



UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE  
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA  
DOUTORADO EM FILOSOFIA

CRENCIAIS EPISTÊMICAS DA CRENÇA EM DEUS: UMA COMPARAÇÃO ENTRE  
ALVIN PLANTINGA E RICHARD SWINBURNE

BRUNO RIBEIRO NASCIMENTO

LINHA DE PESQUISA: METAFÍSICA E LÓGICA

NATAL  
2022

BRUNO RIBEIRO NASCIMENTO

CREDENCIAIS EPISTÊMICAS DA CRENÇA EM DEUS: UMA COMPARAÇÃO ENTRE  
ALVIN PLANTINGA E RICHARD SWINBURNE

Tese apresentada como requisito à obtenção do  
título de Doutor em Filosofia no Departamento  
de Filosofia da Universidade Federal do Rio  
Grande do Norte (UFRN).

Orientador: Dr. Daniel Durante Pereira Alves

NATAL  
2022

Universidade Federal do Rio Grande do Norte - UFRN

Sistema de Bibliotecas - SISBI

Catálogo de Publicação na Fonte. UFRN - Biblioteca Setorial do Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes - CCHLA

Nascimento, Bruno Ribeiro.

Credenciais epistêmicas da crença em Deus: uma comparação  
entre Alvin Plantinga e Richard Swinburne / Bruno Ribeiro  
Nascimento. - Natal, 2022.

401t f.

Tese (doutorado) - Universidade Federal do Rio Grande do  
Norte, Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes, Programa de  
Pós-Graduação em Filosofia, Natal, RN, 2022.

Orientação: Prof. Dr. Daniel Durante Pereira Alves.

1. Alvin Plantinga - Tese. 2. Richard Swinburne - Tese. 3. Fé  
e Razão - Tese. 4. Epistemologia da Religião - Tese. I. Alves,  
Daniel Durante Pereira. II. Título.

Elaborado por Heverton Thiago Luiz da Silva - CRB-15/710

BRUNO RIBEIRO NASCIMENTO

CRENCIAIS EPISTÊMICAS DA CRENÇA EM DEUS: UMA COMPARAÇÃO ENTRE  
ALVIN PLANTINGA E RICHARD SWINBURNE.

Tese apresentada como requisito à obtenção do  
título de Doutor em Filosofia no Departamento  
de Filosofia da Universidade Federal do Rio  
Grande do Norte (UFRN).

Aprovada em 07 de dezembro de 2022.

BANCA EXAMINADORA

---

Daniel Durante Pereira Alves  
(Ph.D. em Lógica e Filosofia da Ciência pela Universidade Estadual de Campinas)

---

Agnaldo Cuoco Portugal  
(Ph.D. em Filosofia pelo King's College da Universidade de Londres)

---

Bruno Rafaelo Lopes Vaz  
(Ph.D. em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro)

---

Jonas Moreira Madureira  
(Ph.D. em Filosofia pela Universidade de São Paulo)

---

Ricardo Sousa Silvestre  
(Ph.D. em Filosofia pela Universidade de Montreal)

---

Sérgio Ricardo Neves de Miranda  
(Ph.D. em Filosofia pela Universidade de Bielefeld)

*Para minha filha, Ana Sofia, que veio ao mundo durante o processo de escrita desta tese e, mesmo sem saber, me deu uma razão para pensar que há tal pessoa como Deus.*

## AGRADECIMENTOS

Foi muitíssimo difícil e sacrificante chegar até aqui. Parte da razão se deve ao fato de esta tese ter sido escrita em um contexto de pandemia (algo que me afetou profundamente em vários sentidos) e em um período em que a pesquisa no Brasil foi severamente comprometida. Ou seja, esta tese foi escrita em um dos momentos mais comprometedores para um doutorando em filosofia concluir sua pesquisa. Mas, parafraseando Euclides da Cunha, “o nordestino é, antes de tudo, um forte”, e é com muita alegria que concluo meu doutorado e me torno o primeiro doutor de minha família. No entanto, certamente eu não conseguiria fazer nada disso sozinho. Por isso, há uma multidão de pessoas a quem agradecer.

Agradeço à minha esposa, Emanuely, que foi atrás dos seis quilos que perdi no começo do doutorado, com as viagens para Natal (RN), em minha tentativa de conciliar estudo e trabalho, e que esteve ao meu lado durante todo este trabalho. Tivemos a imensa alegria de ter uma filha, Ana Sofia, que nasceu no pico da primeira onda da pandemia e que foi para nós uma ilha de contentamento em meio a um mar de tristezas.

À minha mãe, Monica, por ter me ensinado a gostar de ler, esforçando-se sempre para comprar as revistas *Herói*, *Cavaleiros do Zodíaco*, *Chico Bento*, *Mundo Estranho* e *Placar* na minha infância e adolescência, mesmo quando a gente tinha pouquíssimas condições financeiras. A meus irmãos, Breno, Juninho e Vanúbia, a quem sou muitíssimo grato a Deus por suas vidas. A meu pai, Waldênio, que me ensinou a amar e a acompanhar futebol quando eu ainda nem sabia que o Treze, o São Paulo e o Manchester United eram os melhores times do mundo.

Agradeço a toda a minha família – avós, tios e primos –, que certamente torceu por mim até eu chegar aqui. Mas é com muita tristeza que lembro que dois queridos tios – Roberto e Miro –, que desde minha adolescência me disseram várias vezes que eu me tornaria o primeiro doutor da família, faleceram durante o período final de escrita deste trabalho e não viram essa etapa final. Tenho esperança de contar a eles como foi a defesa final na “manhã da ressurreição”, quando (assim espero) este atual estado de coisas vai passar e haverá a morte da morte.

Agradeço à minha querida igreja, o Espaço Novo Tempo, que me sustentou espiritualmente desde o começo da produção desta tese. Agradeço às escolas pelas quais passei durante o período de escrita deste trabalho (Adventista, Geo, Senac, Vila e Cidade Viva), mas principalmente à Faculdade Internacional Cidade Viva, que me deu o privilégio de lecionar no curso de Teologia a disciplina que é objeto de estudo desta tese: Filosofia da Religião.

Agradeço imensamente ao meu orientador, Daniel Durante, que aceitou orientar esta pesquisa e que foi muitíssimo compreensivo durante todo o doutorado; sem isso, certamente eu não conseguiria concluir a pesquisa. Agradeço também aos vários professores e doutores que participaram de alguma etapa da defesa do projeto, da qualificação ou da tese final: Bruno Uchôa, Maurício Saboya, Ricardo Silvestre, Arthur Lopes, Sérgio Miranda, Jonas Madureira, Bruno Vaz e Agnaldo Cuoco. Sou grato em especial ao professor Agnaldo Cuoco, que, além de um exemplo de acadêmico, liderou, através da Associação Brasileira de Filosofia da Religião (ABFR) e da *John Templeton Foundation*, o projeto *Supporting Constructive Research on the Existence of God in Portuguese-Speaking Latin America*, na qual fui contemplado com uma bolsa para a formulação de um argumento em favor da existência de Deus. Muitas das reflexões contidas nesta tese se devem ao suporte financeiro dessa bolsa. Também sou grato à Associação Brasileira de Cristãos na Ciência (ABC<sup>2</sup>), não só através dos meus queridos amigos que participaram comigo do grupo local de João Pessoa (PB), mas também através de sua liderança nacional, que me ensinou que a reflexão racional e responsável sobre as relações entre fé e ciência deve constituir, antes de tudo, em reflexões comunitárias. Uma nota de agradecimento vai em especial a Richard Swinburne e Stephen Wykstra, que pacientemente responderam meus e-mails e tiveram a bondade de me enviar alguns de seus artigos, que foram importantíssimos para as reflexões que fiz nesta tese. Também agradeço a Matheus Cardoso pela revisão cuidadosa e final desta tese.

Por fim, mas de forma alguma menos importante, agradeço ao meu querido e amado Deus, que me deu o dom da vida, me sustentou com sua bondade durante esta pesquisa, me fazendo descansar verdadeiramente a cada *sábado*, de um pôr do sol a outro. Dadas as várias dificuldades que passei, p contraditório falar em bondade e gratidão nesse contexto (uma versão do problema do mal?), mas coisas fossem tão fáceis como eu gostaria, que histórias guardaria na memória para contar no futuro para Ana Sofia? *Soli Deo gloria*.

*Então Lucílio disse: “A primeira parte [a existência dos deuses] nem mesmo parece sequer exigir argumentação, pois o que pode ser tão claro e tão evidente – quando olhamos o céu e contemplamos as coisas celestes – quanto haver alguma vontade de uma mente superior, pela qual estas coisas são governadas? Porque, se não fosse assim, como Ênio poderia dizer com o consentimento de todos: ‘Olha isto que arde no alto, que todos chamam de Júpiter’? Ah, e não somente de Júpiter, mas do soberano do mundo, como regente de todas as coisas em movimento e, como diria o mesmo Ênio, ‘pai dos deuses e dos homens’, um deus presente e poderoso. Se um homem duvidar disso, realmente não consigo ver por que ele não deveria também ser capaz de duvidar da existência do Sol. Afinal de contas, como este último seria mais evidente do que o primeiro?”*

*Cícero*

*Por que pensar que é necessário um argumento para ser racional acreditar em Deus? Existe uma multidão de coisas que nós aceitamos racionalmente sem precisar de argumentos – que existe um passado, por exemplo, ou que existem outras pessoas, ou um mundo externo, ou que nossas faculdades cognitivas são racionalmente confiáveis. Ademais, uma lição a ser aprendida da história moderna da filosofia, de Descartes a Hume e Reid, é que provavelmente não existem bons argumentos para essas coisas – mas mesmo assim é perfeitamente racional aceitá-las. Não poderia o mesmo ser verdade para a crença em Deus?*

*Alvin Plantinga*

## RESUMO

O objetivo central desta pesquisa é comparar as credenciais epistêmicas da crença em Deus na epistemologia religiosa de dois dos principais pensadores da filosofia analítica da religião contemporânea: Alvin Plantinga (1932- ) e Richard Swinburne (1934- ). Mais precisamente, busca-se investigar como a crença na existência de Deus pode obter status epistêmico positivo, ou seja, como pode ser intelectualmente justificada ou racional ou ainda avalizada, a partir de comparações, contrastes ou complementações que podem ser feitos entre as propostas dos dois filósofos. Deste modo, será avaliado como Plantinga e Swinburne lidam com algumas questões fundamentais da filosofia analítica da religião ligadas à natureza e à relação entre fé e razão. Para que tal objetivo seja concretizado, foram escolhidos três méritos ou credenciais epistêmicas: a justificação deontológica, a racionalidade e o aval. Na primeira parte desta tese, serão clarificados os conceitos fundamentais ligados ao debate sobre a relação entre fé e razão na filosofia analítica contemporânea a fim de elucidar o problema central desta pesquisa; além disso, será esclarecido o que significa precisamente uma crença ter o mérito da justificação, da racionalidade ou do aval. Na segunda parte, são apresentadas as duas propostas epistemológicas que serão comparadas, a saber, a Epistemologia Reformada de Alvin Plantinga e o balanço evidencial probabilístico proposto pela teologia natural de Richard Swinburne. Por fim, visa-se comparar criticamente as duas propostas e analisar a possibilidade de articulação entre essas duas diferentes abordagens.

**PALAVRAS-CHAVES:** Alvin Plantinga; Richard Swinburne; Fé e Razão; Epistemologia da Religião.

## **ABSTRACT**

The main objective of this research is to compare the epistemic merits of belief in God in religious epistemology between two prominent contemporary analytic philosophers of religion: Alvin Plantinga (1932- ) and Richard Swinburne (1934- ). Specifically, the study aims to explore how belief in God can be positively justified, intellectually reasoned, or rationally warranted through comparisons, contrasts, or additions to the proposals of the two philosophers. The research aims to evaluate how Plantinga and Swinburne address fundamental issues in analytic philosophy of religion related to the nature of faith and its relationship with reason, using three epistemological references: deontological justification, rationality, and warrant. The first part of the research clarifies the key terms and concepts related to the debate on the relationship between faith and reason in contemporary analytic philosophy, highlighting the central problem of the thesis. Moreover, it clarifies what it means for a belief to have the merit of justification, rationality, or warrant. The second part presents the two epistemological proposals that will be compared: Alvin Plantinga's reformed epistemology and Richard Swinburne's natural theology, which employs a probabilistic balance of evidence. Finally, the research aims to critically compare the two proposals and explore the possibility of reconciling the differences between these two approaches.

**KEYWORDS:** Alvin Plantinga; Richard Swinburne; Faith and Reason; Epistemology of Religion.

## SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	13
1. CLARIFICAÇÃO DO PROBLEMA .....	16
1.1. Aval, racionalidade e justificação.....	17
1.2. Crença apropriadamente básica.....	28
1.3. O Desafio Evidencialista .....	33
1.4. Objeção de <i>jure</i> e objeção <i>de facto</i> .....	42
1.5. Internismo versus externismo .....	44
1.6. Natureza da fé.....	48
1.7. Teologia natural <i>versus</i> teologia revelada .....	50
1.8. Problemática .....	53
2. ALVIN PLANTINGA E A EPISTEMOLOGIA REFORMADA .....	55
2.1. Rejeição de Plantinga ao “pacote clássico”.....	56
2.1.1 “Pacote clássico” caracterizado .....	56
2.1.2 Críticas de Plantinga ao pacote clássico .....	59
2.2. Metaquestão identificada e a objeção <i>de jure</i> à crença teísta.....	64
2.2.1. Freud.....	65
2.2.2. Marx.....	66
2.2.3. Queixa F&M precisamente entendida .....	68
2.2.4. Conceito de aval .....	70
2.3. Epistemologia Reformada: o argumento de paridade.....	73
2.3.1. Deus e a tese da paridade.....	75
2.3.2. Críticas à tese da paridade .....	78
2.4. Epistemologia Reformada: basicidade da crença teísta e o Modelo Aquino/Calvino... 90	
2.4.1. Modelo A/C caracterizado.....	96
2.4.2. Basicidade do Modelo A/C.....	99
2.4.3. Justificação da basicidade da crença teísta. ....	101
2.4.4. Racionalidade e a basicidade da crença teísta. ....	105
2.4.5. Crença teísta como um caso de conhecimento e o problema do pecado. ....	107
2.5. Epistemologia Reformada: Modelo Aquino/Calvino estendido.....	112
2.5.1. Características do Modelo A/C estendido .....	113
2.5.2. Os efeitos cognitivos do pecado .....	115
2.5.3. Fé em Deus: o status epistêmico do Modelo A/C estendido. ....	122
2.5.4. Fé em Deus: o redirecionamento dos afetos.....	127

2.6. Relevância dos argumentos em favor da crença teísta. ....	131
2.6.1. O que é uma evidência?.....	132
2.6.2. O que faz um argumento ser bom?.....	133
2.6.3. Limites dos argumentos em relação à epistemologia da crença religiosa. ....	135
2.6.4. Papel dos argumentos na crença teísta .....	137
2.7. Aval e o papel dos anuladores .....	140
2.7.1. Anuladores e a crença em Deus: debate entre Plantinga e Quinn. ....	143
2.7.2. Anuladores e o plano design.....	149
2.8. Objeções.....	155
2.8.1. Objeção da Grande Abóbora .....	156
2.8.2. Objeção da Caixa de Pandora.....	167
2.8.3. Objeção do Naturalismo como uma crença apropriadamente básica.....	170
3. SWINBURNE E O MODELO PROBABILÍSTICO EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS.....	182
3.1. A necessidade da Teologia Natural .....	185
3.1.1. Princípio da Credulidade. ....	188
3.1.2. Princípio do Testemunho.....	192
3.1.3. Crença em Deus como corretamente básica .....	194
3.2. Estrutura do argumento em favor da existência de Deus .....	199
3.2.1. Natureza do argumento indutivo e da explicação.....	201
3.2.2. Probabilidade objetiva. ....	212
3.2.3. Teísmo: poder explicativo .....	229
3.2.4. Teísmo: probabilidade intrínseca.....	240
3.2.5. Balanço da probabilidade e a experiência religiosa.....	249
3.3. Estrutura do argumento em favor da ressurreição de Jesus.....	254
3.3.1. Evidência geral de fundo .....	258
3.3.2. Evidência histórica prévia e posterior .....	263
3.4. Crença em Deus e os méritos epistêmicos.....	270
3.4.1. Importância da crença em Deus.....	271
3.4.2. Justificação epistêmica e tipos de racionalidade .....	274
3.4.3. Que tipo de crença racional em Deus vale a pena ter? .....	279
3.5. Natureza da Crença e da Fé .....	283
3.5.1. Relação entre crença e fé.....	285
3.5.2. Fé e doutrinas cristãs mais específicas .....	296

4. CONHECIMENTO DE DEUS: UMA COMPARAÇÃO ENTRE ALVIN PLANTINGA E RICHARD SWINBURNE .....	306
4.1. Basicidade da crença em Deus .....	307
4.1.1. Confiança prima facie em nossas disposições epistêmicas .....	308
4.1.2. Basicidade e o contexto intelectual ocidental.....	317
4.1.3. Qual a melhor analogia para a crença em Deus?.....	324
4.2. Papel dos argumentos para a crença em Deus.....	331
4.2.1. Debate entre Plantinga e Swinburne na Religious Studies.....	332
4.2.2. Qual a força de um argumento para o teísmo? .....	338
4.3. Quais méritos epipessoastêmicos a crença teísta possui?.....	346
4.3.1. Justificação .....	347
4.3.2. Racionalidade .....	352
4.3.3. Aval e conhecimento .....	359
4.4. Epistemologia como teologia .....	364
4.4.1. Natureza da fé.....	364
4.4.2. Problema epistêmico do pecado .....	369
4.4.3. Redenção e crença cristã.....	374
 CONSIDERAÇÕES FINAIS .....	 379
 REFERÊNCIAS .....	 385

## INTRODUÇÃO

Certa vez, perguntaram ao renomado filósofo Bertrand Russell o que ele diria se, depois de sua morte, fosse levado à presença de Deus, posto diante do trono divino e, envolto em toda a glória e majestade do ambiente, lhe fosse pedido que justificasse seu fracasso quando em vida em ter se tornado um crente. “Eu pensaria que estava sonhando”, respondeu Russell. O questionamento continuou: “Mas suponha que você tivesse percebido que não estava sonhando? Suponha que Deus estivesse realmente diante de seus olhos, sem sombra de dúvidas. O que você diria?” A resposta de Russell foi memorável: “Não havia evidências suficientes, Deus, não havia evidências suficientes!”<sup>1</sup>

A história de Russell ilustra uma das mais importantes questões dentro da epistemologia da crença religiosa: a de saber se temos boas razões para acreditar que Deus existe. A crença de que Deus (ou alguma forma de ser transcendente) existe foi assumida em praticamente todas as culturas ao longo da história humana, e a questão da aceitabilidade epistêmica dessa crença é um tema importante na filosofia desde seu surgimento.

Contudo, foi no século XX que esse debate ganhou dinamicidade e contornos mais precisos, com a chamada filosofia analítica da religião – disciplina que visa, no pensamento contemporâneo, aplicar as diversas técnicas e instrumentos analíticos às questões religiosas, levando em consideração sua complexa relação com a pesquisa epistemológica contemporânea (MICHELETTI, 2007, p. 12-13). Assim, em tal disciplina, “os filósofos tendem a se concentrar na avaliação das afirmações religiosas” (QUINN, 2006, p. 377), ou seja, procuram avaliar epistemicamente as afirmações religiosas a fim de saber se elas oferecem argumentação cogente.

O tópico desta pesquisa diz respeito à epistemologia da crença religiosa. Mais precisamente, o objetivo central desta tese é o de investigar *como* a crença na existência de Deus pode obter *status* epistêmico positivo, isto é, como pode ser intelectualmente justificada ou racional ou ainda avalizada de modo suficiente para o conhecimento, sendo que Deus é entendido aqui como a divindade do monoteísmo clássico tal qual os teístas afirmam venerar e na qual afirmam confiar<sup>2</sup>. Para que esse objetivo seja cumprido, esta pesquisa irá comparar as

---

<sup>1</sup> Na verdade, a resposta de Russell ao jornalista Leo Rosten (1974) foi mais elegante e menos exaltada: “Eu provavelmente perguntaria: ‘Senhor, por que não me deste provas melhores?’” Na filosofia analítica da religião, a história se popularizou a partir de um artigo de Wesley Salmon (1978, p. 6).

<sup>2</sup> Quinn (2006, p. 378) afirma que os filósofos modernos da religião, geralmente, “limitaram sua atenção a temas tratáveis sem pressupor a verdade das afirmações de qualquer tradição particular a respeito da revelação”. Assim, para evocar uma distinção feita por Pascal, a preocupação era com o “Deus dos filósofos” e não com o “Deus de Abraão, Isaac e Jacó”. Contudo, esse tipo de distinção caiu em desuso na tradição analítica. Stump & Rea (2015) afirmam que existia no passado uma tendência a dividir a filosofia da religião em “filosofia da religião” e “teologia

credenciais epistêmicas da crença em Deus (aval suficiente para o conhecimento, racionalidade e/ou justificação) na epistemologia religiosa de dois dos principais pensadores da filosofia analítica da religião contemporânea: Alvin Plantinga e Richard Swinburne. A análise crítica da proposta dos dois filósofos é importante para os objetivos desta tese tanto porque ela nos ajudará a mapear e apresentar o estado da arte dos principais contornos em que tal debate acontece dentro da filosofia analítica da religião nos séculos XX e XXI, quanto porque eles fornecem as principais diretrizes de como pensar nossa problemática central. Há, na filosofia analítica, trabalhos que compararam alguns elementos da proposta de Plantinga e Swinburne (e.g., PARSON, 1989; 2010; PORTUGAL, 2011); contudo, a presente pesquisa faz uma análise comparativa mais profunda sobre a epistemologia religiosa dos dois filósofos, buscando fornecer quais possíveis comparações, contrastes ou complementações podem ser feitos a partir de seus trabalhos.

Diante de tal objetivo, esta tese fará três movimentos: na primeira parte, iremos clarificar alguns conceitos fundamentais ligados ao debate sobre a relação entre fé e razão na filosofia analítica contemporânea a fim de elucidar nosso problema central. Qual é exatamente a questão que estamos a tratar quando perguntamos se a crença em Deus pode ser intelectualmente justificada, ou ser tida como racional ou ainda ser avalizada de modo suficiente para o conhecimento? Aliás, o que significa dizer que a crença na existência de Deus possui esses méritos epistêmicos? Esse é o assunto do capítulo 1.

Na segunda parte desta tese, iremos apresentar, nos capítulos 2 e 3, as duas propostas epistemológicas que serão comparadas, a saber, a Epistemologia Reformada de Plantinga e o balanço evidencial probabilístico proposto pela teologia natural de Swinburne. Ao apresentar tais propostas, nosso foco será apontar como a crença em Deus pode receber um *status* epistêmico positivo nos dois autores. Tal como veremos, o trabalho de Alvin Plantinga e o de Richard Swinburne apresentam um contraste interessante e distinto sobre o debate no que diz respeito às credenciais epistêmicas da crença em Deus. Nas palavras do preeminente ateu Keith Parsons:

Em meu livro *God and the Burden of Proof*, de 1989, escolhi Alvin Plantinga e Richard Swinburne como os dois ilustres representantes da filosofia teísta contemporânea. Não vejo razões para alterar esse juízo hoje, apesar das contribuições notáveis de muitos outros filósofos teístas preeminentes. Plantinga e Swinburne elevaram muito a fasquia com seus escritos elegantes, incisivos, volumosos e

---

filosófica”. Era uma distinção que refletia certo desconforto dos filósofos em considerar a religião como “digna” de análises apenas caso se abstraíssem questões relativas a religiões específicas, concentrando-se em doutrinas e problemas compartilhados em comum por várias tradições religiosas diferentes (e.g., o problema de saber se Deus existe). No entanto, boa parte dos filósofos da tradição analítica atualmente se sentem livres para examinar filosoficamente qualquer aspecto da religião, incluindo as doutrinas e práticas peculiares às religiões individuais.

muitíssimo influentes. Além disso, apresentam um contraste interessante e muito marcado em suas abordagens à defesa do teísmo (PARSON, 2010, p. 133-134).

Assim, nessa segunda parte o nosso objetivo é perceber em que consistem as teorias propostas por Plantinga e Swinburne e como as credenciais epistêmicas positivas (aval suficiente para o conhecimento, racionalidade e justificação) podem ser aplicadas à crença em Deus. Além disso, iremos notar também como essas propostas refletem diferentes concepções epistêmicas sobre a natureza da justificação, da racionalidade e do aval tal como sustentadas pelos dois autores.

A terceira e última parte visa analisar a possibilidade de articulação entre essas duas abordagens, bem como sua análise crítica. Uma vez que Plantinga e Swinburne situam-se em perspectivas epistemológicas diferentes no que se refere às credenciais epistêmicas da crença teísta, queremos analisar a possibilidade de construção de pontes entre ambos, tanto para melhor compreender seus trabalhos, quanto para um entendimento mais profundo acerca da epistemologia da crença religiosa de modo que possamos lidar com nossa problemática central. Dessa forma, o capítulo 4 irá apresentar alguns confrontos críticos que podem ser feitos entre Plantinga e Swinburne no que diz respeito às credenciais epistêmicas da crença em Deus. Mais especificamente, queremos apresentar quais possíveis comparações, contrastes ou complementações podem ser trabalhados entre a Epistemologia Reformada de Plantinga e o balanço evidencial probabilístico proposto pela teologia natural de Swinburne. Além disso, pretendemos também analisar de modo crítico a proposta dos dois filósofos visando responder ao nosso problema central. Em nossa análise, iremos propor os contornos de um modelo epistêmico que faça justiça tanto às preocupações epistemológicas de Alvin Plantinga quanto de Richard Swinburne sobre o *status* intelectual da crença em Deus. A filosofia da religião é uma das áreas mais dinâmicas da filosofia contemporânea, pois ela oferece uma espécie de “laboratório” para testar teorias desenvolvidas em várias áreas da filosofia, como a epistemologia e a metafísica, permitindo o aprofundamento da reflexão sobre as concepções teóricas desenvolvidas nessa área. Nosso objetivo, no capítulo final deste trabalho, é fazer uma contribuição desse tipo.

## 1. CLARIFICAÇÃO DO PROBLEMA

O tópico central desta pesquisa diz respeito à epistemologia da crença em Deus. Quando falamos da crença na existência de Deus, o que temos em mente é a crença tal como entendida pela tradição ocidental clássica e que é comum às três principais religiões monoteístas do mundo (cristianismo, islamismo e judaísmo) e algumas tradições orientais. Para essa concepção, em primeiro lugar, há uma pessoa que é Deus: Deus é um ser pessoal, isto é, um ser que tem intelecto e vontade, consciência e afeições, propósitos para agir intencionalmente e que pode agir. Além disso, mas não menos importante, o teísmo afirma também que Deus é um ser incorpóreo, livre, eterno, onipotente, onisciente, moralmente perfeito, totalmente amoroso, criador e mantenedor do universo e objeto adequado da obediência e da adoração humana. Claro que essas tradições diferem amplamente quanto ao modo de conceber Deus, contudo, essas distinções não precisam nos preocupar aqui. Essa crença é tradicionalmente chamada de teísmo.

Assim, Deus é entendido aqui como a divindade do monoteísmo clássico. Grande parte das pessoas no mundo aceita alguma forma de teísmo<sup>3</sup>. Mas qual é o *status* epistêmico do teísmo? Será que tal crença possui credenciais epistêmicas positivas, isto é, será que a crença em Deus é racional, avalizada e justificada para tais pessoas? Mais especificamente, será que o teísta pode ser avaliado como racional ao acreditar que existe tal pessoa todo-poderosa, totalmente boa e que criou o mundo? Pense numa pessoa que tem grande convicção de que Deus existe e que afirma *saber* disso. Teria ela razões para acreditar nisso? Em particular, a crença no teísmo é intelectualmente aceitável para nós hoje, aqueles que são, nas palavras do filósofo Philip Quinn (1985, p. 481), “adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura” que vivem no século XXI? Ou seríamos epistemicamente negligentes caso aceitemos que Deus existe?<sup>4</sup>

Talvez a crença teísta tenha sido intelectualmente aceitável para nossos antepassados, pessoas que pouco sabiam sobre os resultados da ciência moderna, sobre as críticas dos filósofos do Iluminismo à crença religiosa, sobre a crítica bíblica, sobre nossos padrões modernos de pensamento ou sobre a realidade de outras religiões. Contudo, pelo menos desde

---

<sup>3</sup> De acordo com The World Factbook 2018, CIA, estima-se que 54.,8% da população mundial aceita uma das três principais religiões teístas do mundo (judaísmo, cristianismo, ou islamismo), 28.,8% aceita alguma das outras religiões existentes (como Hinduísmo, Budismo, etc.), e 16.,4% da população não estão ligados a qualquer religião. Os dados estão disponível em: <<https://www.cia.gov/library/publications/the-world-factbook/fields/401.html#XX>>. Acesso em: 20 jan 2020.

<sup>4</sup> Cabe aqui uma breve nota de precisão: o objetivo desta tese é avaliar o *status* epistêmico da *crença* na existência de Deus a partir de Plantinga e Swinburne. Contudo, algumas vezes apontaremos para a figura do agente (e.g., o teísta) e não da crença *per sí*, pois a depender do mérito epistêmico que estamos tratando, essas duas questões se mostram inseparáveis. Agradeço a Jonas Madureira por me chamar a atenção para este ponto.

o Iluminismo, talvez a crença teísta não seja mais epistemicamente aceitável na contemporaneidade como foi outrora. Talvez o teísta se encontre atualmente naquilo que John Greco (1993, p. 171) chamou de “condições epistêmicas hostis”, de modo que a crença em Deus não pode mais ser aceita com aprovação do ponto de vista epistêmico como foi em outros tempos. Talvez seja mais correto seguir o pensamento de Rudolf Bultmann (1999, p. 9) sobre o teísmo cristão e afirmar que “não se pode utilizar luz elétrica e aparelho de rádio, em casos de doença empregar modernos meios médicos e clínicos e, simultaneamente acreditar no mundo dos espíritos e dos milagres do Novo Testamento”.

Assim, talvez haja algo de errado com a crença teísta – algo que nossos antepassados não perceberam, nem estavam em condições de perceber. Talvez ela seja irracional ou intelectualmente injustificada; talvez, no máximo, seja uma mera opinião verdadeira e não um caso de conhecimento; talvez nunca seja possível saber se realmente há tal pessoa como Deus e deveríamos nos conformar com esse mistério da existência. Contudo, antes de analisar precisamente tais perguntas, precisamos refletir no que consiste a tese de que uma crença possui *status* epistêmico positivo.

