 1998.

DENNETT, Daniel. **Brainstorms**. Cambridge: Bradford Books, 1978.

DRAPER, Paul. Pain and pleasure: An evidential problem for theists. In: **The evidential argument from evil**. HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1996. p. 12-29.

FREUD, Sigmund. **O futuro de uma ilusão**. Porto Alegre: L&PM Editores, 2010.

GALE, Richard. Evil and Alvin Plantinga. In: **Alvin Plantinga**. BAKER, Deane-Peter (ed). New York: Cambridge University Press, 2007., p. 48-70.

GETTIER, Edmund. Is justified true belief knowledge? In: **Analysis**. 23, 1963, p. 121-123.

HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **The evidential argument from evil**. Bloomington: Indiana University Press, 1996.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. São Paulo: Martins Fontes, 1992.

KVANVIG, Jonathan (ed.). **Warrant in contemporary epistemology**. Maryland: Rowman & Littlefield, 1996.

MACKIE, John. Evil and Omnipotence. In: **The philosophy of religion**. MITCHELL, Bail (ed.). London: Oxford University Press, 1971, p. 92-104.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. São Paulo: Boitempo Editorial, 2010.

McLEOD, Mark. **Rationality and theistic belief**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

MICHELETTI, Mario. **Filosofia analítica da religião**. São Paulo: Edições Loyola, 2007.

MORELAND, J. P.; CRAIG, William. **Filosofia e cosmovisão cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2005.

PICH, Roberto. Apresentação e uma nota sobre Alvin C. Plantinga. In: **Veritas**. Porto Alegre, v. 56, n. 2, maio/ago, p. 5-17, 2011.

PLANTINGA, Alvin. **God and other minds**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.

_____. **God, freedom and evil**. Grand Rapids: Eerdmans, 1974b.

_____. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.
Tradução de *God, freedom and evil*.

_____. Is belief in God rational? In: DELANEY, C. F. (ed.). **Rationality and religious belief**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979, p. 7-27.

_____. Is belief in God properly basic? In: **Noûs**. v. 15, n. 1, p. 41-51, 1981a.

_____. Reformed objection to natural theology. In: **Proceedings of the American Catholic Philosophical Association** 15: 49-62. 1981b.

_____. Reason and belief in God, in: PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas (Eds.). **Faith and rationality: Reason and belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983. p. 16-93.

_____. Advice to Christian philosophers. In: **Faith and Philosophy**: vol. 1, 1984, p. 253-271.

_____. Positive epistemic status and proper function. In: *Philosophical Perspectives*, 2, 1988, p. 1-50

_____. The prospects for natural theology. In: **Philosophical Perspectives**, Vol. 5, *Philosophy of Religion*. (1991), p. 287-315.

_____. **Warrant the current debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993a.

_____. **Warrant and proper function**. Oxford: Oxford University Press, 1993b.

_____. Reliabilism, analyses, and defeaters. In: **Philosophy and Phenomenological Research**, 55/2 (Junho 1995), p. 427-467.

_____. Epistemic probability and evil. In: **The evidential argument from Evil**. HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). Bloomington: Indiana University Press, 1996. p. 69-96.

_____. **Warranted Christian belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

_____. **Crença cristã avalizada**. São Paulo: Vida Nova, 2018. Tradução de *Warranted Christian Belief*.

_____. Reply. In: **Philosophical Books**, 43/2 (Abril 2002), p. 124-135.

_____. **Knowledge and Christian belief**. Grand Rapids: Eerdmans, 2015.

_____. **Conhecimento e Crença Cristã**. Brasília: Academia Monergista, 2016. Tradução de *Knowledge and Christian belief*.

SENNETT, James. **Modality, probability, and rationality**: A critical examination of Alvin Plantinga's philosophy. New York: P. Lang, 1992.

_____. **The analytic theist**: An Alvin Plantinga reader. Grand Rapids: Eerdmans, 1998.

SOARES, Emerson. Evidencialismo, teísmo, fundacionalismo e basicidade apropriada: uma abordagem a partir de Alvin Plantinga. In: **Seara Filosófica**, n. 12, inverno, 2016, p. 78-99

_____. Naturalismo, função própria e o argumento evolucionário de Plantinga. In: **Contemplação**, n. 12, 2015, p. 96-120.

TOMBERLIN, James; INWAGEN, Peter van (Eds.). **Alvin Plantinga** (Profiles V.5). Dordrecht: D. Reidel, 1985.

TOOLEY, Michael. Deus existe? In: PLANTINGA, Alvin & TOOLEY, Michael. **Conhecimento de Deus**. São Paulo: Vida Nova, 2014, p. 91-180.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Epistemologia da religião. In: GRECO, John; SOSA, Ernest (Orgs.). **Compêndio de epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012, p. 469-502.