### **1.1. Aval, racionalidade e justificação**

Em tese, haveria uma maneira aparentemente direta e promissora de saber se a crença em Deus possui credenciais epistêmicas positivas: poderíamos tomar uma definição do que faria uma crença possuir tal *status* e ver se a crença em Deus se conformaria a ela. Talvez fosse possível reunir uma definição que abarcasse condições sobre o que faria o *status* epistêmico de uma crença ser positivo, condições que são individualmente necessárias e conjuntamente suficientes. Tais condições precisariam ser plenamente satisfeitas. A depender da *quantidade* ou *qualidade* dessas condições, ela poderia ser tida como conhecimento. Caso não, então, a depender de sua situação epistemológica, a crença em questão poderia ser merecedora de algum tipo de desaprovação ou cautela epistêmica.

Em seguida, compararíamos tais condições com a crença em Deus. Caso a crença em Deus estivesse em harmonia com tais condições, observaríamos até que ponto ela se conforma. Ela poderia ser enquadrada de tal modo que uma pessoa estaria justificada em aceitá-la; contudo, ou além de estar justificada, talvez a crença em Deus possuísse essa qualidade ou quantidade de forma suficiente para ser enquadrada como uma crença racional. Por fim, seria possível que a crença excedesse essa condição a ponto de ser um caso de conhecimento, isto é, o teísta sabe efetivamente que Deus existe, talvez da mesma forma que sabe que o mundo tem mais de cinco minutos. Mas se a crença em Deus não se conformasse a nenhum dos critérios

em alguma quantidade suficiente, então ela seria ou irracional, ou injustificada e, talvez, merecedora de algum tipo de desaprovação ou cautela epistêmica<sup>5</sup>.

O problema com esse caminho aparentemente simples e atraente é que, como lembra Plantinga (1979a, p. 8), “é monumentalmente difícil encontrar quaisquer condições necessárias absolutamente não triviais”. Não é fácil encontrar uma definição única e padrão sobre o que torna uma crença avalizada, racional ou justificada. Como veremos ao longo desta pesquisa, autores diferentes apresentam diferentes definições do que consideram que uma crença deva possuir para ter *status* epistêmico positivo. Portanto, há uma dificuldade e um desafio inicial aqui, e é um fato pouco notado por pessoas fora da filosofia analítica da religião que, normalmente, elas não se questionam sobre quais seriam as condições necessárias e suficientes que permitiriam que uma dada crença, mais precisamente a crença na existência de Deus, possuísse um *status* epistêmico positivo.

Assim, para responder essa questão, precisamos clarificar alguns termos em epistemologia. Quando se afirma que uma crença é justificada, ou racional ou avalizada, o que se quer saber exatamente? O que esses termos querem dizer? Primeiramente, um dos ideais epistêmicos mais desejados é o do conhecimento. Nisso, há um quase consenso entre os epistemólogos contemporâneos de que o conhecimento requer um componente ontológico, a saber, a verdade (MOSER, MULDER & TROUT, p. 2009, p. 67-84); *S* sabe que todos os homens são mortais se realmente for verdade que todos os homens são mortais<sup>6</sup>. Há também um amplo consenso de que o conhecimento requer um componente psicológico, isto é, a crença; *S* sabe que todos os homens são mortais se ele acredita que todos os homens são mortais (MOSER, MULDER & TROUT, p. 2009, p. 48-65). Assim, o conhecimento requer tanto um componente ontológico (verdade) quanto psicológico (crença)<sup>7</sup>.

---

<sup>5</sup> É possível que a crença em Deus tenha outros tipos de méritos, que não os méritos epistêmicos. Talvez haja méritos morais em acreditar que Deus existe ou, como propõe William James (2001, p. 10), méritos pragmáticos, pois a crença em Deus seria uma hipótese viva, forçosa e premente. E, por isso, tais méritos compensariam a carência de razões para o teísta acreditar que Deus existe. Mas esses outros méritos não são a preocupação desta pesquisa.

<sup>6</sup> Neste trabalho vamos assumir uma concepção realista da verdade, pois além de nos parecer ser a concepção mais correta, ela é a noção empregada por Plantinga e Swiburne. Para uma defesa dessa concepção, ver Plantinga (1982) e Alston (1996).

<sup>7</sup> É importante citar que há um “quase consenso”, pois eminentes filósofos como Timothy Williamson tem desafiado a ideia de que o conceito conhecimento pode ser elucidado graças a conceitos constituintes mais primitivos e mais claros do que o próprio conceito de conhecimento, como o de crença ou de verdade. Para Williamson, o próprio conceito de conhecimento é primitivo. Agradeço a Sérgio Miranda por me chamar atenção para este ponto.

Mas a crença e a verdade não são suficientes para o conhecimento. Posso acreditar que o Treze (da Paraíba) será o campeão da Copa do Brasil neste ano, e isso apesar de o time fazer parte das divisões inferiores do futebol brasileiro, ter sido rebaixado na temporada passada e ter vendido os melhores jogadores durante as férias. Suponha que por alguma chance inesperada do futebol, eles realmente ganhem o campeonato: isso mostraria que eu *sabia* que o Treze venceria a Copa do Brasil? Certamente que não. Logo, algo mais é necessário: um componente epistêmico que, junto com a crença e a verdade, produza conhecimento. Para colocar nos termos do filósofo Roderick Chisholm (1974, p. 17): “O que é isso que, quando somado à opinião verdadeira, gera o conhecimento?” A sugestão de Plantinga é de que esse terceiro componente epistêmico é o *aval*. Como podemos entender esse termo técnico? Será que ele é sinônimo de uma crença ser justificada ou racional, isto é, são meras formas diferentes de dizer a mesma coisa?

Um dos avanços na epistemologia contemporânea foi justamente fornecer uma resposta negativa a essa última pergunta. Durante boa parte do século XX, e da própria história da filosofia, os filósofos pensavam que o termo “justificação” abarcava tudo que uma crença precisaria ter para, junto com a verdade, ser considerada um caso de conhecimento. No diálogo *Teeteto*, Platão foi o primeiro a fazer essa sugestão: “Sócrates, fiquei agora a pensar numa coisa que tinha esquecido e que ouvi alguém dizer: que o saber é opinião verdadeira acompanhada de explicação e que a opinião carente de explicação se encontra à margem do saber” (*Teeteto* 201c-d, p. 302). O ponto colocado por Platão é o fato de que alguém pode estar certo ao crer que (p), mas tal crença ser uma mera questão de sorte ou acaso, e isso não seria um caso de conhecimento – como alguém que simplesmente acredita, dado seu amplo otimismo de torcedor, que o Treze será campeão da Copa do Brasil, mas que não sabe que as coisas são assim de fato. Logo, o conhecimento requer um terceiro componente, tradicionalmente identificado como “justificação”. Assim, de acordo com a análise tripartite do conhecimento:

*(AT) S sabe que p se, e somente se, p é verdadeiro e S está justificado em crer que p.*

Logo, abarcadas as condições presentes em (AT), uma crença seria avalizada e o sujeito da crença seria racional. Além de essa definição ter sido posta em causa por Gettier (1963, p. 121-123), os epistemólogos perceberam que as crenças possuem uma diversidade enorme de méritos epistêmicos e que não poderiam ser contemplados apenas pelo termo “justificação”: as crenças podem ser avalizadas, ou formadas de modo confiável, ou possuir uma base adequada, ou ser um indicativo da verdade, ou ser cognitivamente acessíveis, ou satisfazer alguma obrigação intelectual ou podem ser legitimadas, ou científicas, ou serem formadas a partir de

alguma virtude epistêmica ou ainda serem um caso paradigmático de conhecimento. A partir dessa diversidade, Wolterstorff (2012, p. 471) afirma que “há um grande número de méritos relevantes que nem a ‘justificação’ nem a ‘racionalidade’ conseguem captar; ambos são termos altamente ambíguos, cada um realçando um número distinto de méritos”. Swinburne (2001a, p. 2) afirma que a noção de uma crença ser ‘justificada’, onde a justificação é um conceito único e universal que ‘epistemiza’ a crença verdadeira, tal como presente em (AT), está longe de ser clara e aceitável:

A noção de uma crença ser ‘justificada’ é demasiadamente obscura, e as intuições dos filósofos e mais geralmente dos falantes da linguagem comum sobre quando uma crença é ‘justificada’ são muito diversas para que seja plausível supor que eles estão analisando um conceito que todos nós compartilhamos, e que adicionar ainda mais detalhes a algumas análises propostas acabará por produzir a verdadeira análise deste conceito de ‘justificação’. Em vez disso, *esses filósofos estão dando relatos de diferentes tipos de justificação* (SWINBURNE, 2001a, p. 2; grifos nossos).

Dessa forma, Swinburne afirma que há uma grande variedade de tipos de crenças sobre as quais as intuições dos filósofos diferem sobre se elas estão ‘justificadas’. Suponha, por exemplo, que eu sei que foi descoberto um novo exoplaneta em *Alpha Centauri*; e suponha que obtive tal conhecimento com base no testemunho de um colega astrônomo da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Alguns filósofos defendem que, ao saber desse novo exoplaneta, também se sabe ou se está ciente da base na qual se sabe; ou seja, eu sei porque tenho conhecimento do testemunho com base no qual tenho o conhecimento do exoplaneta (e.g., talvez eu reflita que o testemunho do meu amigo é confiável por ser astrônomo). Outros filósofos acreditam que é possível eu saber sobre o exoplaneta ainda que eu não saiba ou não esteja ciente da base na qual sei. Essas duas posições são conflitantes, mas parece que em ambos os casos eu estou ‘justificado’.

Com o termo racionalidade acontece algo similar. No contexto do debate sobre a racionalidade da crença em Deus, tende-se geralmente a discutir os méritos epistêmicos de tal crença de maneira abstrata, independentemente de qualquer crente em particular ou de qualquer situação específica, acreditando-se que seja possível resolver a questão de uma vez por todas, seja de maneira positiva, seja de maneira negativa. A racionalidade não é vista como uma questão histórica; ela é tida como uma questão de evidência proposicional atemporal e não pessoal. Segue-se daí que se for possível demonstrar que um argumento a favor ou contra o teísmo é sólido, a crença na existência de Deus seria racional ou irracional para todas as pessoas, em todos os tempos e lugares.

Contudo, esse padrão de racionalidade é algo por demais irreal e abarca alguns problemas. Para ilustrar o que queremos dizer, pense na definição acima de racionalidade: ela

não leva em conta o sujeito da crença, apenas a crença *per se*. De acordo com Kelly Clark (2004), a racionalidade precisa ser pensada mais como uma questão de *como* alguém acredita do que *o que* alguém acredita, pois alguém poderia acreditar racionalmente no que é falso ou irracionalmente em algo que é verdadeiro. É mais uma questão aplicada ao crente do que à crença. Plantinga (1979a, p. 8-9) oferece um exemplo que poderia deixar mais claro o que está em questão:

Certamente, por exemplo, não podemos insistir que a crença de *S* em *p* é racional somente se for verdadeira. Pois considere a crença de Newton de que se *x*, *y* e *z* se movem de forma colinear, então o movimento de *z* em relação a *x* é a soma dos movimentos de *y* em relação a *x* e *z* em relação a *y*. Sem dúvida Newton era racional em aceitar esta crença; contudo ela era falsa, pelo menos se os físicos contemporâneos estiverem com a razão. E se eles não estiverem – isto é, se eles estão errados em contradizer Newton –, então exemplificam o que estou falando; eles racionalmente acreditam em uma proposição que, como se verifica, é falsa. Nem podemos dizer que uma crença seja racionalmente aceitável apenas se ela é possivelmente verdadeira, não necessariamente falsa no sentido amplamente lógico. Por exemplo, eu poderia somar  $735 + 421 + 9.216$  várias vezes e obter a mesma resposta: 10.362. Sou então racional em acreditar que  $735 + 421 + 9.216 = 10.362$ , embora de fato eu tenha cometido o mesmo erro em cada uma das vezes – falhei em lançar o ‘1’ da primeira coluna – e assim acreditar no que é necessariamente falso. Ou eu poderia ser um matemático neófito que ouve de seu professor que toda função contínua é diferenciável. Não preciso ser irracional em acreditar nisso, não obstante o fato de que é necessariamente falso (PLANTINGA, 1979a, p. 8-9).

Os feitos matemáticos e científicos de Newton – bem como os da ciência contemporânea – são realizações intelectuais paradigmáticas. Pense, contudo, nas diferenças entre a Lei de Newton da gravitação universal e a teoria geral da relatividade de Einstein: enquanto para Einstein a gravidade é uma consequência da curvatura do espaço-tempo que regula o movimento de objetos inertes, a teoria clássica de Newton postula que a força da gravidade é diretamente proporcional às massas dos corpos em interação e inversamente proporcional ao quadrado da distância entre elas. Como uma tentativa de generalizar para todo o cosmos, a teoria de Newton é falsa, mas em escala menor (e.g., planeta Terra), ela é verdadeira. Mas Newton acreditava que sua teoria era uma descrição exata do movimento dos corpos em todo tempo e em todo lugar do universo. Seria Newton irracional em acreditar da forma em que acreditava? Certamente que não. Dessa forma, Newton poderia acreditar racionalmente em algo que é falso. Há, assim, uma intuição plausível de que Newton não era irracional em acreditar como acreditava, pois a racionalidade nesse sentido é uma propriedade normativa específica não da crença, mas da pessoa, bem como de sua situação específica.

Neste sentido, a racionalidade é uma questão específica, não universal, que leva em consideração o indivíduo e a situação histórica. Algo pode ser racional para uma pessoa em um dado tempo e lugar sócio-histórico específico, mas não ser racional para outra pessoa em um

tempo e lugar diferentes – ou ainda no mesmo lugar e tempo histórico. Certamente, não era racional para Newton acreditar que a atração dos corpos se dá por meio da curvatura do espaço-tempo – ainda que, possivelmente, isso seja verdadeiro. Por isso, Kelly Clark (2004) afirma que, dentro do contexto da epistemologia da crença religiosa, “a pergunta correta deve ser: ‘A crença em Deus é racional para tal pessoa naquele tempo e lugar?’”. Esses exemplos acima ilustram a dificuldade em categorizar os termos “justificação” e “racionalidade” como um único termo abstrato para todos os méritos epistêmicos possíveis tal como proposta por (AT).

Alston (1993, p. 527) foi um dos primeiros filósofos a sugerir que “devemos abandonar a ideia de que existe um único critério chamado de ‘justificação epistêmica’”. Isso significa que haveria uma diversidade de maneiras diferentes pelas quais as crenças podem ser melhores ou piores do ponto de vista epistêmico. Ao fazer uma avaliação do debate, Alston (1993, p. 531) afirma que para cada uma das muitas condições epistêmicas em debate, “ninguém nega que é desejável satisfazê-la, e desejável de um ponto de vista epistêmico, desejável *vis-à-vis* como objetivo básico do empreendimento cognitivo”. Suponha que alguém afirme que a justificação consiste em ter boas evidências para uma crença; a ideia de Alston é que aqueles que negam que estar justificado é algo como possuir boas evidências não negam que ter boas evidências em favor de uma crença é um estado de coisas bom. Ou seja, aqueles que negam que a justificação consiste em uma crença ser baseada em um fundamento ou uma razão adequada, por exemplo, não estão dispostos a negar que é uma coisa epistemicamente boa obter tal razão ou fundamento. Dessa forma, os filósofos perceberam que

As disputas sobre essas condições não são sobre se a satisfação delas é valiosa ou importante do ponto de vista epistêmico, mas simplesmente sobre se uma determinada condição é necessária para ser minimamente justificada na sustentação de uma certa crença [...]. A persistência das disputas leva à suspeita de que não existe um item comum exclusivo sobre a natureza da qual as pessoas estão discordando. Certamente, a mera persistência não é suficiente para produzir esse resultado. Pode haver, e há, disputas sem fim, onde é óbvio que existe um alvo comum a respeito de quais pontos de vista incompatíveis são mantidos. [...]. Mas aqui não é somente que as disputas sejam duradouras. Além disso, há aspectos das controvérsias que são mais bem explicados supondo que não exista um item único chamado ‘justificativa epistêmica’, sobre o qual as partes estão discordando (ALSTON, 1993, p. 532).

Seria por isso que muitas disputas e desacordos filosóficos sobre o *status* epistêmico de uma crença acontecem, pois filósofos concentrados em méritos distintos dão explicações diferentes para tais méritos. O conceito de “justificação epistêmica”, neste sentido, não possui uma interpretação natural, e, quando filósofos diferentes dão interpretações tão distintas ao termo, enfatizando aspectos epistêmicos tão díspares, não parece haver base comum suficiente para identificar um item único; há de se reconhecer também que existem muitas características

epistemicamente desejáveis que não podem ser identificados por um conceito único. Por isso, deve-se “reconhecer esse fato, e deixar claro sobre que mérito deseja-se discutir” (WOLTERSTORFF, 2012, p. 471). Muitas pessoas, principalmente fora da filosofia analítica da religião, enquadram a crença em Deus como racional ou irracional, justificada ou injustificada, sem esclarecer o que querem dizer com tais avaliações.

Por isso, precisamos esclarecer os três méritos ou credenciais epistêmicas que queremos analisar na comparação entre nossos dois autores. Mas o que queremos dizer exatamente por méritos ou credenciais epistêmicas? Entende-se por méritos ou credenciais epistêmicas as qualidades de uma crença que a tornam intelectualmente crível, valiosa e desejável; são características que aumentam o *status* ou a credibilidade epistêmica de uma crença, tornando-a digna de aceitação. Tais qualidades podem incluir, entre outras coisas, evidências, bom funcionamento cognitivo, confiabilidade e coerência.

Em nossa pesquisa, pensamos ser útil seguir as três credenciais epistêmicas apontadas por Plantinga (2018a, p. 265-270) em sua análise do teísmo: (i) justificção deontológica; (ii) racionalidade; e (iii) aval suficiente para o conhecimento. Essa distinção é útil, pois além de possuir elementos compartilhados pelos dois autores<sup>8</sup>, nos ajudará a mostrar de forma mais clara possíveis comparações, contrastes ou complementações entre as propostas de Alvin Plantinga e Richard Swinburne. Mas em que consistem precisamente esses méritos? Que qualidades esses méritos fornecem à crença que a tornam crível e desejável?

Uma primeira credencial é a justificção deontológica. Aqui, pergunta-se se o crente está violando quaisquer obrigações e deveres intelectuais ao acreditar no que acredita. Esse mérito epistêmico é baseado principalmente na ética da crença do filósofo inglês John Locke, que apresentou a seguinte questão: Como deve a opinião ser regulada? Uma vez que existe uma multidão de opiniões diferentes sobre, por exemplo, crenças religiosas, Locke (*Ensaio*, Introdução, §, p. 26) está preocupado em “descobrir aquelas regras pelas quais uma criatura racional, como o homem, colocado nas circunstâncias terrenas que são suas, possa e deva pautar as opiniões e os atos delas dependentes”. Ou seja, a questão a ser respondida é a seguinte: como devemos regular nossa opinião e nosso assentimento?

A sua resposta é clássica na epistemologia: nosso assentimento deve ser baseado na razão. Por isso, em primeiro lugar, uma vez que somos seres racionais, segue-se que estamos

---

<sup>8</sup> Seguimos a proposta adotada por Plantinga porque ele propõe um mérito mais próximo do internismo (justificção) e outro mérito mais externista (racionalidade) e será importante comparar essas duas credenciais com o que é proposto por Swinburne, que apesar de empregar outra nomenclatura técnica (que inclusive é mais nuançada), tem muitos elementos a serem considerados sobre tais tópicos. Esses dois termos serão melhor definidos no tópico 1.5.

obrigados a dar o nosso melhor a fim de descobrir a verdade da questão. Para isso, devemos – com ênfase no *dever* – reunir provas satisfatórias com respeito à verdade ou falsidade da proposição em questão. Essas provas precisam ser desenvolvidas a partir de fatos que são certos, isto é, fatos que “vemos” que são verdadeiras, ou seja, a partir daquilo que já sei que é certo. Pense em fatos como  $1 + 1 = 2$ ; tal conhecimento “é certo, para além de toda a dúvida, e não necessita de prova alguma, sendo esta a mais alta de todas as certezas humanas” (*Ensaio*, IV, xvii, 14, p. 948). Outras crenças que estão dentro desse alto patamar epistêmico são aquelas proposições autoevidentes sobre os objetos que estão à nossa volta, nossas crenças a partir dos nossos próprios estados mentais e demonstrações dedutíveis.

No entanto, as nossas crenças mais importantes não são certas dessa maneira. Por isso, Locke afirma que a razão é a faculdade responsável por regular minha opinião a partir daquilo que é certo para mim, raciocinando a partir de sua probabilidade com respeito àquilo que já sei. Em outras palavras, devo raciocinar a fim de determinar sobre a probabilidade da proposição em questão dado aquilo que é certo; por fim, deve-se acreditar ou não acreditar na proposição com uma firmeza proporcional à sua probabilidade em relação ao que é certo, dadas as provas apresentadas. Em tal padrão epistêmico, Locke acreditava que havia deveres e obrigações em relação ao controle e regulação das nossas crenças – deveres tais que qualquer adulto normal está obrigado a dar o seu melhor em tal empreitada. Nesse sentido, você está justificado em acreditar tal como acredita se cumpre suas obrigações, sem contrariar qualquer dever epistêmico. De acordo com Locke, temos deveres e obrigações dados a nós pelo Criador com relação às crenças que formamos e mantemos. Há um modo correto pelo qual a criatura racional deve regular suas crenças. E a tese crucial de Locke é que nós, enquanto seres racionais, temos de governar nossas crenças, incluindo as crenças religiosas, bem como qualquer crença em geral, pela razão. Quando alguém faz isso, pode-se afirmar que está justificado em acreditar como acredita (*Ensaio*, IV, xvii, 24, p. 953-954).

Em seu tratado de fé religiosa, Locke assevera que a fé é uma espécie de opinião, não sendo algo certo e dado como são as crenças evidentes aos sentidos. Sendo opinião, então ela deve ser regulada pela razão, pois “a razão deve ser o nosso último juiz e guia em tudo” (*Ensaio*, IV, xix, 14, p. 977; grifo do autor). Seria irresponsável acreditar em algo simplesmente com base no fato de Deus o ter dito ou revelado, a menos que se tenha uma boa razão – razão tal como indicada acima – a favor da ideia de que Deus de fato disse ou revelou aquilo: “Tudo quanto Deus revelou é verdadeiro, com toda certeza; não há dúvida nenhuma acerca disso. Tal é o objetivo próprio da fé. Mas saber se uma revelação é *divina* ou não, aí a razão deve julgar

(*Ensaio*, IV, xviii, 10, p. 964; grifo do autor). Dessa forma, podemos formalizar nosso primeiro mérito epistêmico do seguinte modo:

*(M1) Uma crença p está justificada para uma pessoa S se, e somente se, S cumpriu suas obrigações, sem contrariar qualquer dever epistêmico.*

Como veremos, Plantinga considera que (M1) é um nível de mérito epistêmico muito elementar e facilmente alcançável. Contudo, Swinburne afirma que em um nível mais profundo e com alguns refinamentos, (M1) é o tipo de mérito que o teísta vale a pena possuir.

Um segundo mérito é a racionalidade; aqui, ela diz respeito ao funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas. O teísta é racional quando não sofre disfunções cognitivas, como distúrbio, fuga de ideias ou alucinações. Nesse sentido, suas crenças são formadas de modo confiável e da maneira em que deveriam funcionar. Pense no paradoxo do louco de Chesterton (2008, p. 34). O louco, para ele, não é alguém que perdeu a razão, mas que perdeu tudo, exceto a razão. Pelo fato de querer uma explicação para tudo e procurar uma explicação para tudo, a mente dele se move tão rápido que não consegue ser acompanhada pelo bom juízo, de tal modo que a “mente dele se move num círculo perfeito, porém reduzido” (CHESTERTON, 2008, p. 35). Assim, o louco consegue uma explicação razoável para todas as coisas que contrariam o senso comum dentro do seu próprio mundo; se ele pensa que os outros estão conspirando contra ele, de nada adianta afirmar que você não é um conspirador – pois é justamente isso que um conspirador diria caso estivesse em ação. Qual é o problema do louco, então? É que apesar de ter uma explicação para tudo, suas faculdades cognitivas estão disfuncionais, seus poderes epistêmicos estão falhando; eles não estão funcionando da forma como deveriam funcionar<sup>9</sup>.

Esse critério de racionalidade afirma que nossas crenças serão racionais caso sejam produzidas por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, funcionando da forma como deveriam funcionar, sem estarem sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento

---

<sup>9</sup> Plantinga (2018a, p. 133-134) afirma que essa credencial comporta dois componentes: em primeiro lugar, a racionalidade interna, que diz respeito a produção de crença a partir da experiência. Nela, o agente forma ou sustenta crenças apropriadas em resposta a experiência. Suponha que o agente epistêmico está sentado diante de uma lareira e forma a crença “estou diante de uma lareira”. A racionalidade interna é aquela em que, diante de tal experiência sensorial, sua resposta é apropriada e saudável; ele não forma a crença que está diante de um bloco de gelo, por exemplo, pois a racionalidade interna impede esse gênero de resposta. Tome agora outro exemplo de experiência a fim de entender a racionalidade externa: suponha que você forme a crença agora de que é você que está lendo esta tese. Há aqui não apenas uma experiência sensorial, mas uma experiência doxástica - um outro tipo de experiência, mais difícil de descrever fenomenologicamente, sobre sua própria vida mental. Parece natural formar a crença de que é você que lê tal tese; assim, dada tal experiência, esse é o gênero de resposta doxástica que uma pessoa funcionando de modo saudável irá apresentar. Na racionalidade externa, então, nossas crenças são formadas a partir do gênero correto de experiências doxásticas tal como exigidos pelo funcionamento apropriado.

quando produzem a crença. Esse processo de produção de crenças se dá a partir da experiência, isto é, as crenças apropriadas são aquelas que são formadas em resposta à experiência. Além disso, nesse mérito, nossas crenças precisam ser suficientemente coerentes, fazendo as inferências certas quando a ocasião se apresenta. Quando as crenças são produzidas por tal processo, é possível dizer que o sujeito da crença é racional em acreditar nelas<sup>10</sup>. Dessa forma, podemos formalizar nosso segundo mérito epistêmico do seguinte modo:

*(M2) Uma crença p é racional para uma pessoa S se, e somente se, p é produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, da forma como deveriam funcionar, sem estar sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento.*

Assim, essa credencial tem relação com a crença ser bem formada a partir de uma perspectiva de terceira pessoa que parece ser mais difícil de ser alcançada, dependendo de estados de coisas que estão além do nosso controle direto (e que talvez estejam além de nossa possibilidade de conhecimento); nele, veremos que Plantinga e Swinburne possuem posições divergentes sobre o valor e a importância de (M2) para a epistemologia da crença religiosa e, justamente por isso, esse é um mérito que vamos discutir aqui.

Um último mérito epistêmico relevante é o aval ou garantia<sup>11</sup> suficiente para o conhecimento. Por aval, entende-se a propriedade, quantidade e/ou qualidade suficiente daquilo que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira. “Conhecimento é a crença verdadeira avalizada” (SWINBURNE, 2001a, p. 4). Esse seria o grau máximo de *status* epistêmico que uma crença possui, pois se a crença do teísta é avalizada de forma suficiente, isso implica não apenas que ele está justificado ou é racional em aceitar tal crença, mas que ele efetivamente *sabe* que existe tal pessoa como Deus. Essa credencial aqui é considerada mais valiosa porque, como afirma Platão (*Menon*, 98a, p. 103), o conhecimento torna a crença mais firme, mais estável e não variante; neste caso, o aval seria essa qualidade e/ou quantidade que “amarra” a crença à verdade de forma mais segura e confiável – mais até do que as credenciais da justificação e da racionalidade.

Assim, o aval é um termo de avaliação epistêmica significativamente positiva sobre a crença. Dizer que uma crença é “avalizada” para o teísta é avaliá-la positivamente, isto é,

---

<sup>10</sup> Como veremos no tópico 3.4.2, Swinburne distingue vários tipos de racionalidade, tanto em sentido internista, quanto externista. Mas para nossos propósitos e para fins de comparação, nos concentraremos na racionalidade tal como proposta pela teoria da função apropriada, de Plantinga.

<sup>11</sup> O termo ‘aval’ ou ‘garantia’ é a tradução de *warrant*; no Brasil, o termo muitas vezes é traduzido também por ‘garantia’ e existe um debate sobre qual seria sua melhor tradução (*Veritas* 56, n. 2, 2011, p. 8-9). Nesta pesquisa, optou-se por seguir a tendência padrão e traduzir por ‘aval’.

afirmar que a crença em Deus é aceitável, correta, virtuosa ou apropriada. Mas não apenas isso; é também um termo de avaliação epistêmica sobre o teísta: caso adote tal crença avalizada, então o teísta pode ser tido como alguém que de fato sabe que Deus existe, pois além de estar justificado e ser racional, a depender da quantidade ou qualidade dessa propriedade, o teísta efetivamente pode saber que há tal pessoa todo-poderosa e totalmente boa. Assim, o aval é uma propriedade normativa que vem em graus. Logo, o último mérito epistêmico que visamos responder a partir de Swinburne e Plantinga – e que é o principal motivo de discordância entre os dois autores – é o seguinte: será que a crença do teísta é avalizada a ponto de ser um caso de conhecimento? Se sim, em que termo? Pois talvez ela possa ser racionalmente aceitável ou ainda epistemicamente justificada, mas não suficientemente avalizada para o conhecimento. Dessa forma, podemos formalizar nosso terceiro mérito epistêmico do seguinte modo:

*(M3) Uma crença p tem aval suficiente para uma pessoa S se, e somente se, S sabe sobre p, onde o termo saber pode ser interpretado como S possuindo evidências suficientes ou sendo formada de modo básico.*

Há duas teses opostas que, de uma forma ou outra, procuram fornecer respostas para todos esses três méritos epistêmicos – e que formarão o coração do presente estudo. A primeira tese é o modo clássico de abordar tal questão e tem a ver com *evidência*; pergunta-se aos teístas se eles têm evidências ou evidências suficientes para a crença na existência de Deus. Neste modelo, a crença teísta possui aval, seja para a justificação, racionalidade ou conhecimento, se, e somente se, os teístas possuírem algum argumento em favor da existência de Deus que seja bem-sucedido, isto é, um bom argumento não circular, cogente, que conclua que Deus existe. Ao longo da história, foram apresentados os conhecidos argumentos em favor da existência de Deus, como o argumento ontológico, cosmológico, teleológico, moral, da razão, entre outros.

Para os chamados teólogos naturais, as crenças do teísta têm um *status* epistêmico positivo, porque é possível fornecer boas demonstrações ou provas da existência de Deus, ou seja, a crença teísta tem aval por possuir razões suficientes para o agente. Outros filósofos, de forma contrária, argumentam que a crença em Deus é injustificada, pois, como afirma Mackie (1955, p. 92) acerca do problema do mal, é possível “mostrar não apenas que as crenças religiosas carecem de sustentação racional, mas que antes são positivamente irracionais”. Em ambos os casos, a crença em Deus pode ter credenciais epistêmicas positivas ou negativas a depender da possibilidade de se apresentar boas evidências em seu favor ou contra ela. E caso o teísta não consiga apresentar tais evidências, ele estaria agindo de forma contrária às suas virtudes epistêmicas, sendo por isso merecedor de algum tipo de desaprovação por acreditar em

Deus. No final das contas, se os argumentos em favor da existência de Deus forem mais fortes, então se segue que a crença em Deus possui um *status* epistêmico positivo – ela é racional, ou justificada ou um caso de conhecimento a depender da força e da qualidade desses argumentos; se os argumentos contra a existência de Deus forem superiores, então o teísta não está avalizado em pensar que *sabe* que Deus existe, nem é correto acreditar nisso.

No entanto, boa parte das pessoas que acreditam no teísmo não recorre a tais argumentos a fim de justificar suas crenças. Provavelmente, a maioria delas sequer ouviu falar de tais argumentos. Sendo assim, por que razão elas acreditam? A segunda tese afirma que os teístas parecem acreditar em Deus da mesma forma que acreditam que existe um passado, ou que existem outras pessoas, ou um mundo externo, ou ainda que nossas faculdades cognitivas sejam racionalmente confiáveis, isto é, acreditam em tais crenças de forma básica.

Para essa concepção, a crença na existência de Deus é o gênero de afirmação que se pode saber como quem sabe que se tem duas mãos, que comeu feijão verde no almoço ou que se está lendo uma tese de doutorado neste momento. A verdade de tais afirmações parece ter uma obviedade direta e imediata, ou seja, há algo nelas que nos convence de sua verdade, muito antes da formulação de qualquer raciocínio. É algo que simplesmente posso olhar e ver que é verdade – como G. E. Moore viu que tinha duas mãos em sua apresentação clássica. Assim, a crença em Deus seria menos como a crença de que o universo possui 13,8 bilhões de anos. Certamente, essa última crença não é do tipo que podemos apenas “ver” que sua verdade é evidente, pois não é possível meramente “ver” que o universo possui astronômicos 13,8 bilhões de anos. Diferentemente da crença de que tenho duas mãos ou de que  $1 + 1 = 2$ , a idade do universo é uma hipótese à qual só é possível chegar da mesma maneira que chegamos a boa parte das hipóteses científicas, a saber, por meio de evidências. Não é algo que me convence de forma direta e imediata.

Assim, a intuição central da primeira tese é que a crença teísta precisa, para preencher qualquer um dos três méritos epistêmicos que estamos a tratar, de evidências para possuir um *status* epistêmico positivo; já a segunda tese afirma que não é preciso tal coisa, pois a crença em Deus é formada de modo natural. Vamos detalhar melhor essas duas teses a fim de compreender de forma mais profunda as duas concepções.

## 1.2. Crença apropriadamente básica

Os seres humanos acreditam numa imensa quantidade de coisas. No momento, acredito que a Terra gira em torno do Sol, que  $1 + 1 = 2$ , que possuo duas mãos, que tenho um irmão que mora em Dubai, que Ellen G. White é uma das fundadoras do adventismo, que o nome da

minha filha é Ana Sofia e que há uma pessoa que é Deus. É natural perguntar se essas crenças dizem respeito a algo que simplesmente presumo que seja verdade ou se penso que são realmente verdadeiras. Se respondo à última questão, um cético pode questionar como é possível saber sobre a veracidade de tais crenças. Para responder, cito algo que forneça um fundamento para tais crenças: talvez eu ofereça uma evidência sobre o movimento de rotação da Terra ou aponte uma fonte bibliográfica que mostre os fundadores do adventismo ou talvez ainda eu explique que recorri a uma outra fonte de conhecimento – a memória – para justificar minha crença sobre minha filha e meu irmão. Contudo, a mesma pergunta poderia ser feita para essas últimas afirmações: como você sabe que uma dada evidência é segura ou que uma determinada fonte de conhecimento é confiável?

Para o cético, os argumentos chegam a um ponto de estagnação, pois cada resposta que ofereço incita um novo questionamento de como eu saberia tal coisa. Se for perguntado o modo como uma proposição é conhecida como verdadeira, podemos fornecer uma prova. No entanto, essa mesma pergunta pode ser feita sobre a prova fornecida e qualquer outra prova subsequente. Se tenho duas crenças, A e B, e acredito em A com base em B, é possível questionar então em que bases eu acredito em B. Talvez seja afirmado que acredito em B com base em C. A mesma questão retorna: e quanto a C? Qual a base para se acreditar em C? De acordo com o *Trilema de Agripa*, apenas uma das três respostas é possível:

- (1) eu poderia oferecer uma outra justificativa D para a crença em C de tal forma que para cada prova que eu oferecer, é oferecido uma outra prova diferente, *ad infinitum*;
- (2) em algum momento, eu poderia chegar em uma dada prova em que, ela mesma, não necessita de uma justificativa anterior. Assim, a única justificativa para C seria ela mesma;
- (3) eu poderia oferecer uma cadeia circular de inferências, em que a prova de alguma proposição é dependente de um sistema holístico, da relação de coerência interna que existe entre A-C.

A primeira hipótese é conhecida como infinitismo, a segunda como fundacionismo e a terceira como coerentismo. Todas as três tratam da estrutura de razões e raciocínios que são projetados para fornecer uma solução para o problema do regresso epistêmico colocada pelo cético<sup>12</sup> e visam explicar como se organiza a estrutura de crenças de um sujeito racional. Como

---

<sup>12</sup> De acordo com Fogelin (2017), a estrutura dialética do *Trilema de Agripa* corresponde à estrutura dialética do debate contemporâneo sobre a justificação epistêmica.

geralmente o problema das credenciais epistêmicas da crença teísta se dá a partir de um debate dentro do fundacionismo, será nela que vamos nos concentrar nessa tese<sup>13</sup>.

O fundacionismo começa com a assimetria na estrutura noética de uma pessoa entre crenças básicas e crenças não básicas. Como vimos, todos nós aceitamos alguma crença com base na aceitação de outras crenças. Ao olhar para o quarto de minha filha, tenho uma dada experiência visual; imediatamente, deparo-me crendo que Ana Sofia está dormindo. Essa crença (“Ana Sofia está dormindo”) pressupõe outras crenças (“tenho uma filha chamada Ana Sofia”, “minha capacidade visual é confiável”); além disso, há algum tipo de relação entre eu e aquela crença que aceito (e.g., aceito a crença de que “tenho uma filha chamada Ana Sofia” com base na minha memória).

Então, uma estrutura noética adequada terá um conjunto de crenças aceitas com base em outras crenças e um conjunto de crenças aceitas de modo direto e que servem como fundamento, não aceito com base em outras crenças. As primeiras são baseadas em inferências ou em algum tipo de suporte evidencial a partir de outras crenças, enquanto as últimas são aceitas, mas não na base evidencial de outras crenças. Por isso, elas são fundamentais ou fundantes; a relação de base aqui é finita e termina nas fundações. Além disso, esses dois pares de crenças mantêm certas relações epistêmicas entre si. Uma estrutura noética saudável, de acordo com o fundacionista, especificará quais de suas crenças são básicas e quais são não básicas. Como afirma Moser:

o conhecimento e a justificação epistêmica (relevante para o conhecimento) têm uma estrutura de dois níveis: alguns âmbitos do conhecimento e da justificação são não ilativos, ou fundacionais; e todos os outros âmbitos dele são ilativos, ou não fundacionais, no sentido de que derivam, no final das contas, de um conhecimento fundamental ou justificação (MOSER, 2006, p. 420).

Assim, no fundacionismo, há um conjunto de crenças diretamente justificadas – as chamadas crenças básicas, que são as fundações da “estrutura” – sobre as quais devem se apoiar todas as outras crenças que não são aceitas dessa forma. As “crenças básicas” são crenças aceitas de forma imediatamente justificada e que não se baseiam ou não se apoiam, de alguma

---

<sup>13</sup> Wolterstorff (2001, p. 45 e 46), contudo, lembra que é um mal-entendido comum considerar a posição da Epistemologia Reformada como um tipo de fundacionismo. “A epistemologia reformada, entendida de maneira estrita, não compromete aqueles que abraçam esta tese com qualquer forma de fundacionismo. Reconhecer que algumas crenças são sustentadas de forma imediata e reconhecer que algumas daquelas que são mantidas deste modo possuem o mérito doxástico em questão - que mesmo algumas crenças mantidas imediatamente sobre Deus possuem o mérito em questão - não compromete ninguém a um fundacionismo de qualquer tipo. Um coerentista poderia dizer o mesmo. Todos os fundacionistas fazem, de fato, a distinção imediata/mediada. Mas eles não são fundacionistas apenas em virtude de fazer tal distinção; eles são fundacionistas em virtude do que fazem com a distinção em articular suas epistemologias”. Contudo, apesar de concordarmos que a Epistemologia Reformada *per se* não precisa ser encarada como um empreendimento necessariamente ‘fundacionista’, pensamos que o Modelo de Plantinga, que será objeto de nossa investigação, é um modelo estruturalmente fundacionista.

forma, sobre outras crenças ou evidências na estrutura noética de uma pessoa; as crenças não básicas são aquelas derivadas ou baseadas em outras crenças na estrutura noética de uma pessoa. Desse modo, as crenças básicas são uma espécie de ponto de partida para o pensamento. O agente epistêmico acredita na proposição  $1 + 2 = 3$  de modo básico. Isso porque ele não raciocina ou argumenta para isso a partir de outras proposições em que acredita: a crença é imediata, não mediada por outras crenças, nem baseada em evidências. A crença de G. E. Moore de que ele tinha duas mãos não foi inferida a partir de outras crenças; ela foi diretamente justificada pela sua sensação visual.

Contudo, para o fundacionismo, uma crença não pode ser simplesmente tida como básica, pois dizer que uma crença é básica ou não básica é uma avaliação sobre o modo de aceitação da crença, não sobre o seu *status* epistêmico; é apenas dizer o modo em que a estamos aceitando, se de forma imediata (básica) ou inferida (não básica). Para compreender isso, pense na crença sincera de Linus, melhor amigo de Charlie Brown na HQ da série *Peanuts*, que acreditava de modo básico que todo ano a Grande Abóbora voava na noite de Halloween, trazendo brinquedos para crianças sinceras e crentes, em um canteiro de abóboras<sup>14</sup>. Linus estaria avalizado em aceitar tal crença de forma básica, não inferencial? É certo que não. Uma pessoa pode alegar acreditar em algo de forma básica, mas para o aval da crença é preciso mais do que uma alegação e mais do que a mera descrição do seu modo de aceitação: a crença precisa ser apropriadamente ou corretamente básica, ou seja, ela precisa satisfazer algumas condições a fim de especificar por que é racional e adequado para Linus tomar a crença em questão como básica sem ser arbitrário. Logo, não é qualquer crença que deve ser tomada como básica, mas apenas aquelas em relação às quais é adequado agir assim. Portanto, uma das tarefas da epistemologia contemporânea é a de saber qual a explicação da justificação fundamental para as crenças básicas.

Assim, as crenças básicas possuem um componente psicológico, pois são aceitas de modo direto; e um componente epistêmico, pois recebem seu aval de modo direto, não de outras crenças, mas de algo que as torne avalizada, como uma experiência. Por isso, é importante ressaltar que o fato de uma crença ser apropriadamente ou corretamente básica não implica que ela não tenha fundamentos ou que seja infundada. Considere a crença de que a água que estou bebendo permanece no meu copo, mesmo quando não estou olhando. Há várias razões para sustentar essa crença, pois a avaliamos como eminentemente bem fundamentada; contudo, há poucas evidências proposicionais que podem ser dadas para apoiá-la. Como afirma Audi:

---

<sup>14</sup> Esse exemplo é inspirado em Plantinga (1983, p. 74-78).

Alguém pode estar experiencialmente situado de modo que, embora a crença de que há água em um copo antes *de se* basear em razões (por exemplo, a crença de que a anfitriã está servindo apenas água), poderia permanecer racional, mesmo se a pessoa deixasse de ter quaisquer razões para sustentá-la e mesmo se a sustenta simplesmente por causa da experiência de alguém beber do copo (AUDI, 1986, p. 143; grifos do autor).

Logo, embora uma crença apropriadamente ou corretamente básica não seja aceita com base em evidências a partir de outras crenças, isso não significa dizer que ela é infundada (PLANTINGA, 1983, p. 78-79). Nesse contexto, é útil fazer uma sutil, mas importante distinção entre “fundamento” e “evidência” a partir de um exemplo dado por Beilby (2005, p. 43-44; grifos do autor): suponha que eu veja uma pessoa exibindo um comportamento típico de dor e, por isso, comece a acreditar que “ela está com dor”. “Eu não raciocino a partir do comportamento dela para a crença, nem o comportamento dela me serve como evidência da crença. Em vez disso, a experiência é a *ocasião* para a crença, e minha crença é *fundamentada* pela experiência.” Deste modo, a razão para alguém aceitar uma crença apropriadamente básica consiste nas circunstâncias em que tal crença é formada, circunstâncias que incluem as experiências relevantes em questão. Dadas as condições experienciais adequadas, crenças como “existem árvores”, “minha filha se chama Ana Sofia” e “o mundo existe há mais de cinco minutos” são fundamentadas em proposições como “eu vejo uma árvore”, “eu me lembro do nome da minha filha” e “eu tomei café da manhã uma hora atrás” (PLANTINGA, 1983, p. 81-82). Elas são fundadas de tal modo que suponha que alguém tente formular um argumento em favor da existência da árvore em questão, ou do nome da minha filha ou de que o mundo possui mais de cinco minutos. Esse argumento faria alguma coisa para aumentar o aval da crença de que você vê uma árvore ou de que o nome da minha filha é Ana Sofia? Muito provavelmente não. Para Plantinga (2017, p. 193), isso seria tão problemático “como crer na existência do seu cônjuge com base no argumento analógico para outras mentes – extravagante na melhor das hipóteses e de modo algum provavelmente encantador à pessoa em causa”.

Como os fundacionistas dividem a estrutura noética de um sujeito entre crenças básicas e crenças não básicas, as primeiras dariam algum tipo de “apoio” ou “base” para as últimas. Mas em que consistiria esse apoio? Existe discordância em como os fundacionistas interpretam essa relação de “apoio” ou “base”; no entanto, os chamados ‘fundacionistas clássicos’ afirmam que as crenças não básicas se tornem aceitáveis se, e somente se, forem baseadas em ‘provas’ ou ‘indícios’ concretos cuja origem remonta, em última instância, às crenças apropriadamente básicas. Assim, na estrutura noética de um sujeito racional, uma crença *p* deve se apoiar, em última instância, sobre crenças propriamente ou corretamente básicas, de modo que haja um caminho dedutivo, indutivo ou abduutivo entre *p* e as crenças básicas. Além disso, a estrutura

noética de um sujeito deve conter algo como um índice de grau de crenças, que seria especificado para cada crença que ele acredita, com que firmeza ele acredita ou com que grau de confiança uma crença é sustentada. Acredito que o nome da minha esposa é Emanuely e que o São Paulo foi campeão brasileiro de 1979, mas acredito mais firmemente – e com mais confiança – no primeiro que no último.

Desta forma, quando se afirma que o teísta acredita que Deus existe de maneira básica, o que está em questão é que o crente parece acreditar em Deus da mesma forma que acredita que existe um passado, ou que existem outras pessoas, ou um mundo externo, ou ainda que nossas faculdades cognitivas sejam racionalmente confiáveis, isto é, acreditam em tais crenças de forma apropriadamente ou corretamente básica. Os argumentos cosmológicos, teleológicos ou ontológicos não seriam a fonte de aval do crente no teísmo, pois de acordo com essa tese, o crente não acredita na existência de Deus com base em argumentos, nem acredita em proposições como “Deus criou mundo” com base em argumentos; a crença em Deus não é epistemicamente defeituosa na ausência de qualquer argumento, pois eles não são necessários para conferir um *status* epistêmico positivo para sua crença; a crença em Deus pode ser avaliada, ou racional ou justificada mesmo que o teísta não conheça qualquer evidência para a existência de Deus, mesmo que ele não acredite que haja tais evidências em favor do teísmo e mesmo se não existirem, de fato, tais evidências. De acordo com Plantinga, essa ideia é o núcleo central da “Epistemologia Reformada”, que pode ser resumida da seguinte forma:

*(ER) A crença teísta não precisa ser baseada em evidências proposicionais para ter status epistêmico positivo.*

Na tentativa de apresentar soluções para saber se a crença em Deus se conforma aos três méritos epistêmicos que mencionamos no tópico anterior, Plantinga apresenta a ideia de que a crença em Deus é uma capacidade inata, parte de nossa constituição noética natural, tais como outras capacidades cognitivas formadoras de crenças, como a memória e a percepção. Essa é a Tese 1 fornecida pela Epistemologia Reformada de Plantinga. Vamos agora compreender a Tese 2, ligada à epistemologia de Swinburne.

### **1.3. O Desafio Evidencialista**

Uma imagem que pode caracterizar bem o fundacionismo é a da casa ou da pirâmide. Uma casa ou pirâmide segura deve ter fundações suficientemente fortes para suportar o peso de toda a estrutura que será acima edificada. Uma casa sólida e duradoura terá uma base segura, com cada um dos andares subsequentes devidamente conectados a essa fundação, pois a

fundação carrega o peso da casa. Para usar uma metáfora de Jesus, somente alguém insensato edifica a sua casa sobre a areia (Mt 8:26). Para o fundacionista, não devemos ser insensatos epistêmicos, pois, para colocar nos termos de René Descartes (*Meditações* I, § [2], p. 23), “se os fundamentos se afundam, desaba por si mesmo tudo o que foi edificado sobre eles”. Por isso, é necessária uma edificação forte, segura, duradoura e adequada para suportar o “peso” de todas as crenças não básicas que repousarão sobre ela.

Descartes foi radical nesse sentido. Ele começa suas *Meditações* afirmando que “faz alguns anos já, dei-me conta de que admitira desde a infância muitas coisas falsas por verdadeiras e de quão duvidoso era o que depois sobre elas construí” (Descartes, *Meditações* I, § [1], p. 21). Por isso, é preciso algum tipo de crenças que sejam absolutamente certas em algum sentido a fim de construir sobre elas crenças realmente confiáveis. No fundacionismo radical de Descartes, as crenças fundacionais são não apenas certas, mas também são capazes de garantir sobre uma base de certeza as crenças não fundacionistas que elas sustentam. Por isso, “era preciso, portanto, que, uma vez na vida, fossem postas abaixo todas as coisas, todas *as opiniões em que até então confiara*, recomeçando dos primeiros fundamentos, se desejasse estabelecer em algum momento algo firme e permanente nas ciências” (*Meditações* I, § [1], p. 21; grifos do autor).

Os candidatos a essas certezas fundamentais colocadas entre as crenças básicas variam de pensador para pensador, mas, em termos gerais, o fundacionismo clássico<sup>15</sup>, que remonta a René Descartes e John Locke, elenca três critérios: uma crença deve ser ou (i) autoevidente, i.e., crenças das quais não se pode duvidar; ou (ii) evidente aos sentidos, i.e., crenças produzidas pela experiência perceptiva; ou ainda (iii) incorrigível, i.e., crenças sobre o próprio estado mental. Essas proposições desfrutam de um tipo de imunidade que as qualificaria para serem colocadas nas fundações da nossa estrutura noética. Por isso, se uma crença atende adequadamente a esses critérios, pode apropriadamente ser incluída dentro das fundações da crença racional.

Contudo, a crença em Deus não cumpre esses requisitos, pois ela não é autoevidente, nem evidente para os sentidos, nem incorrigível. Ela não é autoevidente, pois não é o tipo de crença que, caso você entenda seu significado, veja imediatamente que Deus existe; também

---

<sup>15</sup> Plantinga (1983, p. 55-59) denomina de fundacionismo clássico a síntese entre o fundacionismo medieval e o fundacionismo moderno. A versão moderna afirma que as crenças básicas só são apropriadas se forem infalíveis, isto é, se for impossível para o sujeito epistêmico estar errado sobre *p*. Por isso, as crenças que pertencem às fundações são aquelas incorrigíveis e autoevidentes. A versão medieval acrescentaria que as crenças evidentes aos sentidos, como as crenças da percepção, também devem ser incluídas dentro das fundações, pois apesar de não desfrutarem do tipo de imunidade requerida pela versão moderna, elas podem ser obviamente determinadas através do olhar ou de qualquer outro sentido.

não é evidente para os sentidos, porque Deus, por definição, transcende o mundo sensorial e, por isso, não pode ser visto, ouvido, tocado, provado ou cheirado, pois Deus está além dos sentidos; finalmente, o teísta pode estar errado sobre a existência de Deus e, portanto, a crença em Deus não pode ser incorrigível.

Logo, a crença em Deus não pode ser apropriadamente incluída entre os fundamentos das crenças básicas de alguém. O teísta pode sustentar sua crença de forma básica, mas não o faz de modo apropriado. E, se ela não faz parte dos fundamentos, deve ser adequadamente apoiada pelas crenças fundantes – isto é, a crença em Deus deve ser mantida com base em outras crenças e, portanto, deve possuir argumentos para receber um *status* epistêmico positivo. Por isso, de acordo com o fundacionismo clássico, a crença em Deus não possui *status* epistêmico positivo, a menos que seja sustentada por evidências ou argumentos. Essa posição mais geral, segundo a qual uma crença só possui credenciais epistêmicas positivas caso o sujeito reúna argumentos a seu favor, é conhecida como evidencialismo, e esse é o chamado desafio evidencialista à crença teísta (DE). Hasker afirma que, para o evidencialista,

as crenças religiosas podem ser racionalmente aceitas somente se forem apoiadas pela ‘evidência total’ de alguém, entendida como significando todas as outras proposições que este alguém conhece ou julga serem justificadamente verdadeiras. Os evidencialistas caracteristicamente acrescentam que, para ser racional, o grau de fé de alguém deverá ser proporcional à força do apoio comprobatório (HASKER, 2006, p. 310).

Para o evidencialismo, só estaremos racionalmente justificados ao crer que uma proposição (*p*) é verdadeira em um dos dois casos: (1) *p* é uma crença básica, o que significa dizer que ela não se apoia, de alguma forma, sobre outras crenças; ou (2) *p* está baseada, em última instância, em crenças básicas. De acordo com uma análise evidencialista do teísmo, como a crença em Deus não é básica, então se segue que ela deve receber *status* epistêmico por meio de argumentos cogentes; caso não o faça, segue-se que seria infundada, sendo, ademais uma atitude irresponsável, ou irracional ou não apropriada da parte do sujeito acreditar nela.

Como os fundacionistas dividem a estrutura noética de um sujeito entre crenças básicas e crenças não básicas, as primeiras dariam algum tipo de “apoio” ou “base” para as últimas. Existem discordâncias entre os fundacionistas sobre como interpretar essa relação de “apoio” ou “base”; no entanto, os evidencialistas afirmam que as crenças não básicas se tornem aceitáveis se, e somente se, forem baseadas em ‘provas’ ou ‘indícios’ concretos cuja origem remonta, em última instância, às crenças apropriadamente básicas, de modo que haja um caminho dedutivo, indutivo ou abduutivo entre *p* e as crenças básicas. É por isso que quando

você levanta um evidencialista, escreve Wolterstorff (1983, p. 142), quase sempre você encontra um fundacionista forte.

Dougherty e Tweedt (2015, p. 552) denominam tal padrão de “hiperevidencialismo”, a saber, uma vez que a crença em Deus não se encontra entre as crenças básicas, tais como fornecidas pelos critérios do fundacionismo clássico, então ela precisa ser suficientemente suportada por outras proposições, por algum tipo de suporte inferencial. Esse desafio evidencialista, baseado na tradição fundacionista clássica da epistemologia, é bastante popular em nossos dias no debate sobre a existência de Deus. “A ciência”, disse certa vez Richard Dawkins (2018, p. 322), “embora [...] tenha muitas das virtudes da religião, não tem nenhum de seus vícios. A ciência baseia-se em evidências comprováveis. A fé religiosa não só carece de evidências como essa independência de evidências é fonte de orgulho, anunciada com alarde”. As raízes do evidencialismo podem ser encontradas na demanda advinda com o Iluminismo de Locke de que todas as crenças sejam submetidas à crítica inquisidora da razão; caso uma crença não possa sobreviver ao escrutínio da razão, ela seria merecedora de desaprovação epistêmica. Como afirma Forrest (2017):

O Iluminismo assumiu duas teses hegemônicas relacionadas, aquelas da epistemologia e do evidencialismo. A hegemonia da epistemologia afirma que (a) os seres humanos podem descobrir isoladamente a epistemologia correta, descobrindo as tendências humanas reais para formar crenças; e (b) há uma razão primordial para usar a epistemologia correta [...]. A hegemonia do evidencialismo acrescenta à hegemonia da epistemologia a tese adicional de que (c) o evidencialismo é a epistemologia correta. Se, de acordo com o evidencialismo, crenças religiosas plenas ou mesmo parciais são injustificadas, então, dada a hegemonia do evidencialismo, há uma razão primordial para rejeitar essas crenças.

Em certo sentido, como lembra Wykstra (1995, p. 109), todos nós somos evidencialistas sobre o *status* de algumas de nossas crenças. Crenças científicas, como a crença na teoria da evolução, no *Big Bang* ou na relatividade espacial, por exemplo, precisam de evidências inferenciais para manter seu *status* epistêmico positivo, de uma maneira que a crença de que “Ana Sofia existe” não precisa. Intuitivamente, a maioria de nós é evidencialista em relação à composição química da água, ou a idade do universo ou a existência de prótons, nêutrons e elétrons, pois a grande maioria das crenças científicas, política e teológicas requerem o apoio probatório de evidências ou argumentos. Todas elas são formadas a partir da reunião de evidências disponíveis (geralmente empíricas, tipicamente proposicionais) a partir do apoio dedutivo, abduutivo ou indutivo. Neste caso, talvez o que queremos dizer sobre o *status* que a teoria da evolução possui, podemos presumir, é próximo do que o evidencialista quer dizer sobre a crença em Deus. Contudo, na maioria das áreas da filosofia e da vida, a maioria das pessoas, inclusive os evidencialistas mais estridentes, não são (de fato, sequer poderiam ser)

evidencialistas, pois nos parece apropriado pensar que estamos avalizados em acreditar que existem outras mentes, um passado, um mundo externo, sem que tenhamos algum argumento ou evidência que forneça algum tipo de apoio comprobatório para tais crenças.

Mas, o que exatamente queremos dizer por evidências? Leech (2012, p. 53-55) afirma que existem três categorias para o termo evidências: (a) em primeiro lugar, entende-se por evidências aquilo que é *diretamente percebido*, tal como os especialistas em zoologia, quando se deparam com os rastros e fezes e contam tais pistas como evidência de que há um leopardo na floresta; (b) em segundo lugar, há evidências daquilo que é *concebivelmente percebido*, tal como quando temos ossos e dentes identificados por paleontólogos que são considerados evidências da existência de que um estegossauro já caminhou num passado remoto por aquela localidade; (c) nos dois casos anteriores, temos objetos físicos passíveis de serem localizados no espaço-tempo, seja do passado, seja do presente. Contudo, no caso de um buraco negro, por exemplo, ele nem pode ser percebido diretamente, nem concebível. Mas pode ser *inferido, mesmo que seja imperceptível*. No caso da existência de Deus, Leech (2012, p. 55) diz que “na história da filosofia da religião, haveria muitas tentativas de oferecer observações a partir da maneira que o universo é constituído como evidência da existência de Deus”. Neste sentido, os principais argumentos em favor da existência de Deus, tais como o teleológico, se aproximariam da categoria *c* acima, pois envolvem uma inferência de uma evidência empírica a partir do que é em princípio imperceptível. Veremos no tópico 3.2.1 que essa noção se aproxima da ideia de Swinburne sobre a natureza dos argumentos teístas.

Ao se questionar se a crença em Deus possui um *status* epistêmico positivo, o que o evidencialista está a se perguntar é se o teísta tem evidência ou evidências suficientes que podem ser inferidas para sustentar suas crenças. É por isso que os argumentos são de importância crucial aqui: um argumento é simplesmente uma maneira de organizar e apresentar tal evidência proposicional para uma crença. Logo, o *status* epistêmico positivo da crença em Deus depende do sucesso dos argumentos teístas. Caso *S* não consiga ter disponíveis tais evidências, o teísmo estaria com “grandes (ou poucos) problemas doxásticos”, de acordo com Wykstra (1989, p. 434). Para colocar de modo mais formal:

*(DE) A crença teísta precisa de evidências proposicionais em forma de bons argumentos cogentes, não circulares, para ter status epistêmico positivo.*

Neste contexto, Forrest (2017) lembra que o tipo evidencialista característico do pensamento iluminista estipula que não contam como evidência crenças inferidas a partir do conteúdo de experiências místicas ou religiosas. Um exemplo desse padrão pode ser visto em

Dawkins (2007, p. 125): “Você diz que sentiu Deus diretamente? Bem, tem gente que sentiu um elefante cor-de-rosa, mas isso provavelmente não vai impressioná-lo.” Assim, suponha que o teísta afirme que sua crença tem aval com base em algum tipo de experiência que descreveria como tendo “sentido a presença de Deus”. Para Dawkins, o teísta não deveria tratar a presença de Deus como uma evidência. Logo, devem-se requerer provas para a adequação epistêmica do teísmo – provas que, frise-se, devem estar fora da mente do crente e sejam publicamente acessíveis. A ideia aqui é que o critério geral daquilo que conta como evidência para as crenças religiosas deve ser o mesmo critério do que conta como evidência para crenças não religiosas.

Naturalistas como Dawkins tentam mostrar que não há evidências ou provas suficientes para a existência de Deus em geral, nem para qualquer crença teísta em particular. Assim, a alegação de que não há evidências suficientes para o teísmo se baseia em uma avaliação negativa do sucesso de “provas” ou dos “argumentos teístas tradicionais”. Além disso, eles afirmam que, ao contrário, há boas razões para pensar que Deus não existe. Logo, a crença em Deus possui algum tipo de vício epistêmico ou por falta de evidências ou por possuir evidência em contrário. Observe que, em qualquer das posições, aceita-se ou rejeita-se algum tipo de mérito epistêmico para a crença em Deus com base na capacidade de demonstrar bons argumentos. Desse modo, o naturalista faz a seguinte qualificação à crença em Deus:

*(DEa) A crença teísta precisa de evidências proposicionais em forma de bons argumentos cogentes, não circulares, para ter status epistêmico positivo.*

*(a) Teístas não têm evidências suficientes para o teísmo.*

Outros filósofos evidencialistas como Mitchell (1981) e Geisler e Turek (2006) aceitam o desafio evidencialista, defendendo que há bons argumentos cogentes, não circulares, que avalizam a crença em Deus. Assim, DE pode ser revisto e interpretado da seguinte forma:

*(DEb) A crença teísta precisa de evidências proposicionais em forma de bons argumentos cogentes, não circulares, para ter status epistêmico positivo.*

*(b) Os teístas possuem evidências suficientes para o teísmo.*

Neste caso, há uma dificuldade central aqui apontada por Smith (2014, p. 143) e que confronta qualquer um que aceite a tese evidencialista, que é “especificar quão fortemente a evidência deve suportar uma proposição em ordem para que o suporte seja considerado uma justificação adequada”. Mais especificamente, temos aqui o problema do limite, a saber, apontar qual a força que evidência deve ter para apoiar apropriadamente uma proposição, pois “qualquer valor que alguém escolhe como limite parece de algum modo arbitrário ou infundado”. Esse é

um problema que o adepto do evidencialismo precisa esclarecer, e é um problema que Swinburne tratou extensamente em suas obras.

Há duas formas possíveis de interpretar o desafio posto em DE. Um primeiro modo foi fornecido por Parsons (1989, p. 33; grifos do autor): “O desafio evidencialista [...] parece estar preocupado primariamente com as credenciais da *crença*, e não com a racionalidade do *crente*.” Mais especificamente, a preocupação do DE é investigar os fundamentos da crença teísta, não apontar se o teísta é culpado de má conduta epistêmica. Por isso, “parece muito possível para um ateu considerar o teísmo como inteiramente infundado (i.e., sem fundamento), mas a conceder livremente como uma crença racional para muitas pessoas” (PARSONS, 1989, p. 32).

Contudo, há outra forma de interpretar DE, esta mais comum, e que está relacionada à ética da crença. Essa posição foi bem exemplificada em William Clifford. Ele é conhecido pelo seu rigoroso ponto de vista sobre a relação entre crença e evidência, afirmando que “é sempre errado, em toda parte e para todos, crer em qualquer coisa com base em evidência insuficiente” (CLIFFORD, 2010, p. 137). Para ele, um ser humano racional deve dar seu assentimento a uma proposição apenas quando tem evidências suficientes para tal, sendo o grau do assentimento proporcional à evidência, pois a questão, para Clifford, não diz respeito a uma crença ser verdadeira ou falsa; como vimos, alguém pode acreditar em algo verdadeiro, mas ter acertado por sorte. A questão da ética da crença diz respeito a saber se ela foi mantida em uma base segura ou não.

A questão de certo ou errado diz respeito à origem de sua crença, não ao seu conteúdo; não o que era, mas como ele a obteve; não diz respeito a ter se mostrado verdadeira ou falsa, mas diz, sim, respeito ao homem ter ou não o direito a crer com base na evidência que tinha em mãos (CLIFFORD, 2010, p. 134).

Assim, caso o teísta não sustente suas crenças a partir de evidências suficientes, merece não apenas uma reprovação epistêmica, mas também moral, pois, ao se adotar uma crença para a qual não há evidências suficientes, isso não é apenas assunto particular, mas público, podendo assim ter graves consequências para os outros. Para receber *status* positivo, a crença precisa ser justificada por razões suficientes.

De acordo com Beilby (2005, p. 38), há uma relação muito próxima entre DE e a ética da crença, pois “o evidencialismo envolve a ideia de que há normas para crença e, portanto, as pessoas têm deveres intelectuais para cumprir em relação a essas normas com respeito a suas crenças”. Blanshard (1975, p. 401) apresenta de modo mais claro possível a concepção evidencialista de ética da crença ao afirmar o seguinte: “A crença tem sempre e por todo lado um aspecto ético. Há uma ética geral do intelecto. Considero que o princípio primeiro dessa

ética é o mesmo na religião e fora dela. Esse princípio é simples e abrangente: nosso assentimento deve ser proporcional às evidências.” É por isso que DE está muito ligado ao primeiro mérito epistêmico que vamos analisar nesta tese.

Outra característica do evidencialismo vista na citação de Blanshard é que o grau de confiança que *S* deve manter em sua crença depende do apoio comprobatório das evidências. Essa ideia já havia sido apresentada no Iluminismo. “Um homem sábio”, disse certa vez David Hume (2010, p. 155; *Investigações*, 10, I, 4), “dosa sua crença em proporção à evidência”. Crenças que são baseadas em acontecimentos ou provas que foram derivadas de experiências infalíveis possuem um alto grau de confiança para serem aceitas racionalmente; crenças que não possuem tais apoios comprobatórios devem ser recebidas com cautela. Em ambos os casos, para Hume, nosso assentimento deve ser dado ao grau comprobatório da evidência que temos em mãos. Ao mesmo tempo, Konyndyk (1986, p. 103 n. 29; grifos do autor) afirma que a versão da ética da crença em Blanshard também implica que “nós temos o dever de não acreditar com *menos* confiança que a evidência permite”. Como afirma Forrest (2017):

O evidencialismo implica que a crença religiosa plena está justificada apenas se houver evidências conclusivas para ela. Segue-se que, se os argumentos para a existência de um Deus, incluindo quaisquer argumentos a partir da experiência religiosa, forem, na melhor das hipóteses, prováveis, ninguém estaria justificado por ter a crença plena de que existe um Deus. E o mesmo vale para outras crenças religiosas, tais como a crença de que Deus não é apenas bom de uma maneira utilitária, mas amoroso, ou a crença de que existe uma vida após a morte. Da mesma forma, seria injustificado acreditar, mesmo com menos do que total confiança, que, digamos, Krishna é divino ou que Maomé é o último e mais autoritativo dos profetas, a menos que um bom argumento possa ser feito para essas alegações a partir das evidências.

Tomada dessa forma, geralmente a natureza da evidência exigida por DE parece tratar de coisas como evidências proposicionais, publicamente acessíveis e que deveriam ser aceitas por qualquer pessoa racional. Beilby (2005, p. 39) afirma que dentro dessa concepção há também, em DE, uma intuição social, que aumenta a demanda já exigida e que é a seguinte: como seu alvo é tornar o conhecimento mais objetivo, *S* deve estar de posse de uma evidência que seja, pelo menos em princípios, disponível para outras pessoas racionais que compartilham da mesma situação epistêmica. Para Gutting (1982, p. 86-87), isso combateria o que ele chama de “egoísmo epistêmico”, isto é, “a disposição de fornecer peso epistêmico à própria crença simplesmente porque elas são minhas”, pois “certamente é errado preferir minha opinião simplesmente porque ela é minha”. Mais precisamente, ainda que eu esteja governando minha crença a partir de uma evidência que estou de posse, a falta de consenso que caracteriza o peso que devo atribuir àquela evidência dentro de um argumento por meus pares epistêmicos faz

com que eu esteja, de alguma forma, em falta com meu dever. Assim, de acordo com os naturalistas, DE pode ser reformulado da seguinte forma:

*(DEN) A crença teísta precisa de evidências proposicionais em forma de bons argumentos cogentes, não circulares, para ter status epistêmico positivo.*

*(a) O teísta tem evidências insuficientes para o teísmo.*

*(b) O teísta tem pares epistêmicos que rejeitam o teísmo.*

O problema é que tais padrões de argumentação são bastante altos e muitas vezes irrealizáveis, pois os parâmetros clássicos colocados pelo fundacionismo clássico para o que se entende por evidência parecem por demais extravagantes. E isso é importante, pois parece haver uma distância epistêmica aqui entre a figura da aquisição de uma crença avalizada, tal como posta em DE, e a nossa realidade epistêmica, isto é, o modo como o sistema de crença das pessoas, mesmo daquelas que conhecemos como casos paradigmáticos de racionalidade, trabalham para formar e sustentar tais crenças. Afinal, como apontam Kelly Clark e Vanarragon (2001, p. 5): “Se nossas teorias epistemológicas não correspondem à realidade epistêmica, qual a sua razão de ser?”

Geisler e Turek (2006, p. 24), por exemplo, admitem que “nem todas as afirmações religiosas estão abertas à investigação científica e histórica. Algumas dessas afirmações são dogmas impossíveis de serem verificados”. Pense na crença religiosa de que não apenas Deus existe, mas que ele é trino; de acordo com DE, tal crença precisará partir de premissas não religiosas, das quais as crenças religiosas, em algum grau, são inferidas – premissas que afirmem, por exemplo, que o que a Bíblia relata é fidedigno ou historicamente exato. Essas evidências devem ser publicamente acessíveis e devem ser cogentes de tal modo que qualquer pessoa racional forneceria seu assentimento a ela. O problema é que, como veremos, esse ideal, apesar de admirável, não parece ser um ideal para nós, seres humanos de carne e osso, em nossa situação epistêmica atual. “O que é considerado como *o ideal doxástico* não é um ideal *para nós*” (WOLTERTORFF, 2012, p. 489; grifos do autor).

Os evidencialistas se apresentam em uma variedade de sabores. Por isso, há também outra forma menos estridente de se entender DE. De acordo com Feldman (2006, p. 310), nem toda evidência precisa ser apresentada na forma de argumentos, mas como “toda informação que uma pessoa tem, positiva ou negativa, relevante para uma proposição”. Assim, entende-se por evidência algum tipo de “prova” ou “indício” que ou aponte para a verdade de uma crença ou a torne epistemicamente provável. Conee e Feldman, dois preeminentes defensores contemporâneos do evidencialismo, abraçam uma interpretação menos estrita:

Alguns filósofos têm argumentado que apenas crenças proposicionais podem ser parte da evidência que alguém tem. Seu fundamento típico para essa afirmação é que apenas crenças proposicionais podem servir como premissas para um argumento. Nossa visão difere radicalmente desta. Nós sustentamos que a experiência pode servir como evidência, e crenças são apenas evidências derivadas [...]. Todas as evidências últimas são experienciais (CONEE & FELDMAN, 2008, p. 87-88).

Neste caso, diferentemente de como o Iluminismo interpreta DE, Conee e Feldman acreditam que a experiência pode constituir um tipo de evidência, bem como crenças perceptuais, de memória, intuições morais, entre outros. No contexto da crença religiosa, Swinburne (2010, p. 685) afirma que as evidências relevantes para o teísmo não necessariamente precisam vir em formas de bons argumentos; elas apenas devem ser adequadas à crença em questão, isto é, devem ou apontar para a verdade da crença ou tornar a crença provável através daquilo que temos atualmente disponível. Assim, podemos colocar o desafio evidencialista de forma menos estrita:

*(DEc) A crença teísta precisa de evidência, sendo o termo 'evidência' interpretado no sentido amplo, para que ela tenha status epistêmico positivo.*

Agora, por que o crente precisa, *necessariamente*, possuir evidências para a crença em Deus? Por que o teísta precisa de evidências que venham na forma ou de bons argumentos ou que sejam adequados para tornar o teísmo provável? Qual o problema com o teísta, caso ele não sustente uma crença nesses termos? Plantinga (1998) afirma que a resposta do evidencialista é dupla. Em primeiro lugar, se o teísta não tem evidência (ou as possui de forma insuficiente), a crença não constituirá conhecimento. O teísta só saberá efetivamente que existe tal pessoa como Deus caso tenha evidências para isso.

Em segundo lugar, como já vimos, há algo mais em jogo ligado à ética da crença e que é sinalizado por Plantinga (1998) para os evidencialistas: se o teísta não possui evidências suficientes para sua crença, então está injustificado em sustentar tal crença; ele não cumpre com seus deveres e obrigações epistêmicas, sendo por isso irracional. Este último ponto é importante para se entender, pois o desafio evidencialista não é oferecido como uma refutação à existência de Deus; ele não é uma afirmação confiante de que Deus não existe ou de que o teísmo é um grande engano. Antes, sua conclusão é que, mesmo que Deus exista, não seria razoável acreditar nele.

#### **1.4. Objeção de *jure* e objeção de *facto***

Para compreendermos corretamente o desafio evidencialista, devemos entender que tipo de defeito epistêmico está em jogo. Uma crença pode ter pelo menos dois tipos de defeitos em

seu *status* epistêmico: o primeiro deles Plantinga (2018a, p. 18) chamou de *objeção de facto*; ela diz respeito à veracidade ou falsidade de uma crença. O objetivo aqui é saber se uma crença é verdadeira ou não. No caso do teísmo, o objetor que levanta esse desafio argumenta ou que a crença em Deus é falsa ou que, dado tudo que sabemos, ela é muito plausivelmente improvável.

Há, por exemplo, o tradicional problema do mal: o teísmo cristão afirma que Deus é um ser completamente bom e todo-poderoso; ao mesmo tempo, nosso mundo possui uma quantidade assombrosa de males dos mais diversos tipos. Alguns filósofos afirmam que esse tipo de crença teísta específica, conjuntamente com os fatos sobre o mal, torna a crença em Deus incompatível, contraditória, de forma que ou é verdade que o mal existe ou que existe um Deus bom e onipotente. Como é óbvio que o mal existe, segue-se que Deus não existe. Assim, se Deus é tão benevolente, como afirma o teísmo, a existência do mal constituiria uma prova da não existência de Deus. Para Hume, tal problema coloca o teísta em um dilema: “É [a divindade] desejosa de prevenir o mal, mas incapaz? Então é impotente. É capaz, mas não é desejosa? Então é malevolente. É capaz e desejosa ao mesmo tempo? Donde vem então o mal?” (*Diálogos*, parte ix, 25, p. 109).

O problema do mal não é o único desafio ao teísmo. Há também várias outras objeções desse tipo: há o problema do *Deus absconditus*, a saber, se Deus existe, por que ele simplesmente não se revela de forma mais clara? Deus poderia oferecer uma série de evidências visivelmente verificáveis, mas o fato de continuar oculto seria uma prova positiva de sua não existência; há também o argumento de que uma pessoa com as propriedades que Deus possui (e.g., onipotência e onisciência) não poderia existir, pois elas entram em contradição. O fundamental aqui é entender que essa objeção afirma que, dada alguma coisa que supostamente sabemos, a existência de Deus é incompatível com ela. Assim, a objeção *de facto* procura mostrar que a crença em Deus é falsa porque ela se volta para a verdade da crença em si.

Um segundo tipo de defeito é a *objeção de jure*. Afirma-se que o defeito da crença em questão está em algo que não a sua falsidade, mas em algum outro tipo de vício: talvez a crença seja irracional, ou imoral, ou irresponsável, ou viciosa, ou completamente injustificada, ou possui alguma deficiência de algum outro tipo. Pense na crença de que existe vida inteligente extraterrestre na nossa galáxia. Talvez ela seja verdadeira ou talvez seja falsa – nós simplesmente não sabemos. Contudo, não é o tipo de crença que uma pessoa racional deva sustentar, pois esse é o tipo de crença que requer alguma evidência para ser aceita e nós não temos nenhuma evidência para tomar uma posição.

Da mesma forma, pense na suposição fantasiosa de Marcelo Gleiser de que há 50 milhões de anos os extraterrestres nos visitaram, viram que nosso planeta era habitado por

répteis e foram embora (GLEISER, 2011, p. 164)<sup>16</sup>. Essa crença é bem menos razoável que a mera crença na existência de vida inteligente extraterrestre na nossa galáxia. Contudo, a afirmação aqui é que, independentemente da veracidade de tais crenças, elas são infundadas para nossa situação epistêmica atual, e uma pessoa que as abraça é irracional, merecedora de algum tipo de desaprovação ou repreensão. Assim, a objeção *de jure* procura oferecer uma objeção epistêmica à crença teísta ao minar sua razoabilidade, independentemente de sua veracidade. Ela procura responder à pergunta: há boas razões para sustentar tal crença? Dessa forma, a objeção *de jure* é uma afirmação sobre a relação entre o crente e suas crenças, enquanto a objeção *de facto* é uma afirmação sobre a crença teísta em si.

### 1.5. Internismo versus externismo

Em nossa pesquisa, uma das distinções mais importantes na comparação entre Plantinga e Swinburne diz respeito ao debate sobre internismo versus externismo<sup>17</sup>. Kelly Clark (2004) aponta corretamente que algumas das questões mais importantes dentro da epistemologia da crença religiosa são apresentadas a partir dessa distinção. Como podemos entender esse debate?

Primariamente, esse é um debate sobre quais condições são necessárias para que uma crença adquira aval; de forma mais específica, a preocupação desse debate é a de saber se as condições que são necessárias para o aval são internamente acessíveis ao agente epistêmico ou não. Suponha que minha filha tenha riscado um dos meus livros; e suponha também que eu tenha adquirido essa crença com base no testemunho de minha esposa. A visão internista sobre o conhecimento diria que, ao saber que Ana Sofia riscou um dos meus livros, estou ciente da fonte de conhecimento (e.g., testemunho) sob o qual adquiri tal crença. Ou, talvez, eu poderia me tornar consciente dessa crença apenas com base em algum tipo de reflexão sobre Ana Sofia, e sobre a probabilidade de ela estar em casa sozinha e sua vontade de riscar livros.

Assim, o internismo é a tese de que o agente está ciente (ou pode se tornar ciente) da base sobre o qual ele formou seu conhecimento. Internamente, dizem esses filósofos, através da reflexão, é possível dizer se nossas crenças estão epistemicamente justificadas, tal como

---

<sup>16</sup> É preciso esclarecer que Marcelo Gleiser não defende esse tipo de fantasia. Ele apenas levanta várias hipóteses imaginárias para procurar responder a razão de, se existir vida inteligente extraterrestre, o porquê dos possíveis motivos de ainda não ter nos encontrado.

<sup>17</sup> De acordo com Poston (2008), a ascensão do debate internismo versus externismo (IE) coincide com o renascimento da epistemologia após o famoso artigo de Gettier (1963). Nele, Gettier propôs certas situações hipotéticas em que as pessoas têm crenças, elas são verdadeiras, são internamente justificadas, mas não são um caso de conhecimento. A introdução do problema de Gettier à epistemologia exigiu repensar a conexão entre crença e conhecimento verdadeiros, e a discussão subsequente gerou o que se tornou o debate do IE sobre a natureza da justificação em uma descrição do conhecimento.

Descartes sabia, por meio da reflexão, que estava sentado junto a uma lareira. Os internistas entendem que existe uma exigência de satisfação de justificação epistêmica que é interna ao sujeito, isto é, as propriedades e/ou estados que conferem autorização a uma crença são propriedades para as quais o crente tem algum tipo de acesso epistêmico especial; são fatores, em algum sentido, internos ao sujeito conhecedor; são estados ou condições em que o sujeito está ciente, em um sentido epistêmico. Por isso, há aqui um tipo de restrição que busca especificar a característica ou a condição que uma dada crença deve ter para ser avaliada.

Se o teísta sabe que Deus existe, afirmam os internistas, é porque ele está ou pode estar ciente das bases sobre as quais acredita, pois a justificação de uma crença é determinada apenas por fatores internos à pessoa. Swinburne é um exemplo de filósofo internista, pois, para ele, o *status* epistêmico de uma crença pode ser discernido a partir de algum tipo de inspeção mental através do acesso cognitivo direto, bem como da relação entre o crente e a crença. O impulso básico de Swinburne, portanto, para as propriedades que conferem aval para uma crença são propriedades às quais o teísta deve ter algum tipo de acesso especial, algo que seja acessível dentro da perspectiva do sujeito. Assim, “apenas a racionalidade no sentido internista pode ter alguma relevância para a conduta do crente” (SWINBURNE, 2005a, p. v). É possível ver assim que DE seja um tipo de internismo.

Na visão internista sobre a justificação epistêmica, as crenças básicas são fenomenologicamente descritas como tendo algum tipo de luminosidade interior que as torna autoevidentes e inquestionáveis. Quando entendemos que todo homem é mortal e que Sócrates é homem, segue-se que é possível ‘ver’ que Sócrates também é mortal, pois essa crença é evidente nos aspectos apropriados. Além disso, como as crenças básicas podem transferir sua justificação epistêmica para as crenças não básicas, dos níveis inferiores para os superiores, é possível também acompanhar essa ‘luminosidade’ que passa das crenças básicas para as não básicas. Os internistas afirmam que uma pessoa pode ter um tipo especial de acesso epistêmico tanto para o aval quanto para as propriedades que as fundamentam.

Um último ponto ligado à concepção internista diz respeito à responsabilidade epistêmica, principalmente como se apresenta na justificação e no desafio evidencialista. Embora as várias versões do internismo difiram, a ideia básica é que uma vez que a justificação é algo a que de algum modo o crente tem acesso, então ele tem algum tipo de responsabilidade na formação e manutenção de suas crenças e, em nosso caso, no que diz respeito ao teísmo.

Os externistas, como Plantinga, discordam da restrição fornecida pelos internistas. Eles afirmam que pelo menos algumas das condições que fornecem aval para uma crença são externas ao sujeito de tal modo que não são acessíveis ao agente epistêmico típico, sozinho sob

reflexão. Mais especificamente, apesar de diferir nos detalhes, os externistas afirmam que nem sempre temos acesso àquilo que fornece aval a uma crença e, por isso, uma crença avalizada dependerá da natureza do mundo exterior ao sujeito. Dessa forma, o aval depende de propriedades para as quais o conhecedor pode não ter acesso especial, ou sequer ter algum acesso epistêmico. Neste sentido, o aval que uma crença tem pode vir, por exemplo, ou de algum mecanismo confiável de produção de crenças ou de algum tipo de cadeia causal que envolve apropriadamente o sujeito da crença; em todos esses casos, nenhuma dessas propriedades é aquela para a qual temos algum tipo de acesso especial.

Pode-se perceber que há, assim, um certo tipo de relacionamento, ou um certo tipo de conexão epistêmica ‘bem-sucedida’ entre o sujeito da crença e o objeto do conhecimento. E é essa relação que, como uma espécie de ‘aditivo epistêmico’, transforma a crença verdadeira em conhecimento, pois essa relação de formação de crenças é confiável, produzindo crenças verdadeiras com alta frequência. E, nesse processo, o que importa são fatores externos ao sujeito, fatores que fazem parte de um processo que é confiável, fatores que independem de o sujeito ter qualquer consciência ou conhecimento deles.

Plantinga, como veremos, acredita que uma crença possui ‘aval’ se, e somente se, ela é produzida por faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente, funcionando no ambiente em que foram projetadas para funcionar, com o objetivo de produzir crenças verdadeiras e sendo bem-sucedida nisso. Assim, por exemplo, minha crença de que “Ana Sofia riscou meus livros” só possui aval se for produzida por faculdades perceptivas que funcionam corretamente (e não por cansaço ou sonho) ou se ninguém, digamos, estiver me enganando por meio do testemunho. Somente se todas essas condições forem atendidas é que posso saber que tal coisa aconteceu.

Perceba agora que, dada a definição de Plantinga, pode não estar dentro das capacidades epistêmicas do sujeito saber se suas faculdades estão ou não funcionando corretamente, ou como foram projetadas, ou se seu objetivo é adquirir crenças verdadeiras, ou ainda se estamos usando tais faculdades no ambiente destinado a seu uso. Uma crença é, assim, avalizada não por algum tipo de acesso epistêmico que possamos atender, mas é dependente das circunstâncias externas ao agente crente e, portanto, não depende inteiramente de nós, isto é, as condições de justificação epistêmica não estão sob nosso alcance epistêmico direto ou sob nosso controle consciente.

Assim, é possível perceber que o *status* epistêmico da crença em Deus será profundamente afetado pela nossa posição epistêmica neste debate, a saber, se somos internistas ou externistas epistêmicos. Um externista como Plantinga se concentra em saber se a crença em

Deus é formada ou mantida de tal maneira que é provável que ela seja verdade, independentemente de estar aberta ao escrutínio reflexivo do sujeito; o internista, como Swinburne, se concentra nas evidências, razões ou fundamentos que o sujeito pode identificar pela reflexão sobre a crença em Deus, bem como nos *status* epistêmicos positivos conferidos a ela por esses fundamentos, sejam eles suficientes ou não para torná-lo objetivamente provável que a crença em Deus seja verdadeira.

Greco (1997, p. 22) sugere que a distinção típica entre internistas e externistas nesse debate diz respeito a até que ponto interpretamos a cláusula internista de restrição, ou seja, é preciso saber se tudo que contribui para fornecer um *status* epistêmico positivo para a crença em Deus é interna ao sujeito ou não; para ele, o internista deve ser alguém que pensa que sim. Senor (1996, p. 561), por outro lado, sugere que há uma definição mais nuançada sobre o internismo, fazendo uma distinção entre “condições internistas positivas” e “condições internistas negativas”: a primeira exige que o internista tenha acesso a razões para pensar que sua crença é verdadeira ou justificada ou apropriadamente formada; a segunda exige apenas que a pessoa não tenha acesso a razões que o levariam a pensar que a crença em questão é falsa ou não justificada ou não apropriadamente formada. Dessa forma, Beilby (2005, p. 146-147) pensa que o debate aqui é menos sobre um tipo de confiabilismo versus um tipo de responsabilismo epistêmico, e mais sobre a extensão em que o agente epistêmico deve estar ciente das características que tornam a crença teísta epistemicamente apropriada. Bergmann (1997, p. 10) oferece um *continuum* que, grosso modo, pode ser caracterizado da seguinte forma e nos ajuda a lançar luz ao debate:

- (a) Todas as condições necessárias para o aval são internas a *S*.
- (b) Nem todas as condições necessárias para o aval são internas a *S*.
- (c) Pelo menos algumas condições necessárias para o aval são internas a *S*.
- (d) Nenhuma das condições necessárias para o aval é interna a *S*.

Desse modo, como estamos a tratar da crença em Deus, a questão que precisamos saber é qual exatamente o tipo de restrição necessária para que a crença teísta possa obter aval suficiente para justificação, racionalidade ou conhecimento; mais precisamente, o debate entre Plantinga e Swinburne visa apresentar que condições, se é que há, são necessárias para que o teísmo obtenha algum grau de aval para o agente epistêmico. Nesse caso, como comenta Alston (1993, p. 544), “o externista está preparado para sacrificar o acesso reflexivo à condutividade da verdade, enquanto o internista opta pela prioridade oposta”. Ao perguntar o que forneceria um *status* epistêmico positivo à crença em Deus, devemos nos posicionar sobre como adquirimos nossos méritos epistêmicos – o que, por sua vez, dependerá de qual mérito estamos

tratando (justificação, racionalidade ou aval), da maneira como tais méritos são moldados e de qual é nossa concepção deles.

### 1.6. Natureza da fé

Durante nosso dia a dia, falamos frequentemente que as pessoas possuem fé numa coisa qualquer – fé umas nas outras, fé em si própria, fé na capacidade de algum projeto prosperar, fé em conseguir algo, fé em que alguém evento irá acontecer; há também outros tipos de uso, como o atribuído a Kierkegaard pela tradição filosófica oral, que afirma que é preciso dar um “salto de fé”, termo que sugere algo como um “salto no escuro” em que *S* acredita ou aceita algo fora dos limites da razão. Nas polêmicas do chamado neoateísmo, há também um tipo de uso que se tornou frequente: para Sam Harris (2007, p. 67), “a ‘fé’ não é nada mais do que a licença que as pessoas religiosas dão umas às outras para continuar acreditando, quando não há razões para acreditar”; Dawkins (1994) afirma que “a fé é o grande pretexto, a grande desculpa para fugir da necessidade de pensar e avaliar as evidências. Fé é a crença apesar de, até mesmo por causa da falta de evidência”; E, para Steven Pinker (2006), pelo fato de a fé querer dizer “acreditar em algo sem boas razões para fazê-lo”, ela só deveria ter lugar em nossa sociedade dentro de uma instituição religiosa.

Mas o que é fé em Deus? Quando se afirma que nosso problema diz respeito ao *status* epistêmico da fé, o que se quer dizer com isso? Quando Jesus exorta as pessoas no Novo Testamento a assumirem uma postura de fé, o que espera delas? Tanto Plantinga (2018a, p. 260-262) quanto Swinburne (2005a, p. 137-158) aceitam a caracterização tradicional da fé expressa da seguinte forma:

*(F) S tem fé em Deus se, e somente se, (i) S acredita em Deus e (ii) S acredita que Deus existe.*

Dentro dessa noção, a fé comporta duas atividades distintas: primeiro, há uma atividade cognitiva, uma atitude doxástica, de crença de que exista tal pessoa como Deus. Essa é a parte proposicional da fé. Fé implica em acreditar que existe de fato tal pessoa totalmente boa, completamente poderosa e que criou o mundo. Assim, em primeiro lugar a fé consiste, antes de tudo, em sustentar uma crença de um dado tipo: uma crença existencial; e dizer que Deus existe é fazer uma asserção de um certo tipo: uma asserção existencial<sup>18</sup>.

---

<sup>18</sup> Aqui, vale a pena mencionar três problemas com a definição de fé fornecida pelos neoateus. Primeiro, os autores não dão qualquer justificativa para tal definição; eles simplesmente afirmam que a fé é um vício epistêmico, mas não oferecem qualquer razão para pensarmos isso. Segundo, essa definição não faz justiça aos debates dentro da tradição teísta sobre o que é fé. Ela toma que a fé é um vício epistêmico por definição, mas tal forma de argumentação está longe de fazer justiça às discussões de Agostinho, Tomás de Aquino, John Locke e mesmo de

Contudo, a fé vai além disso, pois ela não é apenas uma atividade cognitiva. Como afirma Tiago, de acordo com a cosmovisão teísta cristã, “até mesmo os demônios creem – e tremem!” (Tg 2:19). Quando o teísta cristão anuncia o Credo Apostólico, “Creio em Deus Pai”, há mais aqui que a crença em uma dada proposição; há também uma questão de compromisso, de afetos e de vontades. De acordo com a cosmovisão de Tiago, apesar de os demônios acreditarem em uma dada proposição, eles não a veem como algo comovente, apaixonante, encantador, que exiba qualquer tipo de atração afetiva. Na cosmovisão teísta, haveria uma diferença entre o teísta e o demônio, e ela não residiria no conteúdo proposicional, mas nas afeições: um sente gratidão, reverência e amor, enquanto o outro sente repulsa, ódio e desprezo. Por isso, a segunda atividade diz respeito à função afetiva, a função de amar ou odiar, ser atraído ou considerar repulsivo. E, como afirma Plantinga (2018a, p. 302, 260), “o crente, a pessoa de fé, tem não somente as crenças corretas, mas também as afeições corretas”, ou seja, a diferença entre ambos está na orientação da vontade, “nos afetos como função executiva”.

Assim, as duas condições que abarcam a fé – condições que são individualmente necessárias e conjuntamente suficientes – envolvem uma atitude proposicional de acreditar *que* Deus existe; e uma atitude não doxástica, que envolve confiar *em* Deus, comprometer sua vida a ele, fazer dos propósitos dele os seus propósitos. É por isso que há, como aponta Plantinga (1983, p. 18) uma diferença entre a crença *em* Deus e a crença *de que* Deus existe. Crer que Deus existe é apenas aceitar uma dada proposição como verdadeira: a proposição de que realmente existe tal pessoa como Deus. Acreditar em Deus é outra questão muito diferente, é mais do que aceitar uma dada proposição.

Nesta pesquisa, o que visamos discutir é sobre o *status* epistêmico da crença de que Deus existe. Ou seja, quando perguntamos quais as credenciais epistêmicas da crença em Deus, o que queremos saber exatamente é qual o mérito epistêmico da atitude proposicional, isto é,

---

Swinburne e Plantinga. Como afirma Wolterstorff (1998), há realmente uma tensão na tradição cristã e na antiguidade tardia entre o entendimento racional como um ideal humano e a fé não ser exatamente um caso de episteme. Contudo, grande parte do esforço da tradição teísta foi em como conciliar essas duas realidades. Terceiro, os autores cometem petição de princípio. Conforme aponta Faria (2017a, p. 157): “essa não é uma caracterização de fé que possa ser neutra e transversal entre os vários teístas, agnósticos, e ateus de forma a haver, entre outros, um debate fecundo sobre questões relacionadas com a fé”. Em suma, Dawkins, Harris e Pinker pressupõem por definição que a fé é um vício epistêmico e, em seguida, a condenam como um mal. No entanto, afirmar que a fé é por definição defeituosa não é uma forma neutra de lidar com o assunto, nem nos ajuda a elucidar o problema de que tipo de status epistêmico positivo a fé possui ou não. A fim de saber se a crença em Deus é justificada, ou racional ou avalizada, não parece adequado procurar resolver o problema por definição. Além disso, como coloca Faria (2017a, p. 158), definir fé como a “crença na falta de evidência” nos deixa na estranha situação de afirmar que não poderá haver fé naquelas circunstâncias possíveis em que o teísta teria uma boa razão ou evidência a favor da existência de Deus. Pois suponha que o argumento de Swinburne seja procedente e que ele possui uma boa razão evidencial para acreditar que Deus existe. Será que Swinburne não teria mais fé? Essa é a implicação da definição dos neoateus - implicação por demais estranha de se aceitar.

do aspecto doxástico da fé. Contudo, veremos também que uma das diferenças cruciais entre nossos dois autores vai além da preocupação epistêmica e engloba também as questões afetivas. Para Plantinga, não é possível lidar com a questão epistêmica sem tratar também a questão afetiva; Swinburne faz uma diferença entre fé e crença, e isso implica numa distinção em como ele enxerga o papel da evidência no que diz respeito à fé. E, como veremos, a posição que adotamos sobre essa questão terá uma implicação profunda sobre a divergência entre Plantinga e Swinburne.

### **1.7. Teologia natural *versus* teologia revelada**

Uma última distinção que queremos fazer em nossa tese a fim de clarificar nossa problemática central diz respeito à diferenciação entre teologia natural e teologia revelada. Por teologia natural entende-se a prática de refletir filosoficamente sobre a natureza e a existência de Deus independentemente de qualquer revelação divina ou escritura sagrada. O objetivo desse projeto é argumentar em favor da existência de Deus com base em fatos naturais observados, empregando apenas nossas capacidades cognitivas comuns.

A visão mais comum sobre a teologia natural é aquela em que seus adeptos colocam entre parênteses seu compromisso com alguma revelação divina (caso já sejam religiosos) e investigam racionalmente questões sobre a existência de Deus ou sobre seus atributos usando como fontes de evidência aquilo que eles compartilham com outras pessoas em virtude de sua humanidade comum (e.g., percepção, razão, ciência e história). Como afirmam Chignell e Pereboom (2020), evita-se assim qualquer apelo a alguma faculdade não natural que seja especial (e.g., telepatia ou experiência mística), ou fontes sobrenaturais de informação (textos sagrados, teologia revelada, autoridades religiosas, comunicação sobrenatural direta). Os adeptos da teologia natural visam “aderir aos mesmos padrões de investigação racional de outros empreendimentos filosóficos e científicos, e [esse empreendimento] está sujeito aos mesmos métodos de avaliação e crítica” (CHIGNELL; PEREBOOM, 2020). Não é à toa que a teologia natural seja uma peça importante para os evidencialistas. Tradicionalmente, a teologia natural é contrastada com a teologia revelada. Esta última apela explicitamente para algum tipo de revelação especial, tais como milagres, escrituras sagradas, comentários divinamente inspirados e credos religiosos.

A teologia revelada pode tomar como autoritativas certas afirmações do Novo Testamento sobre Jesus e então constrói um modelo filosófico ou teológico para entender como Jesus pode ser humano e divino. A teologia natural, por outro lado, desenvolve argumentos sobre Deus com base na existência do cosmos, no próprio

conceito de Deus e em diferentes visões da natureza do cosmos, como sua pretensa ordem e valor (TALIAFERRO, 2012, p. 1).

A clássica distinção entre aquilo que podemos sustentar pela fé e aquilo que é possível de ser alcançado pela razão foi feita por Santo Tomás de Aquino. Há, para ele, afirmações sobre Deus que aceitamos “pela fé” e afirmações sobre Deus que aceitamos com base no “entendimento” ou na “razão”. E, dada a nossa distinção entre teologia natural e teologia revelada, cada uma dessas duas formas produzirá um tipo de específico de teologia, que está ligada às nossas capacidades cognitivas:

Há, com efeito, duas ordens de verdades que afirmamos de Deus. Algumas são verdades referentes a Deus que excedem toda a capacidade da razão humana, como por exemplo, Deus ser trino e uno. Outras são aquelas as quais a razão pode admitir, como por exemplo, Deus ser, Deus ser uno, e outras semelhantes. Estas, os filósofos conduzidos pela luz da razão natural, provaram, por via demonstrativa, poderem ser realmente atribuídas a Deus (SCG I, III, 2, p. 22).

Assim, o ponto aqui é que nosso aparato epistêmico, responsável por formar e manter nossas crenças, é limitado. E quando se trata da crença em Deus, existem verdades que estão além da capacidade do intelecto humano de descobrir ou verificar; do mesmo modo, há verdades que estão dentro da capacidade cognitiva humana. Para que alcancemos esse tipo de verdade, Deus de algum modo se adapta ou se revela às nossas capacidades cognitivas. Há, muito presumivelmente, uma multidão de fatos sobre o universo natural que nós somos incapazes de compreender devido à sua complexidade ou inacessibilidade. O mesmo aqui é verdade, pensa Tomás Aquino, em relação a algumas crenças sobre Deus. Assim, dada a grandiosidade daquilo que estamos a tentar compreender, os filósofos discordam até que ponto nossas faculdades naturais podem nos qualificar para ter crenças racionalmente avalizadas ou justificadas sobre Deus.

Nesse contexto, Chignell e Pereboom (2020) afirmam que os teólogos naturais se dividem em dois tipos: (i) os racionalistas pensam que a teologia natural é o único método pelo qual podemos ter acesso ao domínio das verdades sobre realidades transcendentais, de tal modo que apenas proposições que podem ser justificadas pela razão humana, sem qualquer tipo de auxílio, são candidatas à crença avalizada; (ii) os hibridistas admitem que nossas faculdades naturais podem nos levar a algum tipo de crença com algum nível de aval sobre Deus, como o da sua existência ou da sua natureza básica; contudo, devemos, em última instância, apelar para a revelação e a fé quando se trata de doutrinas mais específicas sobre a natureza divina, bem como seus atos e intenções.

Há dois motivos pelos quais é importante, em nossa comparação entre Plantinga e Swinburne, lidar com a forma como os dois autores pensam a relação entre teologia natural e

teologia revelada. Primeiro, a crença cristã adotada por Plantinga e Swinburne ultrapassa a crença em Deus; se ficarmos apenas com a teologia natural, analisaremos um teísmo minimalista, algo não tão preciso e específico sobre quem é tal ser todo-poderoso. Contudo, esse tipo de estratégia não toca em crenças religiosas mais específicas e de suma importância para Plantinga e Swinburne, pois “o teísmo genérico é uma crença teórica que raramente leva as pessoas a emoções profundas ou ações heroicas. Para isso, precisamos de um teísmo mais ramificado, como o cristianismo ou o islamismo” (SWINBURNE, 2004b, p. 533). E isso porque mesmo se o projeto da teologia natural for significativamente bem-sucedido, seus argumentos apresentam, na melhor das hipóteses, um tipo “puro” ou “genérico” de teísmo; com isso, ficamos sem saber qual das religiões teístas concorrentes é mais provavelmente verdadeira, pois a identidade do Deus demonstrado pelas nossas capacidades cognitivas só está disponível por meio de revelação especial. Como William Abraham (1990, p. 435) também notou:

As crenças que realmente configuram e determinam a identidade intelectual cristã, e a sua existência, são muito mais precisas e específicas do que a crença em Deus. São constituídas por convicções profundas sobre a pessoa de Cristo, sobre a misteriosa realidade da Santíssima Trindade, sobre a presença do Espírito Santo na nossa vida.

Assim, interligado com o primeiro, um segundo motivo tem a ver com um desenvolvimento recente dentro da teologia natural proposto justamente por Swinburne e denominado de “teologia natural ramificada”; ela diz respeito à tentativa de empregar nossos poderes cognitivos naturais para tentar mostrar com algum grau de aval doutrinas mais robustas relacionadas ao teísmo, como, por exemplo, a da Trindade, ou da ressurreição histórica de Jesus, ou de certos milagres e profecias bíblicas. Por isso, Swinburne (2007, p. 1) pensa que a divisão tradicional entre teologia natural e teologia revelada não é mais nítida no debate sobre a epistemologia da crença religiosa como foi outrora.

Essas religiões (entre outras) afirmam que Deus interveio na história para fazer certas coisas por nós e revelar certas coisas (incluindo que ele fez as primeiras coisas). É uma extensão natural da teologia natural pura produzir argumentos a partir de dados históricos geralmente aceitos para as reivindicações detalhadas de uma religião em particular. Podemos chamar esse empreendimento de teologia natural ramificada (SWINBURNE, 2004b, p. 533).

O ponto de Swinburne é que o apelo que ele faz à teologia natural para investigar questões mais específicas do teísmo como apresentadas na teologia revelada é consistente com os métodos da teologia natural, pois geralmente as afirmações proféticas ou históricas desses textos podem ser avaliadas usando-se evidências públicas e, no caso dele, os cânones aceitos pelo raciocínio probabilístico. Além disso, tais evidências podem ser capazes de discriminar

epistemicamente entre religiões teístas concorrentes, uma vez que, para Swinburne, nem todas explicam essas evidências, ou não as explicam igualmente bem.

Um ponto importante para nossos objetivos é que as diferenças epistêmicas entre Plantinga e Swinburne se tornam grandemente explícitas e os contrastes entre os dois autores ficam mais marcantes quando eles lidam com os tópicos relativos à teologia natural ramificada. Plantinga (2018a) formula o Modelo A/C estendido onde afirma que o aval suficiente para a racionalidade e para o conhecimento só pode ser alcançado por um processo especial e sobrenatural de formação de crenças. Neste ponto, as relações entre afetos e crenças ocupam um papel determinante. Swinburne (2003; 2007; 2008a) pensa que é possível oferecer razões *a priori* para pensar que se o teísmo é verdadeiro, esperaríamos que esse Deus se revelasse a nós. E na medida em que há boas razões para esperar que Deus se revele, devemos determinar alguns critérios plausíveis a fim de avaliar a credibilidade de tal revelação.

### **1.8. Problemática**

Nas seções anteriores, esclarecemos o que queremos dizer quando afirmamos que a fé em Deus possui *status* epistêmico positivo. Agora, queremos esclarecer nossa problemática e o que está em jogo em nossa comparação entre as propostas epistêmicas para o *status* epistêmico da crença em Deus em Alvin Plantinga e Richard Swinburne.

Queremos nos concentrar na questão de saber como o *status* epistêmico positivo do teísmo se justifica e, em caso afirmativo, o quanto e como ele é alcançado. McLeod (1993, p. 9-10) afirma que o desacordo entre filósofos da religião não se dá apenas sobre se a religião teísta é intelectualmente aceitável, mas *como* ela pode obter tal *status*. É dentro desse contexto que Swinburne e Plantinga oferecerão diferentes respostas ao desafio evidencialista às credenciais epistêmicas da crença em Deus. Ambos procuram advogar que a crença teísta é racional, legítima e intelectualmente respeitável para nós “pessoas instruídas e inteligentes que vivem no século 21” (PLANTINGA, 2018a, p. 17). No entanto, apesar de concordarem que a crença teísta pode possuir credenciais epistêmicas positivas, ambos apresentam um contraste significativo a fim de apontar precisamente qual a relação entre fé e razão e como a crença em Deus pode ser tida como racional, justificada ou avalizada, talvez constituindo o mérito máximo de uma crença epistêmica: ser um caso de conhecimento. Para colocar de modo formal as duas teses divergentes defendidas respectivamente por Plantinga e Swinburne:

*(RE) A crença teísta não precisa ser baseada em evidências proposicionais para ter status epistêmico positivo.*

*(DEc) A crença teísta precisa de evidência, sendo o termo ‘evidência’ interpretado no sentido amplo, para que ela tenha status epistêmico positivo.*

Dois pontos aqui serão importantes para esclarecer as propostas dos dois filósofos em nossa problemática. Como vimos, o conhecimento é algum tipo de estado de crenças fundamentadas em uma proposição verdadeira. No entanto, qual é a natureza desse estado, no caso do teísmo? E como esse estado pode ser adquirido para o teísta? Em RE, o conhecimento de Deus é adquirido a partir de uma faculdade cognitiva confiável produtora da crença teísta; essa ideia faz do conhecimento um bem por natureza – tal como são os bens da beleza e da força; por outro lado, em DE o conhecimento de Deus não é algo que vem por natureza e, por isso, está associado aos conceitos éticos de responsabilidade, elogio e culpa. Alguém pode ser elogiado ou censurado por acreditar em Deus sobre boas razões. Logo, o conhecimento de Deus é uma questão do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas ou de responsabilidade e/ou aprovação moral? É mais uma questão de sanidade das faculdades cognitivas ou de obrigação e dever intelectual? Como veremos no capítulo 4, diferentes méritos epistêmicos abarcam repostas diferentes a esse pacote de questões.

Outra questão que o debate entre Plantinga e Swinburne parece implicar é o de saber se o conhecimento de Deus implica em condições amplas e flexíveis ou limitadas e restritas. E aqui há um debate entre a tradição filosófica e a corrente contemporânea, pois enquanto a última faz do conhecimento um estado muitíssimo rigoroso, um ideal doxástico alcançado por poucos, a primeira é um pouco mais branda. Assim, como devemos encarar as credenciais epistêmicas da crença em Deus? De forma mais branda e mais flexível, como supõe RE, ou de forma mais rigorosa e restrita, como propõe DE? Como afirma Forrest (2017), a problemática central da epistemologia contemporânea da religião pode ser convenientemente tratada como um debate sobre se devemos tratar as crenças religiosas a partir de um paradigma evidencialista ou se devemos adotar uma epistemologia mais permissiva<sup>19</sup>. Veremos como os dois autores aderem de forma complexa e multifacetada a essas distintas perspectivas.

---

<sup>19</sup> Deve-se enfatizar que adotar uma epistemologia mais permissiva não é sinônimo de que as crenças formadas de tal modo sejam arbitrárias ou gratuitas. Certamente, todos nós somos flexíveis com as crenças formadas a partir de nossa percepção. Não se segue que tais crenças sejam arbitrárias ou gratuitas ou que sejam merecedoras de algum tipo de desaprovação epistêmica.

## 2. ALVIN PLANTINGA E A EPISTEMOLOGIA REFORMADA

Grande parte das pessoas no mundo subscreve ou aceita alguma forma de teísmo. Elas acreditam que há um ser todo-poderoso, completamente bom, infinitamente sábio e que criou o mundo. Contudo, por que as pessoas acreditam nisso? Como elas pensam que sabem esse tipo de coisa? Mais precisamente, como sabem que existe tal pessoa como Deus e, de modo mais intrigante, como seria possível saber que ele possui atributos como ser todo-poderoso ou ser o criador do mundo?

A resposta dada a tais questões por Alvin Plantinga foi uma das mais criativas e sofisticadas da filosofia analítica da religião contemporânea. Em seu trabalho, Plantinga foi responsável por clarificar com exatidão qual é o exato problema filosófico por trás dessas questões que envolvem *status* epistêmico da crença em Deus. Isso porque os críticos da crença teísta afirmavam que ela era irracional, injustificável ou carente de algum mérito epistêmico necessária para sua razoabilidade, mas nunca esclareciam precisamente qual era o tipo de defeito que estava em questão. Quando os filósofos perguntavam qual o *status* epistêmico da crença em Deus, eles imediatamente passavam a responder se havia tal mérito, sem considerar qual era precisamente o problema.

Boa parte das vezes, os críticos da crença teísta presumiam que era algo natural considerar que a questão da crença na existência de Deus deve ser resolvida a partir de provas e argumentos, pois eles consideravam o princípio de que a aceitabilidade intelectual da crença teísta é idêntica à questão dos argumentos em favor da existência de Deus. Como sintetizou Bertrand Russell (2014, p. 52), uma das principais objeções ao teísmo é intelectual, pois “não existe razão para supor que religião alguma seja verdadeira”, e por “razão” Russell provavelmente quer dizer “o hábito de embasar convicções em provas, de dar a elas apenas aquele grau de certeza que a prova admite” (RUSSELL, 2014, p. 24). Contudo, Plantinga notou que essa era uma questão sempre pressuposta, mas nunca argumentada. Ou seja, afirmava-se que os teístas precisam de provas ou argumentos para sustentar suas crenças, mas nunca era explicada a razão pela qual a crença em Deus necessita de provas ou argumentos a fim de ter algum *status* epistêmico positivo. Ao mesmo tempo, Plantinga (2018b, p. 53) costumava lembrar que grande parte das coisas que acreditamos, e até de crenças que aceitamos como tendo *status* epistêmico suficiente para o conhecimento, não aceitamos com base em provas ou argumentos. Assim, não poderia o mesmo ser verdade para a crença na existência de Deus?

Plantinga (2018a, p. 91) chamou tal investigação de “metaquestão”. Mais precisamente, a metaquestão é uma forma de responder à questão *de jure* sobre a crença teísta. Plantinga afirma que, antes de respondermos sobre o *status* epistêmico da crença teísta, é necessário

apontar precisamente como uma crença, e mais especificamente a crença em Deus, pode obter *status* epistêmico positivo. Plantinga notou que uma das formas mais comuns na filosofia da religião de responder à metaquestão sobre a crença teísta tinha raízes no fundacionismo clássico. Essa foi uma das formas que Plantinga analisou e rejeitou.

## 2.1. Rejeição de Plantinga ao “pacote clássico”

### 2.1.1 “Pacote clássico” caracterizado

Os críticos da crença teísta parecem aceitar como ponto pacífico que a crença em Deus deve ter bons argumentos ou evidências a fim de ter um *status* epistêmico positivo – argumentos que sejam mais plausíveis que os argumentos contra a existência de Deus. Não apenas objetores, mas teístas como John Locke, Norman Geisler e Stephen Wykstra aceitam algum tipo de evidencialismo a fim de positivar o *status* da crença teísta. Mas por que a crença em Deus precisa ser aceita nesses termos a fim de ser tida como justificada, racional ou avalizada? De acordo com Wolterstorff (2001, p. 41), foi a emergência das questões epistemológicas de primeira ordem, isto é, da metaepistemologia, que possibilitou aos filósofos investigar aspectos fundamentais da teorização epistêmica no campo da filosofia da religião e identificar aquilo que ficou conhecido como “fundacionismo clássico”. Por isso, desde os seus primeiros trabalhos, a questão metaepistemológica sobre em que termos é preciso pensar o *status* da crença em Deus sempre foi uma questão que Plantinga levantou.

O fundamento de minha estrutura noética é o conjunto de proposições com as quais começo, poderíamos dizer; e julgo apropriadamente a aceitabilidade de outras proposições por sua relação com aquelas neste conjunto. E agora a questão central é esta: por que a existência de Deus não pode estar na base da minha estrutura noética? Por que não posso tomar apropriadamente G [= “Deus existe”, “Deus é onisciente” e “Deus é onipotente”] como membro deste conjunto, de modo que seja uma das proposições em relação às quais a plausibilidade ou aceitabilidade de *outras* proposições – como proposições sobre anjos e demônios e outras pessoas não humanas, por exemplo – deve ser julgada? (PLANTINGA, 1979b, p. 51; grifos do autor).

De acordo com Plantinga (2018a, p. 105), a resposta do porquê a crença em Deus não pode ser colocada na base de nossa estrutura noética passa por um “tripé” de teses complexas e interconectadas que tem moldado nossa maneira de pensar sobre o *status* epistêmico de uma crença desde o Iluminismo e que foi aceito como um “dogma” epistêmico por aproximadamente 200 anos. É esse “pacote clássico” que está subjacente ao desafio evidencialista à crença teísta e que, assim, dá origem ao modo evidencialista de resolver a metaquestão. Esse tripé é constituído pelo evidencialismo, o fundacionismo clássico e o deontologismo. De acordo com

Plantinga, a origem desse “pacote clássico” está enraizada na obra de René Descartes e John Locke, a partir da ideia de que uma crença é aceitável somente se ela for certa ou se for provável a partir de proposições que são certas para o agente epistêmico.

Em primeiro lugar, vamos analisar o fundacionismo clássico. Wolterstorff (2001, p. 41) sugere que o claro reconhecimento conceitual e da natureza do fundacionismo clássico foi o que permitiu a formação da proposta da Epistemologia Reformada. Por isso, esse é um aspecto tão importante no pensamento de Plantinga. Wolterstorff (2012, p. 209) também sugere que Plantinga foi o primeiro a identificar e formular claramente a posição distinta do fundacionismo clássico. Como vimos nos tópicos 1.2 e 1.3, o fundacionismo é uma visão normativa sobre as condições que devem ser atendidas na estrutura noética de um sujeito para que seu sistema de crenças tenha algum tipo de *status* epistêmico positivo, fazendo uma distinção entre dois tipos de crenças: crenças básicas e crenças não básicas. De acordo com o fundacionismo clássico, há fortes restrições ao que pode contar como uma crença apropriadamente básica, uma vez que ela é responsável por sustentar todo o edifício noético de crenças, de modo que não é qualquer crença que pode ser colocada na base da estrutura noética do sujeito.

Vimos também no tópico 1.3 que nessa concepção as únicas crenças que são apropriadamente básicas são as que se enquadram em uma das três categorias: ou são (i) autoevidentes; ou (ii) evidentes aos sentidos; ou ainda (iii) incorrigíveis. Essas proposições desfrutam de um tipo de imunidade que as qualificaria para serem colocadas nas fundações da estrutura noética do agente epistêmico. Assim, pode-se colocar de forma mais rigorosa o Princípio Clássico de Basicidade (PCB) nos seguintes termos:

(PCB) Uma crença P é apropriadamente básica para um sujeito S se, e somente se, P é aceita de forma básica e P é ou (i) autoevidente para S; ou (ii) evidente aos sentidos para S; ou ainda é (iii) incorrigível para S.

Ora, a partir de (PCB) a crença em Deus não pode ser colocada nas fundações da estrutura noética do teísta, pois, como vimos no tópico 1.3, ela não parece ser autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos. Assim, as crenças não pertencentes às fundações, como as crenças superestruturais, serão organizadas em níveis superiores às crenças básicas e serão justificadas de modo mediado, a partir das crenças fundacionistas, de tal forma que uma cadeia de justificação que parta de uma crença superestrutural encontre seu término em uma crença básica, imediatamente justificada. Assim, mantém-se a unidade de todo o sistema de crenças do sujeito. De forma mais rigorosa, Plantinga (2018a, p. 107) formula o fundacionismo clássico do seguinte modo:

(FC) Uma crença é aceitável para uma pessoa se (e somente se) for apropriadamente básica (ou seja, autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos dessa pessoa), ou se ela tiver essa crença evidencialmente, com base nas evidências fornecidas por proposições que sejam aceitáveis e que a sustentam dedutiva, indutiva ou abduativamente.

Por isso, de acordo com o fundacionismo clássico, a crença em Deus não possui *status* epistêmico positivo, a menos que seja sustentada por evidências ou argumentos. É essa a conexão que Plantinga percebe entre o fundacionismo clássico e o evidencialismo. Esse tipo de exigência à crença religiosa pode ser encontrado em filósofos ateus clássicos como Mackie (1982, p. 4, 6):

Se concordarmos que as afirmações centrais do teísmo são literalmente significativas, deve-se também admitir que elas não são diretamente verificáveis. Segue-se, então, que qualquer consideração racional sobre se elas são verdadeiras ou não envolverá argumentos [...]. Se [Deus existe], deve ser examinado ou por um raciocínio dedutivo ou indutivo ou, se isso não fornecer elementos para uma decisão, por argumentos em favor de uma melhor explicação; pois em tal contexto nada mais pode ter qualquer influência coerente sobre o assunto.

A análise de Mackie (1982) segue tentando demonstrar que as doutrinas centrais do teísmo não são “racionalmente defensáveis”, pois faltam a elas evidências suficientes. Contudo, percebe-se que Mackie não esclarece o que ele quer dizer pelo termo “irracional”, nem explica qual a carência epistêmica que é insuficiente para a questão. Ainda assim, a exigência de Mackie pressupõe que a existência de Deus deve ser analisada por raciocínios indutivos, dedutivos ou a favor da melhor explicação. Para Wolterstorff (2012, p. 208), Plantinga parece ter sido o primeiro filósofo a identificar que o evidencialismo era a tese por trás do debate sobre a metaquestão no que diz respeito ao *status* epistêmico da crença em Deus.

De acordo com Plantinga (2018a, p. 109-110), o fundacionismo e o evidencialismo irão desembocar estruturalmente no deontologismo, a saber, tese que procura prescrever normas sobre como um sistema de crenças deve ser estruturado a fim de impor ao sujeito certos deveres epistêmicos ou obrigações intelectuais sobre a forma de gestão e regulação de nossas crenças. Mais especificamente, temos o dever ou a obrigação de dar nosso assentimento somente para proposições que são certas para nós (crenças básicas) e/ou para as quais temos evidências suficientes e que se mostram prováveis à luz daquilo que já é certo para nós (crenças não básicas). Isso acontece porque o fundacionismo clássico prescreve o modo como um sistema de crenças *deve* ser estruturado, o que deve ser *imposto* ao sujeito no que diz respeito à gestão e regulação de suas crenças a fim de que seja tido como racional. Se acreditarmos de qualquer outro modo, estaremos indo contra nossas obrigações epistêmicas, fugindo de nosso dever e, por isso, somos culpados e sujeitos a algum tipo de desaprovação moral.

É dentro do “pacote clássico” que Plantinga (2018a, p. 111) rastreia a resposta clássica à metaquestão. De acordo com o evidencialismo e o deontologismo, a crença teísta exige evidências, isto é, o teísta só terá autorização epistêmica e só estará cumprindo seus deveres cognitivos se possuir evidências suficientes em favor de sua crença em Deus, pois o fundacionismo clássico acrescenta que, como a crença em Deus não é apropriadamente básica, tal evidência deve remontar àquilo que é autoevidente, incorrigível ou evidente aos sentidos, uma vez que a crença em Deus não pode ser colocada nas fundações de nossa estrutura noética. Essa é a resposta clássica à questão *de jure* para a crença teísta: o dever intelectual do teísta é o de adequar a crença à evidência, pois a crença em Deus não é uma crença apropriadamente básica. Por isso, alguém que adere, de forma consciente ou não, ao pacote clássico irá lidar com a questão do *status* epistêmico da crença em Deus a partir da seguinte questão: há evidências suficientes em favor do teísmo?

### 2.1.2 Críticas de Plantinga ao pacote clássico

Para Plantinga, o pacote clássico exerceu imensa influência na orientação do pensamento sobre a metaquestão. Ela é o que está subjacente à forma clássica de responder à questão *de jure* sobre a crença teísta. Contudo, é justamente essa “ortodoxia epistêmica” que a Epistemologia Reformada de Plantinga busca contestar. Há vários problemas associados ao fundacionismo clássico e que foram apontados pelos epistemólogos durante os últimos 50 anos, mas para nossos propósitos específicos, apresentaremos duas objeções levantadas por Plantinga (1983; 2017; 2018a) – objeções que ele considera fatais para FC.

Tal como colocada, essa tese deve ser universal, isto é, FC pretende-se aplicar a todas as proposições e a todas as pessoas e, por isso, ela é aplicada à questão da crença em Deus. Ora, se FC almeja tal universalização, então ela acarreta um tipo de reflexividade na aplicação do próprio princípio, pois FC estabelece o padrão de crença tal que tenhamos justificação e direito para acreditar no que acreditamos. O problema é que FC não obedece internamente a seus próprios padrões. Mais especificamente, se o adepto de FC for coerente o suficiente para aplicar os seus próprios critérios à sua posição, ele perceberá que sua conclusão não atende aos próprios critérios de basicidade presentes em PCB.

Dito de outra forma, a proposição “somente proposições autoevidentes, incorrigíveis ou evidentes aos sentidos são apropriadamente básicas” não é autoevidente para o fundacionista clássico, pois PCB não é o tipo de crença que um ser humano normal possa entender sem que veja sua verdade; além disso, PCB não diz respeito aos próprios estados mentais do sujeito, nem muito menos é infalível; por fim, e mais óbvio, PCB não é evidente aos sentidos. Assim,

segundo a própria PCB, PCB não é apropriadamente básica. Segue-se daí, de acordo com FC, que a crença em PCB só possui *status* epistêmico positivo se for sustentada por evidências adequadas, isto é, por outras crenças que são oriundas de crenças evidentes para os sentidos, incorrigíveis ou autoevidentes. Logo, ela deveria ser inferida de outras crenças que remontam às crenças básicas, tendo evidências que a apoiassem, evidências indutivas, dedutivas ou abdutivas. Contudo, os adeptos do fundacionismo clássico não apresentaram tais possíveis evidências. Nenhum fundacionista clássico apresentou tais argumentos ou formulou possíveis proposições que deem sustentação a PCB. Assim, FC pretende ser universal, estabelecendo uma condição deontológica para justificação de quem aceita FC; contudo, o fundacionista que aceita FC é inconsistente a partir dos próprios padrões, violando seu próprio dever epistêmico ao aceitar FC. Dessa forma, pensa Plantinga (2018a, p. 17), o critério evidencialista de basicidade é autorreferencialmente inconsistente.

Há um debate sobre quão bem-sucedida é essa primeira objeção de Plantinga. Quinn (1985, p. 471-472) afirma que o argumento de Plantinga não é suficiente para mostrar que o FC é autorreferencialmente inconsistente. PCB, por exemplo, seria autorreferencialmente inconsistente se ela mesma nunca fosse internamente incorrigível ou autoevidente. O fundacionista clássico poderia continuar a aceitar PCB, embora admitindo que ela não é apropriadamente básica para o agente epistêmico; ou poderia pensar que, para algumas pessoas, PCB é, algumas vezes, apropriadamente baseada em proposições que, por sua própria luz, são apropriadamente básicas para aquelas pessoas em tais circunstâncias. Quinn pensa que mesmo que Plantinga esteja certo, tudo o que ele mostra é que os adeptos do FC até agora não completaram a tarefa de justificar a proposição expressa por PCB. Por isso, ainda que FC não seja autoevidente ou incorrigível, talvez fosse possível derivar critérios de proposições que são, à própria luz de FC, suficientes para justificar PCB. Mesmo concordando com Plantinga sobre sua objeção à FC, Alston (1985, p. 298) afirma que do fato de que não conseguimos “ver” como PCB pode decorrer de proposições que são autoevidentes, incorrigíveis ou evidentes para os sentidos, não se segue que o adepto do FC não tem, ou não pode ter, uma base adequada para tal crença. Pode ser que existam proposições que atendam a essas condições e apoiem FC, mesmo que o fundacionista clássico não possa dizer quais são e nem as conheça até agora.

Sobre a objeção de Quinn, Plantinga (1986, p. 300) pensa que há duas questões aqui: uma coisa é FC *per se* ser autorreferencialmente inconsistente e outra coisa é a aceitabilidade de FC. Pode ser que para *S*, PCB seja autoevidente. Contudo, Plantinga lembra que não se segue que, pelo fato de *S* tomar PCB como básico, PCB seja *de fato* apropriadamente básico por critérios tão austeros como os fornecidos por ele próprio. Plantinga (1986, p. 300) também nota

que o problema principal em construir um argumento do tipo proposto por Quinn em favor da verdade de PCB é que os critérios fornecidos por FC são demasiadamente restritos. A partir desse debate entre Plantinga e Quinn, talvez seja possível pensar que a força da objeção de Plantinga não está em FC *per si* ser autorreferencialmente inconsistente, mas que aquele que aceita FC é que está sendo autorreferencialmente inconsistente ao propor uma tese que exige aceitabilidade universal para todo o conjunto de crenças dentro de uma estrutura noética. Ou seja, a objeção mais forte contra FC não parece ser lógica, mas epistêmica<sup>20</sup>.

A resposta de Plantinga a Alston aponta também algo interessante. De fato, pode ser verdade que o argumento apresentado para a inconsistência de FC seja, na melhor das hipóteses, inconclusivo, pois Plantinga não mostrou que não existam efetivamente proposições que sejam, pelos padrões de FC, apropriadamente básicos e/ou dão suporte para FC. Contudo, Plantinga (1985, p. 387) pensa que isso abre espaço para um jogo que todos podem jogar: o teísta, por exemplo, pode afirmar que pode haver proposições que, pelos padrões de FC, colocam o teísmo como apropriadamente básico – mesmo que ainda não conheçamos tais proposições. Mas Plantinga pensa que ambas as respostas são anêmicas *in excelsis*; pode ser que existam tais proposições, mas Plantinga pensa que está em seu direito de afirmar que, apesar de não ser impossível, é improvável que existam proposições que apoiem PCB, ao mesmo tempo que atendam aos padrões do FC. Hasker (1998, p. 56) afirma que, dados os critérios do fundacionista clássico, é muito difícil ele superar os problemas que ele mesmo levantou, pois toda formulação de critérios que visariam justificar PCB poderia encontrar objeções se tomadas dentro de FC. E esse tipo de problema não atormenta adeptos de outras propostas epistêmicas, como Plantinga, pois eles não propõem critérios tão restritivos.

Assim, pode-se considerar a primeira razão como comprometedora o suficiente para danificar FC e, assim, o “pacote clássico” que ela enseja. Mas ainda que haja um debate sobre a plausibilidade de tal argumento, a segunda razão dada por Plantinga pode ser considerada mais cogente. Aqui, Plantinga vai seguir uma de suas principais influências norteadoras, o filósofo Thomas Reid. Em polêmica contra os austeros critérios fornecidos por René Descartes, John Locke e David Hume, e que ensejou FC, Reid notou que a vasta maioria de nossas crenças cotidianas, crenças que todos nós aceitamos como razoáveis, não se conformam aos critérios fornecidos por FC. De acordo com Reid (2013, p. 212):

O novo sistema [de Descartes, Locke e Hume] admite somente um dos princípios do senso comum como primeiro princípio e pretende, por estrita argumentação, deduzir todo o resto a partir disso. Que nossos pensamentos, nossas sensações e todas as coisas

---

<sup>20</sup> Agradeço a Agnaldo Cuoco Portugal por ter chamado minha atenção para este ponto.

das quais somos conscientes têm uma existência real é algo admitidos nesse sistema como um primeiro princípio, mas todo o resto deve ser evidenciado à luz da razão. A razão deve construir toda a estrutura do conhecimento sobre esse único princípio de consciência.

Qual o problema, para Reid, de procurar deduzir nossas crenças cotidianas mais comuns à luz da razão? A questão é que os “primeiros princípios”, como Reid os chama, ficam tão restritos e escassos que eles se mostram incapazes de sustentar as nossas crenças mais comuns e que todos nós aceitamos como razoáveis, tais como as crenças de que existe um passado, as crenças de memória ou as crenças em outras mentes. Isso irá incidir necessariamente em ceticismo, uma vez que a ideia de construir todo o conhecimento a partir da razão e dos próprios estados mentais coloca um tipo de “ideal de conhecimento” que muito dificilmente é alcançado por qualquer pessoa comum. O problema que Reid enxerga é que boa parte de nossas crenças não passa nesse alto padrão. De forma mais específica, pouquíssimas crenças obedecem às condições clássicas de basicidade fornecidas por PCB. Além disso, e de forma mais intrigante, se nossas crenças de memória, sobre o mundo externo ou sobre outras mentes precisam se mostrar evidentemente prováveis a partir do que é certo para nós, segue-se que poucas delas serão tidas como razoáveis.

Plantinga é um particularista<sup>21</sup>, isto é, ele sustenta que devemos pensar nossas teorias epistemológicas não assumindo alguma metodologia *a priori* que nos forneça crenças verdadeiras, mas a partir de exemplos particulares e paradigmáticos de conhecimento, construindo assim um relato de como nós temos conhecimento. Neste ponto, a proposta de Plantinga é enraizada na sugestão de Thomas Reid. Para Plantinga, o fundacionista clássico falha porque coloca fora da categoria de crenças apropriadamente básicas aquelas crenças formadas a partir da experiência humana mais comum, tais como as crenças de memória e as crenças em outras mentes.

Considere, por exemplo, a crença de que eu coloquei Ana Sofia para dormir antes de escrever estas palavras. Essa crença, ao mesmo tempo que se apresenta como apropriadamente básica à minha experiência, não é autoevidente, nem incorrigível, nem evidente aos meus sentidos; é uma crença que resulta de uma vívida experiência de memória que estou tendo agora. Ora, essa crença, de acordo com FC, não é apropriadamente básica, pois não satisfaz os critérios de PCB. Sendo assim, deve-se acreditar nela com base evidencial: precisaria haver bons argumentos dedutivos, indutivos ou abdutivos que remetam a PCB a fim de que eu possa aceitar tal crença de modo correto. Mas o ponto de Plantinga é que se crenças paradigmáticas que se

---

<sup>21</sup> Veja Plantinga (1993a, p. 213).

apresentam à nossa experiência como apropriadamente básicas, como a de que coloquei Ana Sofia para dormir, não se encaixam nos critérios de FC, então tem-se um problema com tais critérios, não na aceitação de tal crença como apropriadamente básica. Se o fundacionista clássico estiver correto, seremos todos injustificados em aceitar várias convicções que não são autoevidentes, nem incorrigíveis, nem evidentes aos sentidos como apropriadamente básicas, mas que todos nós sustentamos de modo intelectualmente legítimo quando as tomamos de modo básico.

Além disso, Plantinga (2018a, p. 120) lembra que há uma lição a ser aprendida da história moderna da filosofia, passando por Descartes, Hume e Reid: provavelmente não existem bons argumentos para tais crenças comuns; não há bons argumentos prováveis com respeito àquilo que é certo para nós sobre a existência de um mundo externo, de outras mentes ou de um passado. Contudo, “certamente não *parece* que estamos fugindo ao dever ao defender essas crenças do modo que o fazemos” (PLANTINGA, 2018a, p. 120; grifos do autor). É epistemicamente sensato acreditar que existem outras mentes, ainda que não tenhamos evidências em favor dessa posição. É sensato acreditar que o mundo existe há mais de cinco minutos, apesar de eu não conseguir apresentar indícios que justifiquem isso. Assim, uma das questões centrais trazidas por Plantinga é que dadas nossas crenças naturais, parece insensato exigir delas o dever de apresentar provas e argumentos em seu favor; não estaremos transgredindo nenhuma obrigação epistêmica ao aceitar tais crenças do modo que fazemos, como o “pacote clássico” propõe. Logo, de um ponto de vista externo, o critério apresentado por FC precisa ser revisado.

Mesmo que a crítica de Plantinga seja bem-sucedida ao fundacionismo clássico, a relação sugerida por Plantinga entre FC e o evidencialismo parece não ter uma conexão necessária. Mais precisamente, alguns filósofos colocaram em dúvida a ideia de que o evidencialismo está enraizado no fundacionismo clássico, de modo que o primeiro se seguiria do último. Alston (1985, p. 295-296) afirma que mesmo que o evidencialista proponha algumas condições gerais de basicidade, ele não necessariamente deve incorporar os critérios de PCB. Pois mesmo que seja verdade que os evidencialistas tenham trabalhado a partir do fundacionismo clássico, não se segue que nenhuma outra teoria epistêmica poderia servir de modo plausível para o evidencialismo. “Plantinga está claramente enganado ao supor que o fundacionismo clássico é o único suporte possível para a negação evidencialista” (ALSTON, 1985, p. 296). Por isso, houve algumas sugestões que buscaram desvincular o evidencialismo do fundacionismo clássico: Kenny (1992, p. 14-18) e Sennett (1992, p. 106-109) propõem que o evidencialismo seja encaixado em uma teoria fundacionista modificada; mais precisamente,

além das crenças aceitas pelos fundacionistas clássicos, talvez devêssemos pensar em expandir os critérios de PCB a fim de incluir, por exemplo, crenças de memória ou crenças sobre outras mentes. Como Parsons (1989, p. 38) afirma, o núcleo do fundacionismo é a profunda intuição de que algumas crenças não podem ser aceitas de modo básico e não que tais critérios devem ser aqueles fornecidos pelo fundacionismo clássico.

Plantinga (1985, p. 389) reconhece que a crítica de Alston está correta, a saber, de que pode não haver uma conexão lógica entre o fundacionismo clássico e o evidencialismo. Ao mesmo tempo, é plausível pensar que o fundacionismo clássico, tipicamente, subjaz à objeção evidencialista, presumindo que o teísta deve ter evidências da crença de que Deus existe, caso queira que sua crença possua alguma credencial epistêmica. Mais precisamente, mesmo que não haja uma conexão lógica entre as duas, o objetor evidencialista geralmente assume, mesmo que implicitamente, alguma forma de fundacionismo clássico em sua exigência de argumentos por parte do teísmo.

Contudo, mesmo que a crítica de Alston esteja correta, o que é importante na proposta de Plantinga é que o “pacote clássico”, e o tipo de evidencialismo que se enraíza nele, não estão corretos. Sendo assim, dados os problemas internos de incoerência de quem aceita FC, bem como seus problemas externos com crenças que se apresentam intuitivamente à nossa experiência como apropriadamente básicas, FC não nos ajuda na resposta à metaquestão. E se o fundacionista abre espaço para a aceitação de outras crenças básicas para além dos critérios fornecidos por PCB, isso abre espaço para Plantinga pensar sobre a possibilidade de colocar a crença em Deus nas fundações de nossa estrutura noética. De qualquer modo, a fim de responder à questão *de jure* sobre a crença teísta de modo plausível, Plantinga pensa que precisamos olhar em outra direção.

## **2.2. Metaquestão identificada e a objeção *de jure* à crença teísta**

Para Plantinga, a metaquestão não deve ser respondida a partir da exigência de que a crença em Deus receberá *status* epistêmico a partir de bons argumentos com base em proposições que são certas para nós – isto é, proposições autoevidentes, evidentes aos sentidos ou incorrigíveis, como sugerido pelo “pacote clássico”. Por isso, o modo tradicional de construir a questão *de jure* sobre o teísmo não ajuda a lançar luz sobre a questão. Plantinga pensa que é difícil captar e definir exatamente qual é a crítica dirigida à justificação, razoabilidade ou aval da crença teísta quando tratada nos termos que tradicionalmente são colocadas. Contudo, Plantinga (2018a, p. 157) pensa que sabe onde se encontra exatamente a metaquestão. De

acordo com ele, é preciso saber se a crença teísta pode obter aval, ainda que não o receba por meio de argumentos ou evidências proposicionais.

Esta é, na verdade, a questão [...] de saber se *a crença em Deus e a crença cristã de modo mais geral são apropriadamente básicas – apropriadamente básicas com respeito ao aval* [...]. Talvez outra maneira de apresentar essa questão seja perguntar se a crença cristã pode obter aval, não por meio de argumentos, mas em virtude da experiência religiosa (entendida em termos amplos) (PLANTINGA, 2018a, p. 157; grifos do autor).

Nesse sentido, Plantinga procura apresentar uma formulação mais clara e precisa que seja viável como objeção *de jure* ao teísmo. A questão está relacionada intimamente ao aval da crença teísta. Mais especificamente, a ideia é que falta aval à crença teísta caso ela seja tomada de modo básico. Dentro desse contexto, Plantinga apresentará as censuras expostas por Sigmund Freud e Karl Marx à crença teísta a fim de entender melhor a metaquestão. De acordo com ele, ao examinar o pensamento desses autores, é possível encontrar uma objeção *de jure* adequada e pertinente que representa um legítimo desafio ao *status* epistêmico do teísmo. Plantinga chama tal empreitada de “Queixa Freud-Marx” (F&M)<sup>22</sup>.

### 2.2.1. Freud

De acordo com Plantinga, a crítica de Sigmund Freud à religião nos ajuda a perceber qual seria uma objeção *de jure* viável. Para Freud, há um enigma e um novo problema psicológico que precisa de uma resposta plausível: por um lado, há uma “indiscutível” falta de comprovação das ideias religiosas; por outro lado, tais ideias exerceram fortíssima influência sobre os seres humanos. A partir desse paradoxo, “devemos perguntar: em que consiste a força interna dessas doutrinas e a que devem sua eficácia, que independe da aceitação racional?” (FREUD, 2014, p. 213-214; *Futuro*, V). Para Freud (2014, p. 214; *Futuro*, VI), a resposta de tal paradoxo se encontra em uma explicação das origens psicológicas da crença teísta:

Ela [a resposta do paradoxo] surge quando consideramos a gênese psíquica das ideias religiosas. Estas, que se proclamam ensinamentos, não são precipitados da experiência ou resultados finais do pensamento: são ilusões, realizações dos mais antigos, mais fortes e prementes desejos da humanidade; o segredo de sua força é a força desses desejos. Como já sabemos, a terrível impressão deixada pelo desamparo da criança despertou a necessidade de proteção – proteção através do amor –, fornecida pelo pai; e a compreensão de que esse desamparo continua por toda a vida motivou o apego à existência de outro pai – agora mais poderoso. Mediante a benévola ação da Providência divina, a angústia ante os perigos da vida é atenuada; o estabelecimento de uma ordem moral universal assegura o cumprimento da exigência de justiça, que tão frequentemente deixou de ser cumprida no interior da cultura humana; a

<sup>22</sup> Plantinga (2018a, p. 164) afirma que a direção fundamental do pensamento de Hume antecipa muito a crítica de Freud. Contudo, Plantinga não emprega a crítica de Hume como uma queixa paradigmática à crença teísta.

continuação da existência terrena numa vida futura fornece a moldura especial e temporal em que devem se consumir essas realizações de desejos.

O ponto de Freud é que a crença teísta surge de um mecanismo psicológico denominado “realização de desejos”; a crença teísta provém de um pensamento ilusório, cuja finalidade última não é a produção de uma crença verdadeira, mas uma forma de sobreviver em um mundo obscuro e cruel. Mais especificamente, podemos entender a crítica de Freud da seguinte maneira: estamos diante de uma natureza impiedosa e desoladora. Nela, a vida humana é solitária, pobre, sórdida, curta e cruel. Cega às nossas necessidades e desejos, ela gera dano, medo e dor, exigindo a nossa morte. Por isso, apavorados e desesperados, criamos de modo inconsciente um pai celestial todo-poderoso e benevolente que, da mesma forma que nossos pais terrenos (ou ainda melhor), cuida de nós e promete estar conosco mesmo no vale da sombra da morte. Tal ser completamente justo e bondoso garante que compensará, em meio à sua providência e numa existência futura, quaisquer frustrações que uma pessoa tenha experimentado na vida presente.

Logo, entre escolher tal pai celestial e nos lançarmos diante de um mundo indiferente, Freud pensa que escolhemos a primeira opção. É dessa forma que Freud resolve seu paradoxo. Para nossa questão de *jure*, a queixa de Freud é que Deus é uma ilusão afetiva, sensitiva e intelectual; ele é uma delusão, isto é, uma aversão à razão ou ao confronto com a realidade; e tal ilusão se origina de um pensamento fantasioso e infantil. Em suma, a crença em Deus surge de um mecanismo de realização de desejos, que nós interiorizamos com o tempo.

### 2.2.2. Marx

Para Plantinga, outra objeção que nos ajuda a elucidar a questão de *jure* à crença teísta vêm do filósofo alemão Karl Marx. Em uma de suas clássicas afirmações sobre a religião, ele afirma:

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, acorrido fora do mundo. O homem é o *mundo do homem*, o Estado, a sociedade. Esse Estado e essa sociedade produzem a religião, uma *consciência invertida do mundo*, porque eles são um *mundo invertido* [...]. A miséria *religiosa* constitui ao mesmo tempo a *expressão* da miséria real e o *protesto* contra a miséria real. A religião é o suspiro da criatura oprimida, o ânimo de um mundo sem coração, assim como o espírito de estados de coisas embrutecidos. Ela é o *ópio* do povo. A supressão [*Aufhebung*] da religião como felicidade *ilusória* do povo é a exigência da sua felicidade *real*. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em *germe*, a *crítica do vale de lágrimas*, cuja *auréola* é a religião (MARX, 2013, p. 151-152; *Crítica*,; grifos do autor).

Basicamente, a ideia de Marx não é que a religião surge a partir de uma necessidade psíquica, como em Freud, mas a partir de uma consciência pervertida do mundo. É a sociedade ‘invertida’ que produz a consciência ‘invertida do mundo’, a qual origina o sentimento religioso. Em Marx, existe uma condição correta ou natural pela qual deveríamos ver o mundo. Essa condição seria diferente desse ‘mundo invertido’. Contudo, a religião nasce “a partir de uma espécie de “falsa consciência” gerada por esse mundo invertido. Há, no mundo, uma desordem ou condição social perversa e doentia; há uma luta de classes, bem como uma tentativa de fazer com que o *status quo* seja mantido devido a algum interesse social de um grupo particular da sociedade. A religião surge dentro desse contexto. Esse tipo de ambiente cognitivamente comprometido é que gera a religião.

Nesse sentido, o teísta possuiria algum tipo de disfunção cognitiva que não permitiria com que ele enxergasse a realidade tal como ela é, mas apenas uma falsa consciência dessa realidade. Mais especificamente, Marx pensa que a crença religiosa é resultado de uma disfunção cognitiva, gerada pelo ambiente social disfuncional em que o teísta se encontra. Assim, o equipamento cognitivo do crente não funciona de modo apropriado, levando-o a cair em tal ilusão. Se esse tipo de coisa não acontecesse, isto é, se o teísta vivesse com seu equipamento cognitivo funcionando corretamente, sem a mácula de um ambiente fomentador de crenças ilusórias, então ele iria se desvencilhar de tais ideias errôneas e ilusórias. Por isso, a crítica da religião é algo tão necessário para libertar o ser humano desse tipo de ilusão.

De acordo com Plantinga, há uma diferença interessante na abordagem de Freud e de Marx. Para o primeiro, a crença religiosa é ilusória; contudo, o problema não é que as faculdades cognitivas dos seres humanos estão disfuncionais. Em vez disso, a crença religiosa, e a crença teísta em particular, é produzida por uma faculdade de realização de desejos, que nos permite enfrentar um mundo hostil e desolador. Mas o problema aqui é que tal faculdade não se orienta pela realidade; não visa produzir crenças verdadeiras, mas crenças que possuem outro mérito – como a da sobrevivência. A crítica de Marx é diferente. O ambiente em que os crentes operam suas faculdades cognitivas está comprometido de tal forma que gera uma disfunção, uma carência epistêmica em suas crenças. A crença religiosa em geral, e a crença teísta em particular, são produzidas por faculdades cognitivas desordenadas e disfuncionais, ou seja, faculdades que não estão funcionando apropriadamente. E essa desordem é devida à estrutura social enferma em que o crente se encontra.

### 2.2.3. *Queixa F&M precisamente entendida*

Ora, o que há em comum nas duas objeções acima é a tentativa de fornecer uma explicação naturalista para a crença em Deus. Mais especificamente, o objetivo é oferecer um tipo de explicação que não envolva a veracidade na crença em um ser todo-poderoso, completamente bom e que criou o mundo. Contudo, como Plantinga (2018a, p. 166) nota, “mostrar que há processos naturais que produzem a crença religiosa nada faz, até aqui, para a desacreditar; talvez Deus nos tenha concebido de tal modo que é por meio desses processos que adquirimos conhecimento dele”. Se o objeitor estivesse alegando que a origem da crença mina a crença em Deus, ele estaria cometendo a falácia genética. É preciso mais do que apontar para a origem natural da crença em Deus a fim de desacreditar ou colocar em dúvida a crença teísta.

Contudo, Slagle (2021, p. x) nota que a objeção aqui é de outra natureza: a origem da crença e das faculdades cognitivas que a forma não é relevante para o valor de verdade da crença *per si*, mas é relevante para a justificação, racionalidade ou aval da crença. Mais precisamente, ela não mina a verdade da crença, mas mina o mérito epistêmico do agente que sustenta a crença, pois pode ser que ele sustente uma crença verdadeira de modo injustificado, irracional ou carente de algum outro *status* epistêmico positivo. Assim, em que sentido exatamente o teísmo carece de algum mérito epistêmico, de acordo com a queixa F&M? Como podemos entender a objeção levantada até aqui?

A sugestão de Plantinga (2018a, p. 167) começa a partir de nossas faculdades cognitivas e intelectuais, como a percepção, memória, intuição racional e introspecção. Essas faculdades parecem ter sido concebidas para nos permitir chegar a crenças verdadeiras sobre o mundo exterior, sobre o passado, sobre nosso ambiente imediato e sobre outras mentes. São esses processos que produzem em nós a enormidade de crenças que temos. Em nosso ambiente imediato, temos uma faculdade cognitiva chamada “percepção” que nos ajuda a formar crenças verdadeiras sobre o que percebemos no mundo externo. Quando pensamos sobre o passado, temos outra faculdade cognitiva, a memória, que nos auxilia a obter conhecimento verdadeiro sobre aquilo que se passou – por exemplo, o que comi no almoço. O propósito dessas faculdades é produzir em nós crenças verdadeiras sobre o mundo; elas são instrumentos por meio dos quais adquirimos conhecimento; são ‘poderes’ que, quando funcionam apropriadamente, nos fornecem crenças verdadeiras sobre a realidade.

De uma posição natural, nós confiamos nessas faculdades; confiamos que essas faculdades trabalham de tal forma que, nas circunstâncias apropriadas, formam crenças corretas ou adequadas. Na verdade, é mais correto afirmar que essas crenças se formam em nós. Geralmente, não decidimos ter tais crenças em questão; simplesmente nos deparamos crendo e

confiando nas crenças formadas por tal processo: quando prestamos atenção ao nosso quarto, por exemplo, e nosso campo visual é preenchido com padrões detalhados de luz, cor e forma, forma-se a crença de que vemos uma estante com livros. Não raciocinamos a partir de um argumento que, dada a totalidade dos indícios, é mais adequado acreditar que ali existe uma estante com livros; simplesmente somos inclinados a ter tal crença perceptiva. Da mesma forma, somos inclinados a acreditar no passado, na existência de um mundo externo e de outras mentes.

De acordo com Plantinga, a Queixa F&M pode ser entendida a partir desse contexto. Marx e Freud aceitam o pressuposto de que nossas faculdades cognitivas são confiáveis; eles aceitam que, quando nossas faculdades cognitivas estão funcionando apropriadamente, boa parte dos produtos gerados nesse processo são verdadeiros ou próximos da verdade. Contudo, é possível que as faculdades cognitivas funcionem bem ou mal. É possível que processos ou mecanismos de formação de crenças gerem em nós três tipos de crenças irracionais ou, no mínimo, diferentes daquilo que a razão produziria: (i) talvez tais mecanismos e processos gerem não crenças verdadeiras sobre o mundo, mas crenças com outra propriedade – como contribuir para nossa sobrevivência; (ii) ou pode ser que nossas crenças sejam geradas por processos cognitivos disfuncionais; (iii) ou ainda seria possível que nossas faculdades cognitivas tenham sofrido algum tipo de bloqueio ou disfunção advindo de algum estado emocional que as comprometeu. É aqui que está o coração da Queixa F&M para Plantinga (2018a, p. 169):

Quando F&M dizem que a crença cristã, ou a crença teísta, ou talvez a crença religiosa em geral, são *irracionais*, a ideia básica é que esses tipos de crenças não fazem parte dos produtos apropriados das nossas faculdades racionais. Elas não são produzidas por processos de produção de crenças que não sejam disfuncionais e cujo propósito seja fornecer-nos crenças verdadeiras. E isso significa que o pressuposto de confiabilidade que acompanha as faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente não se aplica aos processos que dão lugar à crença em Deus ou à crença cristã de modo mais geral. A ideia fundamental é que a crença religiosa não é produzida por aquelas faculdades que visam à verdade, mas por uma fonte diferente. [...] E isso, penso, conduz-nos finalmente a uma questão *de jure* viável (PLANTINGA, 2018a, p. 171-172; grifos ao autor).

É dessa forma que Plantinga afirma que a Queixa F&M pode prover uma objeção *de jure* viável: a crença em Deus não é produzida por faculdades cognitivas que estejam funcionando apropriadamente, nem que visem a verdade. Nesse sentido, o problema não está na veracidade da crença teísta; a alegação não é que a crença em Deus seja falsa, mas que é, de algum modo, injustificado, irracional ou irresponsável acreditar nela, seja ela verdadeira ou falsa, pois há algo errado e inapropriado no fato de alguém acreditar em uma crença que ou não é produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente ou é produzida por

mecanismos de formação de crença que não visam à verdade. Em suma, de acordo com Plantinga, a Queixa F&M diz respeito à alegação de que a crença teísta é destituída de aval. Para entender melhor esse ponto, iremos analisar melhor o conceito de aval em Plantinga.

#### 2.2.4. *Conceito de aval*

Como vimos no capítulo 1, por aval entende-se a propriedade, quantidade e/ou qualidade suficiente daquilo que distingue o conhecimento da mera crença verdadeira. Afinal, uma crença verdadeira não é suficiente para o conhecimento. É possível acreditar em algo verdadeiro e não termos conhecimento. É preciso algo mais, algo que, junto com a crença e a verdade, ‘epistemize’ tal crença em conhecimento. O que é essa qualidade? Há várias propostas dentro da epistemologia, mas Plantinga sugere que as crenças formadas por nossas faculdades cognitivas podem ter aval a partir da abordagem que ele denomina de função apropriada. Para Plantinga, o funcionamento apropriado com respeito ao aval é basicamente a visão de que “(i) é uma condição necessária para que uma crença seja avalizada que ela surja por meio do funcionamento cognitivo apropriado e (ii) qualquer análise adequada do aval envolve centralmente essa noção” (PLANTINGA; BOYCE, 2014, p. 143).

A teoria de Plantinga tem como motivação dois eixos principais. O primeiro é fundamentado nas ciências biológicas: os seres humanos, bem como seus órgãos, são constituídos de tal maneira que devem funcionar de determinada maneira (e.g., quando um biólogo diz que um coração humano saudável funciona adequadamente quando bate 70 vezes por minuto). O segundo eixo principal, interconectado com o primeiro, diz respeito à noção de um plano *design*, isto é, um plano que especifique a maneira pela qual uma coisa deve funcionar. Para Plantinga (1993b, p. 5-6), esses dois eixos são verdadeiros não apenas para nossos órgãos ou sistemas humanos, mas para nosso aparato cognitivo: há uma maneira específica pela qual nossas faculdades cognitivas funcionam quando atuam apropriadamente, quando funcionam como devem fazê-lo – algo que é fornecido pela nossa constituição ou por nosso plano *design*.

Assim, Plantinga afirma que uma crença só conta com aval se for produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, funcionando da forma como deveriam funcionar. Uma exigência inicial e necessária para que isso aconteça é que “meu equipamento cognitivo, meu aparato ou poderes de formação de crenças e de manutenção de crenças, estejam livres de mau funcionamento” (PLANTINGA, 1993b, p. 4). Ou seja, é preciso que minhas faculdades cognitivas não estejam sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento quando produzem a crença. Para ver como se daria isso, tomemos o exemplo de um paciente de Oliver Sacks (1997, p. 24-25) chamado Dr. P; ele possuía agnosia visual, isto é, uma condição

neurológica que o deixava incapaz de reconhecer rostos e objetos familiares. O Dr. P era incapaz de reconhecer objetos simples como um rosto ou um chapéu. De uma perspectiva epistêmica, qual o problema das crenças do Dr. P? Seu equipamento cognitivo de formação de crenças está disfuncional. E uma condição necessária para o aval de uma crença é que o equipamento cognitivo dele, bem como seus poderes de formação e de manutenção de crenças, estejam livres de mau funcionamento. Assim, uma crença só tem aval para o Dr. P se o seu aparato cognitivo estiver funcionando adequadamente, funcionando da maneira que deveria funcionar. Mas como sabemos como uma crença deveria funcionar? Essa noção está intrinsecamente ligada à noção de *design*: os seres humanos, bem como suas faculdades cognitivas, são constituídos de tal modo que há uma maneira correta ou adequada pela qual eles devem funcionar e tal maneira foi fornecida por um plano *design* – seja tal plano dado por Deus ou pela evolução.

No entanto, Plantinga lembra que tal aspecto é necessário para o aval, mas ainda não é suficiente, pois muitos sistemas ou órgãos do corpo humano foram concebidos para funcionar em determinados tipos de ambientes (e.g., não conseguimos respirar debaixo d'água). Algo similar se dá com nossas faculdades cognitivas: elas só conseguem alcançar seu propósito quando funcionam no ambiente parecido para o qual foram especificamente constituídas (por Deus ou pela evolução). É preciso que as faculdades cognitivas do agente, bem como o ambiente em que ele se encontra, estejam devidamente sintonizados, pois é possível que seu equipamento cognitivo funcione perfeitamente, mas suas crenças ainda careçam de aval pelo fato de o agente estar em um ambiente cognitivo totalmente inadequado. Por isso, em segundo lugar, as faculdades precisam estar num ambiente cognitivo apropriado para as faculdades em questão.

Contudo, esses dois critérios, mesmo sendo necessários para o aval, ainda não são suficientes: em terceiro lugar, o propósito de tais faculdades deve ser a produção de crença verdadeira, pois vimos que parte da Queixa F&M é que é possível que o propósito de algumas faculdades cognitivas seja a produção de crenças com alguma outra virtude – como, por exemplo, a de intuir rapidamente a presença de agentes intencionais no ambiente imediato, mesmo diante de evidências rudimentares e escassas, a fim de sobreviver. Do ponto de vista epistêmico, a crença em questão é produzida por faculdades epistêmicas funcionando apropriadamente em um ambiente adequado. Contudo, o propósito ou a função desse processo não é produzir crenças verdadeiras, mas produzir crenças com um mérito diferente: detectar alarmes na natureza, visando à sobrevivência em um mundo hostil e predatório. Logo, não basta a produção de crenças verdadeiras: é preciso que tais faculdades ou processos tenham por objetivo produzir crenças verdadeiras sobre o mundo.

Plantinga lembra que há ainda uma outra condição que é preciso acrescentar para um relato adequado do aval. Ela pode ser mais bem compreendida a partir de uma fantasia de David Hume (2016, p. 68; *Diálogos sobre a religião natural*, V): suponha que nossas faculdades cognitivas tenham sido projetadas por uma divindade desastrada, com pouquíssima experiência e competência. O seu projeto é malsucedido. Essa divindade se esforçou para produzir seres que produzam crenças verdadeiras, mas devido à sua incompetência, quando as faculdades de tais seres funcionam da forma como deveriam funcionar, isto é, do modo como essa divindade concebeu, são produzidas crenças falsas. Quando as faculdades cognitivas funcionam tal como foram projetadas para funcionar, as crenças geradas são enganosas, ilusórias, irreais. Logo, tais crenças continuam a não ter aval; e o problema é que o plano *design*, mesmo tendo por objetivo a verdade, não foi bem-sucedido nesse propósito. Assim, é preciso não apenas que o plano *design* vise alcançar a verdade; é preciso que o plano *design* seja bom, que ele vise com êxito a verdade e que a probabilidade desse equipamento cognitivo produzir crenças verdadeiras (ou próxima da verdade) seja alta.

Para Plantinga, tanto o funcionamento apropriado como o aval são quantificáveis; mais precisamente, eles se dão em graus. Por isso, Plantinga pensa que o agente epistêmico pode perder ou danificar o aval de uma crença. Logo, um outro critério importante é que não haja anuladores para a crença em questão, pois a proposta de Plantinga admite que as crenças estão sujeitas a serem anuladas, de modo que o aval que uma crença possui pode ser revogado, estando epistemicamente vulnerável a um potencial de perda, redução ou prevenção de algum *status* epistêmico positivo. Vamos explorar melhor esse conceito no tópico 2.7.

Por fim, é preciso acrescentar mais uma qualificação: quando uma crença obedece às condições mencionadas, o grau desse aval depende da força da crença, da firmeza com que o agente epistêmico a sustenta, da inclinação que ele possui para manter firme tal crença. Pois como o aval de uma crença vem em graus, nossas faculdades cognitivas podem funcionar mais ou menos apropriadamente, podendo ter mais ou menos aval. Neste sentido, Plantinga (1993b, p. 9) pensa que quando nossas faculdades cognitivas estão funcionando apropriadamente, o grau com que acredito em uma dada proposição será proporcional ao seu grau de aval; quanto mais aval uma crença tem, mais inclinado estarei em acreditar nela, havendo assim ou algum grau de proporcionalidade ou algum outro tipo de relação<sup>23</sup>. Assim, podemos resumir a noção de aval de Plantinga da seguinte forma:

---

<sup>23</sup> O grau de inclinação para uma crença, neste caso, será um provável indicativo de que a crença em questão possui aval e não uma condição para a crença ter aval. Agradeço a Bruno Lomas por me chamar atenção para este ponto.

Uma crença só tem aval para um sujeito *S* se essa crença for produzida nele por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente (sem disfunção), em um ambiente cognitivo apropriado ao gênero de faculdades cognitivas de *S* e segundo um plano de desígnio que vise com êxito a verdade. Temos de acrescentar, além disso, que quando uma crença obedece a essas condições e tem aval, o *grau* de aval depende da força da crença, da firmeza com que *S* a sustenta (PLANTINGA, 2018a, p. 176; grifos do autor).

Dentro desse contexto, é possível compreender mais profundamente a Queixa F&M. A ideia é que a crença teísta carece de aval. De acordo com Freud, a crença teísta é produzida por um processo ou mecanismo que tem por objetivo não a verdade, mas, em vez disso, algum tipo de consolo em um mundo obscuro e cruel. A ideia aqui é que a crença teísta não satisfaz a terceira condição de aval, a saber, ser produzida por faculdades cognitivas que visam a verdade; logo, o pressuposto de aval que acompanha qualquer crença avalizada não se aplica ao teísmo. Marx faz outra objeção: a crença teísta é produzida por faculdades cognitivas que estão disfuncionais. Mas tal disfunção se deve a um tipo de perversão na estrutura social da realidade. Logo, a crença religiosa não satisfaz a primeira condição de aval<sup>24</sup>, a saber, ser produzidas por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, sem estarem sujeitas a disfunção ou mal funcionamento.

A Queixa F&M nos ajuda a compreender qual é precisamente a objeção *de jure* contra a crença teísta. Contudo, a Epistemologia Reformada de Plantinga visa analisar a possibilidade de que a crença em Deus pode desfrutar de vários méritos epistêmicos (justificação, racionalidade, e mesmo aval suficiente para o conhecimento) mesmo que aceita de modo apropriadamente básico. Para isso, desde os seus primeiros trabalhos, Plantinga oferece algumas importantes razões. Vamos analisar um dos argumentos que perpassou seu trabalho desde o início: o argumento de paridade.

### 2.3. Epistemologia Reformada: o argumento de paridade

Em seu primeiro trabalho, *God and Others Minds*, Plantinga produziu um interessante e criativo argumento em favor do *status* epistêmico da crença em Deus, mas sem apelar para os clássicos argumentos em favor da existência de Deus. Ele recorre ao que a literatura filosófica chama de “argumento de paridade”. De acordo com Quinn (1991, p. 317), a ideia básica de tal argumento é que “não se deve exigir nem mais, nem menos, justificativa para crenças em uma

---

<sup>24</sup> É possível que a verdadeira objeção de Karl Marx seja outra: a crença teísta não satisfaz a segunda condição de aval, pois o ambiente ‘capitalista’ é hostil à operação das faculdades cognitivas humanas. Talvez em outro ambiente, as pessoas não formariam a crença teísta. Contudo, Plantinga (2018a, p. 182) lembra que, pelo fato de Marx falar pouco sobre religião, não é possível determinar com certeza qual das possibilidades elencadas ele tinha em mente.

área de investigação do que em outra”. A questão aqui teria relação com um tipo de justiça epistêmica com relação aos padrões de exigências para nossas crenças. Os padrões de aceitabilidade intelectual não podem ser mais exigentes em uma área que em outra, caso as duas áreas, apesar de diferentes, estejam em par de igualdade.

Quinn afirma que há deveres epistêmicos que devem ser cumpridos e diferentes pessoas têm diferentes deveres epistêmicos em virtude de ocupar diferentes posições ou papéis na vida. Segue-se daí que coisas diferentes serão contrárias ao dever epistêmico para diferentes pessoas nos diversos papéis. “E se coisas diferentes são contrárias ao dever epistêmico para pessoas diferentes em vários papéis, a paridade epistêmica não consistirá em aplicar exatamente os mesmos padrões de racionalidade em acreditar em todas as pessoas em todos os papéis” (QUINN, 1991, p. 319). Além disso, diferentes pessoas têm deveres epistêmicos mais ou menos rigorosos do que outras em virtude das funções que ocupam, sendo incorreto aplicar os mesmos padrões de racionalidade à crença com exatamente o mesmo grau de rigor para todas as pessoas em todos os papéis. Em suma, “a paridade epistêmica não é plausivelmente considerada como exigindo mesmice ou igualdade exata de padrões de racionalidade em todas as crenças e sujeitos epistêmicos potenciais” (QUINN, 1991, p. 319-320). Pois a justiça epistêmica não requer igualdade completa, mas permite diferenças justificáveis, dando a cada caso os padrões e o rigor que lhe é devido.

Aristóteles já reconhecia a ideia de que não é razoável esperar ou exigir o mesmo padrão de prova de um orador como se pede de um matemático; mais precisamente, é tão implausível aceitar conclusões gerais e prováveis de um matemático quanto exigir demonstrações rigorosas de um orador, pois o grau de precisão e certeza de um assunto deve ser coerente com a natureza do assunto em particular. “Nossa discussão se mostrará adequada se atingir a clareza suficiente pertinente ao seu tema. Não é de se esperar exatidão de forma indiscriminada em todas as discussões, assim como tampouco nos produtos do artesanato” (ARISTÓTELES, 2014, p. 47; *Ética a Nicômaco*, 1094b1, I, 3). No contexto, Aristóteles pensa que não se pode oferecer o mesmo grau de rigor no debate sobre ética que se utiliza na matemática, pois o rigor e a precisão devem ser relativos ao assunto; é preciso buscar precisão, mas apenas dentro dos limites estabelecidos pela própria natureza da investigação em questão. “Pois constitui a marca de alguém instruído esperar aquele grau de precisão em cada modalidade que é possível conforme a natureza do assunto em particular” (ARISTÓTELES, 2014, p. 48; *Ética a Nicômaco*, 1094b1, I, 3). Por isso, na ética, pode-se contentar com conclusões amplas e generalizadas, aceitando probabilidades em vez de fatos absolutos.

### 2.3.1. Deus e a tese da paridade

O primeiro trabalho de Plantinga, *God and Others Minds*, faz uso dessa intuição. Plantinga desenvolve um cuidadoso tratamento dos argumentos em favor e contra a existência de Deus e chega à conclusão de que, com base neles, a crença em Deus não pode ser nem provada, nem negada. Assim, uma vez que os modos tradicionais de estabelecer a questão da aceitabilidade intelectual da crença em Deus não oferecem solução satisfatória, Plantinga compara o *status* da crença em Deus com o *status* de outra crença que parecem se encontrar no mesmo dilema epistêmico: a crença em outras mentes. O conhecimento sobre outras mentes constitui um problema filosófico tradicional: uma vez que não podemos perceber diretamente o pensamento e sentimento das pessoas, como podemos saber se elas realmente têm sentimentos e pensamentos? Como eu sei, e quais as minhas razões para acreditar, que não sou a única criatura que pensa e sente?

Plantinga faz uma rigorosa análise do argumento mais promissor em favor de outras mentes: o argumento analógico. O problema é que “verifica-se que o argumento analógico finalmente sucumbe à enfermidade que se assemelha exatamente àquela que aflige o argumento teleológico” (PLANTINGA, 1967, p. viii). Mais precisamente, o mais promissor dos argumentos em favor de outras mentes, o argumento analógico, fica aquém do escrutínio filosófico, da mesma forma que aquele que talvez seja o mais promissor dos argumentos em favor da existência de Deus, o argumento teleológico. De igual modo, os argumentos contra a existência de outras mentes também não são bem-sucedidos. E aqui nos deparamos com o problema de que apesar de todos nós termos uma forte inclinação para sua aceitabilidade intelectual, a crença em outras mentes possui insuficiente suporte evidencial. Deste modo, Plantinga (1967, p. 269; grifos do autor) se questiona: deveria ser exigido que “cada um de nós tem fundamentos para aceitar a proposição de que ele não é o único ser que pensa e raciocina, ajuíza e sente, como uma *teoria científica*?”

A pergunta retórica de Plantinga carrega uma suposição: nenhuma pessoa razoável duvida da existência de outras mentes, apesar de ser significativamente difícil apresentar uma base evidencial para sua existência. E se todos nós sustentamos a razoabilidade da existência de outras mentes, deve ser em bases diferentes do modo tradicional de pesar argumentos e contra-argumentos. O importante para nosso contexto é que o problema epistemológico da existência de outras mentes serve como um caso paradigmático para uma classe de crenças, a saber, aquelas que todos nós aceitamos naturalmente, como a crença de que existe um passado, ou de que existe um mundo externo, ou de que nossas faculdades cognitivas são confiáveis. É extremamente difícil apresentar um argumento em favor dessas crenças, mas é perfeitamente

razoável aceitá-las. Plantinga sugere que a crença em Deus e a crença em outras mentes estão na mesma categoria epistêmica, de modo que a crença em Deus pode razoavelmente ser tratada da mesma forma que nós tratamos a crença em outras mentes.

É claro que pode haver outras razões para supor que, embora a crença racional em outras mentes não exija uma resposta à questão epistemológica, a crença racional na existência de Deus exige. Mas é certamente difícil ver quais podem ser essas razões. Daí minha conclusão provisória: se minha crença em outras mentes é racional, também o é minha crença em Deus. Mas obviamente o primeiro é racional; assim, portanto, é o último (PLANTINGA, 1967, p. 271).

É claro que o motivo de a crença em Deus e da crença em outras mentes estarem na mesma situação epistêmica não se deve meramente à falta de um argumento decisivo em seu favor, mas ao fato de que, mesmo em face da ausência de uma evidência que seja convincente para qualquer pessoa racional, tais crenças ainda podem ser racionais. Esse não é um argumento definitivo para a aceitação intelectual da crença em Deus, mas contra a demanda evidencialista. E essa será uma estrutura dialética que tanto Plantinga quanto outros adeptos da Epistemologia Reformada, como William Alston, recorrerão em sua reflexão sobre o teísmo: primeiro, destaca-se crenças que todos nós consideramos casos paradigmáticos de aceitabilidade intelectual e cuja aceitação é imediata, não inferida de argumentos ou evidências. Depois, elas devem ser crenças que, se exigimos os altos padrões de demanda evidencial do fundacionismo clássico, teremos resultados epistêmicos corrosivos.

Para compreender melhor a força do problema trazido por Plantinga, considere o seguinte desafio proposto por Bertrand Russell sobre nossas crenças de memória. Aquilo que constitui uma crença-memória está acontecendo agora, não naquele tempo anterior a que a crença se refere. Quando me lembro do nascimento de Ana Sofia, essa lembrança acontece no presente, não no passado. Segue-se que não é logicamente necessário para a existência de uma crença da memória que o evento lembrado tenha, efetivamente, ocorrido, ou sequer que o passado tenha existido. Talvez o mundo tenha surgido cinco minutos atrás, exatamente com as características que ele tem agora, com todas as memórias humanas e todos os outros sinais da história completamente criados. Nas palavras de Russell (1977a, p. 12-13):

Deixando de lado os argumentos destinados a provar a falibilidade da memória, há uma consideração embaraçosa que o cético poderá opor. Já que a recordação, como foi visto, não é possível – dirá ele –, ela prova, então, que a coisa lembrada ocorreu em outro tempo, porque o mundo pode ter emergido cinco minutos atrás, exatamente como ele foi, cheio de atos de recordação que eram inteiramente ilusórios. Oponentes de Darwin, tais como o pai de Edmund Gosse, levantaram argumento bem parecido contra a evolução. O mundo, disseram, foi criado em 4004 a.C., com fósseis introduzidos para tentar nossa fé. O mundo foi criado de repente, mas de tal maneira como se fruto de longa evolução. Não há impossibilidade lógica a esta opinião. E, igualmente, não há impossibilidade lógica à opinião segundo a qual o mundo foi

criado cinco minutos atrás, cheio de memórias e registros. Talvez pareça uma hipótese improvável, mas não refutável logicamente.

Grosso modo, a ideia de Russell é de que não há impossibilidade lógica na hipótese de que o mundo tenha surgido cinco minutos atrás, exatamente como é, com uma população que se “lembra” de um passado totalmente irreal. Deste modo, não é possível apresentar um argumento ou evidência contra essa hipótese, pois não há conexão logicamente necessária entre eventos em momentos diferentes. Contudo, nos termos do fundacionismo clássico, uma evidência para a confiabilidade do passado é justamente o que o evidencialismo exige. Por isso, em vez de exigir um argumento a favor da existência do passado, seria melhor ficar com a sábia sugestão de Russell (1977a, p. 12) de que “não escapamos à necessidade de confiar, até certo ponto, na memória”.

Portanto, a ideia de Plantinga é de que se pudermos desconsiderar as demandas evidencialistas no caso de nossas crenças naturais, como as crenças em outras mentes ou as crenças no passado, então talvez se deva reconsiderar as demandas evidenciais para a razoabilidade da crença em Deus; nenhuma dessas crenças passa pelo escrutínio do evidencialista, mas não se pode dizer que nós, como agentes epistêmicos, somos injustificados, irracionais ou merecedores de algum tipo de reprovação epistêmica por aceitar tais crenças.

Conforme o pensamento de Plantinga foi se desenvolvendo, seu argumento de paridade entre nossas crenças comuns e a crença em Deus foi ganhando em sofisticação e ousadia<sup>25</sup>. Como veremos na seção 2.4, assim como nossas crenças comuns são *prima facie* avalizadas por serem imediatamente conhecidas a partir de nossas faculdades cognitivas, Plantinga postula a existência de uma faculdade cognitiva, o *sensus divinitatis*, que forma em nós a crença em Deus, de modo análogo a como trabalham as faculdades perceptivas ou de memória. Por isso, ela deveria desfrutar do mesmo *status* epistêmico compartilhado pelas nossas crenças naturais comuns. Ao comentar uma passagem de Calvino, Plantinga (2017, p. 192) afirma:

A afirmação de Calvino, então, é que Deus nos criou de tal maneira que temos uma forte propensão ou inclinação para crer nele. Esta tendência tem sido em parte superada ou suprimida pelo pecado. Se não fosse pela existência do pecado no mundo, os seres humanos acreditariam em Deus no mesmo grau e com a mesma espontaneidade natural que acreditamos na existência de outras pessoas, de um mundo externo ou do passado. Esta é a condição humana natural; é por causa de nossa atual

<sup>25</sup> Sérgio Miranda sugere que em um primeiro momento, Plantinga parece interpretar o argumento da paridade como uma questão de justiça epistêmica; contudo, em seus trabalhos posteriores, como em *Warranted Christian Belief*, a paridade parece não mais entrar como um argumento, mas como uma consequência da teoria da função apropriada, de modo que a ideia de paridade não tem o mesmo peso que trabalhos anteriores. Contudo, o fato de Plantinga postular uma faculdade cognitiva que forma em nós a crença em Deus mostra que o argumento da paridade ainda ocupa um lugar significativo na epistemologia da crença religiosa de Plantinga. Além disso, quando Plantinga (2018a, p. 457-479) lida com anuladores para a crença teísta, como o problema do mal, ele lança mão da paridade como uma estratégia argumentativa importante para lidar com tais objeções.

condição pecaminosa antinatural que muitos de nós achamos a crença em Deus difícil ou absurda. O fato é que, Calvino pensa, todo aquele que não acredita em Deus está numa posição epistemicamente inferior – um pouco como um homem que não acredita que sua esposa existe, ou pensa que ela é como um robô inteligentemente construído e que não tem pensamentos, sentimentos ou consciência.

Beilby (2005, p. 36) sugere que “a tese da paridade constitui o principal tema no pensamento de Plantinga”. É preciso enfatizar que o argumento de paridade do Plantinga não afirma que a crença em Deus é *exatamente* como as crenças perceptivas, crenças de memória e a crença em outras mentes; também não defende que ela seja fenomenologicamente idêntica às nossas crenças comuns, nem mesmo que a aceitamos com o mesmo grau de firmeza. Plantinga (1991, p. 311) admite, por exemplo, que todos nós já acreditamos em outras mentes com um grau de firmeza significativo, mas “no caso da crença em Deus [...] as coisas podem ser diferentes”. A questão levantada por Plantinga é que nós devemos julgar a crença em Deus pelos mesmos padrões que julgamos a crença em outras mentes, no mundo externo ou no passado, de modo que a crença em Deus pode se manter intelectualmente aceitável quando considerada por esses padrões; e de forma ainda mais sensata, o objetivo de Plantinga é questionar o duplo padrão aplicado a afirmações religiosas, mas não aplicado a afirmações em outras áreas, como a ciência, a epistemologia e a ética.

### 2.3.2. Críticas à tese da paridade

Não é surpresa que alguns filósofos levantaram objeções contra a tese de paridade de Plantinga<sup>26</sup>. Todas elas partem de um pressuposto comum: procuram apontar as *disanalogias* entre a crença em Deus e nossas crenças perceptivas, de memória ou em outras mentes. Busca-se inverter a proposta de Plantinga através de comparações que focam as diferenças entre esses dois conjuntos de crenças comparadas. Com isso, o objetivo é procurar afirmar que dadas tais diferenças significativas, não é razoável manter a crença em Deus em par de igualdade com nossas crenças comuns, nem as aceitar de forma apropriadamente básica.

Para Grigg (1983, p. 124), o epistemólogo reformado pensa que suas crenças religiosas estão no mesmo bote epistêmico que crenças como (1) vejo uma árvore; (2) tomei café da manhã; e (3) essa pessoa está com raiva. A crença em Deus seria análoga, para o epistemólogo reformado, às crenças básicas apresentadas em (1), (2) e (3). Contudo, Grigg afirma que há algumas diferenças significativas entre essas crenças e a crença em Deus. O argumento aqui

---

<sup>26</sup> Análises críticas detalhadas a respeito da tese da paridade podem ser encontradas em Grigg (1983 e 1990) Quinn (1991), Penelhum (1992), Nakhnikian (1996) e Plantinga & Tooley (2014). O melhor trabalho com uma análise geral do assunto é o de McLeod (1993).

não é que a crença em Deus não é apropriadamente básica, mas que não é correto argumentar que a crença em Deus é apropriadamente básica tendo por referência a basicidade adequada de (1), (2) e (3). Primeiro, nossas crenças perceptivas, de memória e de outras mentes, embora frequentemente aceitas de modo básico, são dignas de confiança porque “temos constantemente fontes externas para a confirmação de tais crenças” (GRIGG, 1983, p. 126).

Por exemplo, quando voltar para casa esta noite, verei alguns pratos sujos na minha pia, um ovo a menos em meu refrigerador do que havia ontem etc. Isso não quer dizer que (2) é acreditado por causa das evidências. Em vez disso, é uma crença básica fundamentada imediatamente em minha memória. Mas uma das razões pelas quais posso tomar tais crenças de memória como apropriadamente básicas é que minha memória quase sempre é subsequentemente confirmada por evidências empíricas<sup>27</sup>. Mas isso não pode ser dito sobre a crença em Deus, por exemplo, a crença de que Deus criou o mundo. Na verdade, alguns argumentariam que não apenas não existe tal fonte externa de confirmação para a crença em Deus, mas que o problema do mal realmente fornece evidências negativas (GRIGG, 1983, p. 126).

Dessa forma, enquanto tais crenças como (1), (2) e (3) desfrutam de um sistema de cancelamento de modo que podemos detectar quando elas falham em formar crenças confiáveis ou que pode existir a possibilidade de correção, a crença em Deus não possui tal propriedade. Para Grigg, não seria possível cancelar, corrigir ou confirmar crenças como “Deus criou o mundo” ou “Deus desaprova o que eu fiz”. Haveria assim um modo de confirmar nossas crenças comuns – modo esse que não se encontra disponível para a crença em Deus.

Um segundo obstáculo à tese da paridade diz respeito à falta de universalidade da crença em Deus, quando comparada às nossas crenças comuns. Mais precisamente, a ideia é que enquanto nossas crenças de percepção e memória produzem uma imensa concordância intersubjetiva, isso não é verdade para a crença em Deus; há uma certa universalidade desfrutada por crenças como (1) – (3), mas não pela crença teísta. Dois observadores perto um do outro e olhando na mesma direção vão descrever o que veem de modo muito semelhante, incluindo a correlação de vários detalhes; e tal nível de concordância não depende de os indivíduos terem sido criados no mesmo gênero de sociedade, nem de qualquer gênero de doutrinação. Em nossas crenças perceptivas, é seguro dizer que quase todo mundo que tem a experiência *x* seja levado a acreditar que está vendo tal coisa como uma árvore. Contudo, as crenças religiosas não parecem de forma alguma ser fruto de algum mecanismo confiável de formação de crenças, tais como são nossas crenças comuns. É verdade que a experiência *x* leva

---

<sup>27</sup> Há uma imprecisão neste exemplo de Grigg. Ele afirma que suas crenças de memória podem ser “subsequentemente confirmadas por evidências empíricas”. Contudo, McLeod (1993, p. 185) pensa que talvez o mais correto aqui seja pensar que suas crenças de memória podem ser “validadas” por outras práticas epistêmicas – neste caso, a prática perceptiva. O termo “confirmação” poderia ser reservado à noção de que suas crenças de memória são, de fato, verdadeiras. Mas para fins de economia, vamos empregar os dois termos de modo intercambiável.

alguns a uma crença particular sobre Deus, mas leva muitos outros em direções significativamente diferentes. Como afirma Tooley:

Primeiro, há hoje inúmeros sistemas incompatíveis de crenças religiosas que diferentes pessoas aceitam: budismo, hinduísmo, confucionismo, taoísmo, xintoísmo, judaísmo, cristianismo, islamismo e muitas outras. Segundo, mesmo no seio de religiões específicas, como o cristianismo e o islamismo, os seus adeptos discordam muitas vezes – por vezes sobre questões que são consideradas essenciais para a salvação. Terceiro, no passado, houve muitas religiões associadas com sociedades primitivas e com outras mais avançadas, como Grécia e Roma. Quarto, nenhuma das principais religiões hoje existentes remonta ao começo da história da humanidade. Quinto, há uma correlação positiva *muito* forte entre as crenças religiosas que uma pessoa aceita e as do ambiente familiar em que ela foi criada. Sexto, as discussões entre pessoas com crenças religiosas diferentes só muito raramente resultaram numa conclusão partilhada a respeito de qual das partes via mal como as coisas realmente são (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 287; grifo do autor).

Dado o nível de discordância intersubjetiva entre nossas crenças religiosas, Grigg (1983, p. 126) postula que pode ser o caso que o tipo de experiência que dá origem a uma crença sobre Deus, ao contrário das experiências que fundamentam (1), (2) ou (3), não dê automaticamente origem a uma crença teísta particular. Pois é possível ficar maravilhado e assombrado com a beleza do universo sem ser levado a acreditar em um sábio autor da natureza, dado que esse é o caso de muitas pessoas; elas ficam espantadas com a imensidão do cosmo, ao mesmo tempo que não formam uma crença teísta universalmente compartilhada que tipicamente acompanharia tal experiência.

O obstáculo da falta de concordância intersubjetiva entre as crenças teístas talvez seja o mais significativo contra a tese da paridade. Sennett (1992, p. 110) afirma que uma boa razão do porquê nós aceitamos crenças como (1), (2) ou (3) como básicas é que elas possuem o que ele chama de “sanção universal”, isto é, (i) elas são tipicamente afirmadas por todos as pessoas que são cognoscentes sob circunstâncias normais; (ii) todos os cognoscentes rotineiramente sustentam muitas crenças desse tipo como uma questão de vida normal; e (iii) a completa negação da justificação de crenças desse tipo seria impensável para virtualmente todos os cognoscentes. Assim, nossas crenças comuns fazem parte de tal modo da nossa constituição e da nossa vida noética que elas ajudam a estruturar nossa existência e parecem ser virtualmente indispensáveis às funções normais dos seres humanos, pois “é, em suma, inconcebível que seres humanos sejam capazes de funcionar no contexto do ceticismo geral com relação a um tipo de crença universalmente sancionada” (SENNETT, 1992, p. 110). O funcionamento normal de

qualquer agente cognitivo em nosso mundo seria pragmaticamente impossível dado tal ceticismo. Já a crença teísta falha em desfrutar de uma sanção universal desse tipo<sup>28</sup>.

Penelhum (1992) levanta duas objeções desafiadoras à tese da paridade: primeiro, “as crenças teístas que agora estão incluídas entre aqueles compromissos isentos da demanda por justificção independente têm concorrentes de uma forma que as crenças de senso comum parecem não ter” (PENELHUM, 1992, p. 103). Há uma série de visões de mundo religiosas aparentemente concorrentes, cada uma afirmando expressar a percepção de nosso universo que é natural para nós; não há tal análogo para nossas crenças comuns. E se usarmos uma certa confiança epistêmica para nossas experiências religiosas, então temos um complicador, pois as experiências religiosas de religiões concorrentes apenas aumentam as incertezas do pluralismo religioso. E, segundo, mesmo que os adeptos da Epistemologia Reformada tenham sucesso em mostrar que é *prima facie* racional manter crenças religiosas sem o apoio independente de uma base evidencial, eles não podem lidar com ambiguidades religiosas múltiplas.

Um paralelo com as crenças de senso comum da percepção é suficiente, a meu ver, para mostrar que o crente em uma tradição é *racional* ou justificado *prima facie* em assentir com base em suas experiências; mas isso não é apologeticamente suficiente para justificar a sustentação desse assentimento em face das reivindicações contrastantes de tradições incompatíveis. Há paridade entre as crenças do senso comum e as religiosas, mas, para a religião, a paridade não é suficiente (PENELHUM, 1992, p. 111; grifo do autor).

Um terceiro obstáculo é que a crença em Deus parece não desfrutar da obviedade ou clareza em relação a sua verdade que desfrutam nossas crenças comuns e que parecem ser postulados por Plantinga. Quinn (1991, p. 338-339) segue essa linha de raciocínio. Ele pensa que embora possa ser admitido que não podemos provar para um cético satisfeito que proposições autoevidentes e incorrigíveis são apropriadamente básicas, não se segue que estamos completamente desprovidos de boas razões para aceitá-las. Quinn (1991, p. 339) fornece o seguinte exemplo: “As proposições autoevidentes particulares, como a condicional correspondente ao *modus ponens*, tendem a impressionar quem as considera como obviamente

---

<sup>28</sup> Grigg ainda oferece uma última desanalogia. Ele afirma que a crença teísta é interessada, isto é, há benefícios psicológicos para as pessoas aceitarem crenças teístas, pois é o caso de que muitas pessoas querem acreditar em Deus; ao passo que, normalmente, não haverá nenhum benefício óbvio para crenças como (1) - (3), pois “difícilmente se pode dizer que normalmente temos esse tipo de tendência a favor da crença de que vemos uma árvore, que tomamos café da manhã ou que outra pessoa está com raiva (GRIGG, 1983, p. 126). Esse argumento parece ser inferior e/ou menos significativo que os outros apresentados por ele. É possível obter benefícios psicológicos da crença em Deus, mas também posso obter benefícios semelhantes de muitas de minhas crenças perceptivas (e.g., a tela do computador está mostra que ganhei um importante prêmio literário) e de memória (e.g., lembro de ter um saldo significativamente positivo em minha conta bancária). Além disso, há crenças ordinárias dentro do teísmo que parecem não oferecer o conforto psicológico que Grigg pressupõe, como por exemplo, a crença de que “Deus desaprova o que fiz”.

verdadeiras e que não precisam de apoio evidencial de outras proposições.” Afinal, uma proposição não seria realmente autoevidente se ela dependesse de ser baseada em algumas outras proposições evidenciais. Logo, a proposição de que “proposições autoevidentes e incorrigíveis são apropriadamente básicas” pode ser indutivamente apoiada por exemplos como a condicional correspondente ao *modus ponens*, mesmo que tal apoio não exclua totalmente as possibilidades céticas.

Mas com relação à crença em Deus, nossa situação epistêmica é diferente, pois não é apenas que não se pode provar para um cético satisfeito que Deus existe, mas que talvez não haja quaisquer boas razões, indutivas ou não, nas quais basear qualquer crença religiosa para além de um “deísmo atenuado” e, além disso, não há quaisquer boas razões para supor que tal crença religiosa é intelectualmente aceitável na ausência de tal base. Neste sentido, haveria aqui uma certa disparidade epistêmica entre a crença em Deus e a crença em proposições autoevidentes, embora ambas tenham uma situação epistêmica semelhante na medida em que nenhuma delas exclui absolutamente o ceticismo. Ao pensar em dois sujeitos, o primeiro, que aceita crenças autoevidentes e incorrigíveis como básicas, e o segundo, que aceita a crença em Deus como básica, Quinn (1991, p. 339) afirma o seguinte:

À luz dessa disparidade, parece que podemos afirmar que esse argumento da paridade é incorreto porque sua premissa de equivalência é falsa. Se assim for, o primeiro sujeito permanece em posição de alegar que, embora acreditando que proposições autoevidentes e incorrigíveis são apropriadamente básicas, é epistemicamente permissível e, portanto, racional para ele ou ela devido ao suporte indutivo inconclusivo, mas real que ele ou ela tem para essa crença, acreditar que Deus existe não é epistemicamente permissível e, portanto, não é racional para o segundo sujeito apenas por causa da falta de apoio paralelo do segundo sujeito, indutivo ou não, para a crença de que Deus existe.

Mesmo que em ambas as situações o sujeito se encontre na posição de não conseguir provar que o cético está errado e, portanto, temos que dar espaço para algum tipo de “salto de fé”, não se segue que os dois saltos de fé são iguais em tamanho; alguns saltos de fé podem ser maiores do que outros. Segue-se daí que é consistente com essa concessão ao ceticismo sustentar que nem todos os compromissos que não podem ser justificados para a satisfação do cético são epistemicamente iguais. “Pode ser que alguns compromissos que requerem apenas pequenos saltos sejam racionais para um sujeito epistêmico e outros que requerem grandes saltos não sejam racionais para um sujeito epistêmico” (QUINN, 1991, p. 340). Pois, dado que as duas crenças são semelhantes no sentido de que ambas requerem saltos a fim de superar o ceticismo, não devemos saltar à conclusão de que uma é racional se, e somente se, a outra for. Nesta mesma linha, Nakbikian (1996, p. 207; grifo do autor) pensa que não é de modo algum

óbvio que a crença em Deus é semelhante à crença em outras mentes, de modo que há um obstáculo significativo à tese da paridade de Plantinga:

A crença em outras mentes é obviamente epistemicamente racional e, à luz dos julgamentos de Plantinga sobre os fundamentos discursivos para a crença, deve haver algum fato não discursivo que torne a crença em outras mentes epistemicamente racional. Podemos não saber o que é, mas sem dúvida existe um. E aqui está o problema: *não há garantia comparável com respeito à crença em Deus*. Ao contrário da crença em outras mentes, você não pode dizer que a crença em Deus é apenas obviamente epistemicamente racional, e então, dado o fracasso dos argumentos teístas, inferir que deve haver *algum* fato não discursivo que torna a crença em Deus epistemicamente racional. Pois não é apenas óbvio que a crença em Deus é epistemicamente racional.

Há contrarrespostas significativas para cada um desses dois argumentos fornecidos tanto pelo trabalho de Plantinga quanto por outros adeptos da Epistemologia Reformada. Macleod (1993, p. 184) chama atenção para o pressuposto de Grigg de que as crenças apropriadamente básicas em (1) – (3) são produzidas de modo confiável por um mecanismo ou prática que geram crenças sobre objetos que são regulares de uma maneira que permite algum tipo de predição ou confirmação sobre eles. Mas nem toda crença apropriadamente básica pode se enquadrar nessa descrição. Suponha que eu tente confirmar minha crença de que brinquei com Ana Sofia ontem, mas não consiga; talvez ninguém mais tenha me visto brincado com ela e os brinquedos estejam organizados de tal modo que não é possível afirmar que um pai e uma menina passaram por ali. Contudo, não se segue daí que a crença “eu brinquei com minha filha ontem” deixou de ser apropriadamente básica para mim.

Um ponto mais importante que deve ser considerado quando se pensa no desafio de Grigg diz respeito à natureza da crença teísta. É verdade que muitas das nossas crenças básicas consideradas paradigmáticas podem ser confirmadas e/ou validadas de uma forma preditiva; contudo, é importante notar que isso só acontece porque elas dizem respeito a um mundo físico regular previsível e é com base nessa regularidade e previsibilidade que podemos confirmar ou refutar nossas crenças. Mas não existe essa regularidade no que diz respeito à crença em Deus.

Alston (2020, p. 333) lembra que como Deus é um ser pessoal, não é possível exigir das nossas interações com ele a mesma regularidade que temos nas experiências com objetos físicos, pois o “objeto” sobre o qual buscamos informações não é completamente regular ou previsível como são os objetos da natureza; a pessoalidade de Deus implica que ele tem objetivos e intenções; ele visa fazer com que determinadas coisas sejam de dada maneira, tencionando para que as coisas aconteçam da maneira que ele quer. Há, aqui, um tipo de causação do agente que depende de escolhas e decisões e que não se encontra na natureza. E apesar de ser possível pensar que a natureza de Deus fornece padrões consistentes a partir do

qual podemos detectar algumas regularidades no agir divino (e.g., Deus perdoa aqueles que se arrependem sinceramente), “tudo isso está longe de produzir receitas usáveis a respeito do que ele fará em determinadas circunstâncias” (ALSTON, 2020, p. 333). Logo, Deus não é completamente previsível do mesmo modo e nos mesmos termos que um objeto físico. E é possível apresentar uma explicação muito sensata para tal falta de regularidade: como Deus é um ser pessoal, a revelação de si mesmo não está confinada às regularidades da ordem natural, mas à sua *vontade*. Assim, dadas as características de Deus presentes no teísmo, isso é exatamente o que se deveria esperar dada a natureza dinâmica das relações entre as pessoas e Deus.

O problema da falta de concordância intersubjetiva das crenças paradigmaticamente básicas parece ser mais significativo. Mas há algumas respostas disponíveis. Primeiro, há crenças que todos nós reconhecemos corretamente como apropriadamente básicas, mas que não passam por tal critério. Russell (2018, p. 96) aponta que os sonhos são um indubitável exemplo de algo que só pode ser conhecido por meio de dados privados; a crença de que li dois artigos ontem também é algo só sustentado apenas por mim, mas é apropriadamente aceita como básica. Em suma, é possível apontar exemplos de crenças que são apropriadamente básicas, mas que não passam pela sanção universal de Sennett.

Um ponto desatacado por Faria (2017b, p. 57) é que o critério de basicidade apropriada concebido por Sennett é mais pragmático que epistêmico. Ele não fornece uma razão que corroboraria uma tendência de formar crenças verdadeiras. E pelo fato de ser pragmaticamente indispensável formar crenças sancionadas universalmente, não se segue a verdade ou a probabilidade de crenças desse tipo. Fine (2008) aponta uma farta literatura em psicologia experimental que demonstra a tendência do cérebro humano à autoilusão por meio de vieses cognitivos que distorcem a realidade através do pensamento movido pelo desejo, do otimismo irreal ou das desculpas morais. No entanto, tais vieses parecem ser pragmaticamente indispensáveis para uma vida normal. Fine (2008, p. 15) afirma que tais ilusões positivas são essenciais para manter “sua cabeça funcionando e seu coração batendo”. Mas ainda que pragmaticamente indispensáveis, tais crenças não parecem ser epistemicamente apropriadas, pois o aparato cognitivo não visa a formação de crenças verdadeiras, mas a produção de crenças com alguma outra virtude, como a sobrevivência ou o conforto psicológico.

Um problema mais significativo com o critério de Sennett é que a “sanção universal” de nossas crenças não nos oferece nenhuma razão normativa para pensar que nossas crenças básicas universalmente sancionadas são epistemicamente apropriadas. Adaptando um exemplo de Rauser (2013), suponha que uma aranha morda um grupo de seres humanos no laboratório

de biologia da Universidade Federal do Rio Grande do Norte e, com isso, eles conseguem o poder da clarividência. Como resultado, formam crenças sobre o mundo ao seu redor sem a utilização dos meios doxásticos convencionais humanos, mas através dessa “percepção” extra. Suponha também que tais crenças geradas pela clarividência passam a ser sustentadas como rotineiramente normais por tal grupo de pessoas, de tal modo que a negação da confiabilidade de crenças desse tipo seria pragmaticamente impensável para tais cognoscentes. Em uma providência rápida da prefeitura de Natal, tais pessoas são expulsas da cidade. Infelizmente, a mutação se espalha ao redor do mundo, mas não em Natal, de tal modo que a raça humana, com exceção da população de Natal, passa a sustentar clarividentes como uma questão de vida normal. De acordo com o critério de Sennett da sanção universal, a clarividência passa a desfrutar do *status* de uma crença apropriadamente básica. Contudo, os natalenses entram em guerra com o restante do mundo. Em um ato de desespero, uma bomba nuclear é jogada em Natal, mas graças a um erro envolvido no tipo de radiação, ela elimina todas as pessoas clarividentes, de modo que apenas a população de Natal consegue sobreviver. Agora, a clarividência não desfruta mais do *status* de crença apropriadamente básica.

Esse contraexemplo mostra que há um problema significativo com o critério de Sennett, pois certamente não é apropriado pensar que as contingências envolvidas em um ataque nuclear deveriam ser adequadas para tornar uma crença apropriadamente básica ou não básica<sup>29</sup>. Pois o problema aqui talvez seja que a basicidade apropriada precisa de um critério normativo que torne a crença provável de ser verdadeira, indo além do dado estatístico. Talvez devêssemos melhor entender a “sanção universal” como um modo de identificação e reconhecimento de alguns conjuntos de crenças apropriadamente básicas que fazem parte de nossa vida noética, mas não como um critério de basicidade apropriada. Mais especificamente, talvez seja correto pensar que a “sanção universal” é uma marca de reconhecimento que identifica algumas crenças que são apropriadamente básicas, mas não como critério de demarcação. Algumas de nossas crenças básicas são universalmente sancionadas por já serem apropriadas, e não apropriadas por serem universalmente sancionadas.

Mas talvez o problema não seja a sanção universal apontada por Sennett, e sim a falta de um processo confiável de formação de crenças sobre Deus, como afirma Tooley, pois as

---

<sup>29</sup> Agnaldo Cuoco Portugal questiona se as contingências da concordância coletiva, tal como apresentadas nesse contra-exemplo, realmente impedem que uma situação de fato possa ser critério de virtude epistêmica, pois se esse for o caso, boa parte da epistemologia externista, como a de Plantinga, fica comprometida. O elemento contingente em um critério torna tal critério frágil e essa é uma das críticas do internista ao externista. Mas o ponto desse contra-exemplo é sugerir como a “sanção universal” proposta por Sennett não é um critério normativo adequado para aproximar a crença da verdade.

crenças apropriadamente básicas desfrutam de um alto nível de concordância intersubjetiva. Contudo, no caso da crença em Deus, não há tal concordância; o que temos, na verdade, é um grande nível de desacordo epistêmico entre os pares, de modo que ela não parece ser fruto de um mecanismo de formação de crenças confiável. Mas, como veremos no tópico 2.5.2, Plantinga (2018a, p. 228-231) postula que a faculdade responsável por gerar em nós crenças sobre Deus, o *sensus divinitatis*, foi expressivamente danificada pelo pecado, de modo que precisa ser reparada pelo Espírito Santo. “Não fosse o pecado, e seus efeitos, a presença e a glória de Deus seriam tão óbvias e incontroversas para todos nós quanto a crença de outras mentes, dos objetos físicos e do passado” (PLANTINGA, 2018a, p. 229). O pecado ocasionou um sério desarranjo cognitivo em nossa estrutura noética, de tal modo que o conhecimento de Deus foi o mais comprometido. Ainda assim, não se segue daí que não haja tal faculdade cognitiva ou que ela não pode funcionar de modo confiável. Sacks (1997, p. 38-58) narra a história de Jimmie G., que possuía uma perda severa de memória recente, de modo que tudo que lhe era dito tendia a ser esquecido em alguns minutos. Ora, suponha que devido a algum tipo de radiação, a situação de Jimmie G. se espalhe por grande parte da humanidade. Os mesmos indivíduos, experimentando os mesmos eventos, lembram de coisas radicalmente diferentes dias depois. Mesmo diante desse estado de coisas, não se seguiria que a discordância entre os indivíduos demonstraria que não existe um mecanismo confiável de produção de crenças sobre o passado para algumas pessoas ou que a memória não devesse ser considerada um meio cognitivo confiável; demonstraria que tal mecanismo está seriamente danificado. E se o Modelo A/C estendido postulado por Plantinga for verdadeiro, o *sensus divinitatis* está em processo de ser restaurado para voltar ao seu funcionamento ideal pleno.

Outra característica importante, e que iremos desenvolver melhor no tópico 4.1.3, a partir da Epistemologia Reformada de Plantinga é que o *sensus divinitatis* está sujeito a treinamento e nutrição; talvez a faculdade cognitiva que forma crenças em Deus precise do cultivo das disposições emocionais, cognitivas e espirituais apropriadas a fim de funcionar corretamente. Contudo, nossas outras faculdades cognitivas naturais também estão sujeitas ao mesmo processo, como mostram alguns estudos de psicologia cognitiva. Nisbett (2018) argumenta extensivamente sobre como o treinamento adequado pode moldar nossa intuição a fim de pensar melhor e desenvolver inferências válidas de modo mais natural; ao mesmo tempo, Fire (2008, p. 207-234) aponta como nossos poderes cognitivos de percepção e memória estão sujeitos à sugestão, a estereótipos culturalmente formados e a preconceitos encontrados dentro da sociedade. Assim, os produtos da memória e da percepção são suscetíveis de serem moldados por algumas das mesmas forças que moldam o *sensus divinitatis*; contudo, eles não perdem seu

caráter de basicidade por causa disso. Neste sentido, o *sensus divinitatis* não seria diferente em espécie do resto dos nossos poderes cognitivos, mas talvez em grau.

McLeod (1993) afirma que a tese da paridade com relação ao projeto de Plantinga se mostra inadequada, pois a suposição de que a crença teísta está em paridade epistêmica com nossas crenças perceptuais carrega a falsa implicação de que o teísmo pode ser diretamente fundamentado na experiência. Contudo, “uma vez que as experiências que geram crenças teístas são compartilhadas igualmente por teístas e não teístas, Plantinga deve explicar por que apenas teístas geram crenças teístas, ao passo que (quase) todos geram as crenças não teístas do paradigma perceptual” (MCLEOD, 1993, p. 130). As experiências que Plantinga supõe gerar crenças teístas – o pôr do sol, o sentimento de perdão, por exemplo – não possuem qualquer conteúdo fenomênico exclusivamente teísta. Assim, Plantinga deveria explicar, em primeiro lugar, por que tais experiências funcionam como um gatilho para a formação de crenças teístas e, em seguida, por que apenas algumas pessoas formam tais crenças. Para McLeod, as crenças de fundo desempenham o papel significativo na formação e manutenção do teísmo, pois o teísta aplica à sua experiência um conjunto de crenças teístas de fundo. No entanto, isso enfraquece a tese da paridade entre crenças teístas e crenças perceptivas paradigmaticamente básicas, pois estas últimas parecem não depender de modo constitutivo de tais crenças de fundo.

Por isso, McLeod (1993, p. 202-229) propõe uma nova tese da paridade: a crença teísta está em par epistêmico com a crença de indivíduos, em combinação com uma compreensão holística da racionalidade e não fundacionista. Mais especificamente, as crenças teístas podem ser tão racionais quanto certos tipos de crenças sobre pessoas humanas individuais – Bruno, Ana Sofia, Emanuely, Monica, Breno, Júnior, Vanúbia e Waldênio. Em suma, as crenças teístas, especificamente cristãs, neste caso, podem estar em paridade epistêmica não com a prática perceptual geral, mas com aquela prática epistêmica distinta – prática pessoal de formar crenças sobre pessoas únicas – que gera crenças sobre pessoas humanas individuais. Por isso, que “sob condições apropriadas, engajar-se na PC [prática cristã] e engajar-se na prática da pessoa única tem, para S, o mesmo nível e força de racionalidade geral” (MCLEOD, 1993, p. 205). Deste modo, McLeod afirma que sua nova tese da paridade escapa da desanalogia significativa que infecta a posição de Plantinga; além disso, essa nova tese permite recorrer às intenções e motivações de Deus a fim de compreender por que ele se mostra a alguns e não a outros.

A proposta de McLeod será útil no tópico 4.1.3; contudo, a crítica de McLeod (1993, p. 153) a Plantinga parece subestimar o papel que o externismo pode ter em responder suas objeções, bem como os efeitos noéticos do pecado em nosso equipamento cognitivo – algo que

será tratado na seção 2.5.2. Pois como veremos, o *sensus divinitatis* foi severamente danificado pelo pecado, de modo que essa estratégia argumentativa de Plantinga pode explicar muitas das objeções de McLeod; e aqui não caímos em arbitrariedade, pois, como veremos nas seções 2.7 e 2.8, a proposta de Plantinga está sujeita a anuladores, possui algumas restrições internistas e está estruturada em um contexto metafísico e epistemológico que nem toda crença religiosa pode desfrutar.

Um dos defensores mais sofisticados dentro da Epistemologia Reformada em favor da tese da paridade é Alston (2020). A ideia básica é que a consciência da experiência perceptiva de Deus fornece uma importante base para a crença religiosa, de modo que uma pessoa pode estar fundamentada em acreditar que existe tal pessoa como Deus com base em certo tipo de crenças a respeito de perceber Deus fazendo isso ou aquilo, de modo similar à fundamentação que alguém recebe de suas crenças perceptivas sobre o mundo externo. Mas Alston (1999) também reconhece que há diferenças entre a epistemologia da crença religiosa, devido à diversidade e à complexidade dos fatores epistêmicos envolvidos na fé religiosa (e especificamente na fé cristã), e diferenças presentes em projetos epistêmicos de outras áreas como a epistemologia da percepção ou da memória, pois “não podemos esperar uniformidade exata ou diferença completa” (ALSTON, 1999, p. 237). Afinal, é óbvio que diferenças de conteúdo implicam em diferentes problemas epistêmicos; as crenças sobre a natureza e atividade de um sábio autor da natureza não podem ser avaliadas da mesma forma que as crenças científicas ou perceptivas.

As objeções de Quinn e de Nakbikian têm a mesma raiz: procuram afirmar que não é tão óbvio que a crença em Deus desfrute do mesmo *status* que outras de nossas crenças comuns. Contudo, isso não é óbvio para quem?<sup>30</sup> Plantinga (2016a, p. 133) afirma que “para a pessoa de fé (pelo menos nos casos paradigmáticos), as grandes coisas do evangelho parecem claramente verdadeiras, atraentes. Ela se vê convencida – como no caso das crenças de memória claras ou a sua crença nas verdades elementares da aritmética”. Deste modo, pelo menos para os casos paradigmáticos, a crença teísta se mostra obviamente epistemicamente verdadeira; a pessoa acredita que a existência de Deus é convincente, clara, obviamente atraente, mesmo na ausência de uma base evidencial, de modo que “de um ponto de vista interior, não há qualquer similaridade com o salto no escuro” (PLANTINGA, 2016a, p. 133). Em sua principal obra, *Crença Cristã Avalizada*, publicada originalmente como *Warranted Christian Belief*, Plantinga (2018a) segue empregando a tese da paridade com respeito ao aval da crença cristã; mais

---

<sup>30</sup> Beilby (2005, p. 36) acredita que esse seria o tipo de pergunta que Plantinga faria.

precisamente, a crença em Deus pode ser apropriadamente básica com respeito ao aval, da mesma forma que com respeito à existência de outras mentes, de crenças de memória ou da existência de um mundo externo. E um ponto importante a ser esclarecido por Plantinga é que não se está a afirmar que a crença em Deus é fenomenologicamente idêntica a essas crenças; falta, por exemplo, o tipo de sanção universal à crença em Deus como desfrutado pelas outras crenças. Então, qual seria a paridade aqui? Em uma citação mais detalhada, é possível entender que o que as fazem estar em par de igualdade é que, do ponto de vista do crente, elas todas parecem apropriadas, um resultado adequado de uma dada situação epistêmica.

Compare-se esse tipo de crença com as crenças *a priori* e de memória [...]. Em certo sentido, nenhum desses três casos tem base. Não aceitamos as crenças de memória e as crenças *a priori* óbvias com base em outras crenças, mas não temos também a base fenomenológica detalhada, as imagens sensíveis ricas e muitíssimo articuladas presentes na percepção. 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 em imagens sensíveis.) O mesmo ocorre (no modelo) 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 nem um pouco piores por causa disso (PLANTINGA, 2018a, p. 275-276; grifos do autor).

Nesta citação, ficam claros os fatores que criam paridade epistêmica, de acordo com Plantinga: em primeiro lugar, a crença em Deus é semelhante a nossas outras crenças comuns graças à causa noética da crença, pois todas elas parecem ser frutos do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas; segundo, as respostas psicológicas associadas com a formação de crença são similares, pois para o crente todas elas parecem corretas, naturais e aprovadas, de modo que o que é básico não é a proposição em si, mas a atitude mental do crente para com ela. Talvez sequer seja possível ele se desfazer de tal crença por uma questão de vontade e, à luz de como ele percebe as coisas, pode haver algum fato não discursivo que torne a crença teísta epistemicamente aceitável nos termos de Nakhnikian e de Quinn. O teísta pode não saber o que é, mas pode ser o caso de que, para ele, tal fato não discursivo existe.

#### 2.4. Epistemologia Reformada: basicidade da crença teísta e o Modelo Aquino/Calvino

Uma parte importante da resposta que Plantinga oferece à Queixa F&M é fortemente inspirada em teólogos da tradição reformada, incluindo nomes como João Calvino, Jonathan Edwards e Abraham Kuyper. Esta posição dentro da epistemologia da crença religiosa é chamada por Plantinga de “Epistemologia Reformada”. Plantinga denominou assim tal concepção devido à influência da tradição teológica reformada em sua visão. Contudo, como lembram Bolos e Scott (2015), apesar do importante papel que o pensamento reformado desempenhou nessa tradição epistêmica, os princípios centrais da Epistemologia Reformada não dependem necessariamente dessa tradição. É possível pensar não apenas que numerosas tradições dentro do pensamento cristão poderiam adotar algo como a visão defendida pelos epistemólogos reformados<sup>31</sup>, como também essa visão poderia ser adaptada por adeptos de outras visões teístas.

À luz disso, é melhor pensar na palavra “reformado” na Epistemologia Reformada como descrevendo a inspiração por trás da posição e não suas reivindicações principais. Objeções ao pensamento reformado, ou ao cristianismo em geral, podem deixar a epistemologia reformada incólume (BOLOS; SCOTT, 2015).

Contudo, apesar de ser possível a adaptação para outras tradições religiosas, a teologia por trás da proposta da Epistemologia Reformada de Plantinga é fortemente conservadora, de acordo com a ortodoxia cristã tradicional, embora ele procure não assumir para o modelo uma perspectiva teológica particular dentro de uma tradição cristã específica. Ao fornecer seu modelo, Plantinga (2018a, p. 17) visa enfatizar “o que é comum aos grandes credos dos ramos principais da igreja cristã[;] [...] a crença cristã clássica, como poderíamos chamar”. Por isso, mesmo escrevendo a partir de uma perspectiva protestante e reformada, Plantinga se esforça para alcançar outras perspectivas cristãs conservadoras, ultrapassando uma faixa específica do cristianismo, sendo mais amplo e inclusivo possível – mais amplo e inclusivo até que sua própria perspectiva pessoal, como aponta Beilby (2005).

De acordo com Plantinga (2010, p. 674), a principal alegação da Epistemologia Reformada “é que a crença em Deus [...] pode ser ‘apropriadamente básica’”. Mais precisamente, a crença em Deus pode ser psicologicamente e epistemicamente direta, produto de um conhecimento natural de Deus possuído pelo equipamento cognitivo original dos seres humanos. Dentro desse contexto, Plantinga busca responder à Queixa F&M oferecendo um modelo pela qual a crença teísta poderia ter aval suficiente para a justificação, a racionalidade

---

<sup>31</sup> William Alston é um dos principais filósofos, ao lado de Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff, dessa tradição epistêmica. Contudo, o próprio Alston demonstra pouco interesse nesse rótulo específico, preferindo o termo “Epistemologia Episcopal”.

e o conhecimento mesmo sem evidências e argumentos. Para isso, ele busca inspiração tanto em alguns *insights* de Tomás de Aquino quanto em comentários mais desenvolvidos de João Calvino – por isso ele denomina tal concepção de Modelo A/C.

O próprio fato de Plantinga nomear como Modelo Aquino/Calvino, isto é, com dois dos principais nomes da tradição católica e protestante, respectivamente, parece ser um esforço ecumênico de apresentar seu modelo para os teístas cristãos de diferentes tradições. Contudo, mesmo com todo o esforço de Plantinga, há características no modelo que o faz mais calvinista que tomista, principalmente sua ênfase de que as “sementes da religião” (*semen religionis*) estão localizadas na natureza humana, de que há uma tendência ou predisposição inata de ver a mão de Deus na natureza, de que há pouco espaço para o voluntarismo em se tratando da fé, bem como uma atitude de suspeita para com a capacidade da teologia natural de fornecer argumentos suficientemente poderosos a fim de avaliar a crença teísta devido aos efeitos noéticos do pecado em nossa capacidade cognitiva<sup>32</sup>. Ainda assim, Greco (1997) aponta que o modelo de Plantinga pode ser adequadamente adaptado para dar conta de algumas importantes intuições advindas da teologia católica, de modo que a Epistemologia Reformada é consistente com tal tradição cristã.

É importante compreender aqui o que Plantinga se propõe a fazer, pois seu modelo está sujeito a alguns mal-entendidos. O objetivo do modelo é apresentar que a crença teísta de modo geral *pode* ter aval suficiente para preencher os três méritos que discutimos no capítulo 1: justificção deontológica, racionalidade e aval suficiente para o conhecimento. Neste sentido, o Modelo A/C seria uma apresentação de como o teísta *teria* aval para sua crença; ele não é um tipo de argumento que *demonstra* que o teísta possui, de fato, tal aval. Mais tecnicamente, Plantinga (2018a, p. 186) afirma que o Modelo A/C seria um conjunto de proposições que é epistemicamente possível e que é tal que, se for verdadeiro, então a crença em Deus possuiria aval suficiente para os méritos epistêmicos em questão. Quando Plantinga (2018a) apresenta um modelo, a ideia é basicamente a seguinte:

Apresentar um modelo de uma proposição ou estado de coisas *E* é demonstrar *como E poderia ser* uma proposição verdadeira ou um estado de coisa efetivo. O modelo em si será *outra* proposição (ou estado de coisas), tal que seja claro: (1) que ela é possível, (2) que se for *verdadeira*, a proposição visada também o é. Desses dois aspectos segue-

---

<sup>32</sup> Zagzebski (1993a, p. 1-13) aponta duas diferenças principais entre a perspectiva de filósofos católicos e de filósofos reformados no que diz respeito à relação entre fé e razão: (i) há uma diferença em como perceber nossos poderes cognitivos naturais; a tradição católica retém certo grau de confiança nos poderes da razão (e daí a confiança na capacidade da teologia natural de fornecer bons argumentos dentro dessa tradição), enquanto os reformados enfatizam mais os efeitos da queda sobre nosso equipamento noético; (ii) filósofos católicos apoiam algum grau de voluntarismo cognitivo, enquanto reformados se colocam do outro lado da questão.

se, é claro, que a proposição visada é possível (PLANTINGA, 2018a, p. 186; grifos do autor).

Plantinga visa demonstrar quatro coisas com o Modelo A/C: primeiro, que ele é epistemicamente possível, isto é, o Modelo A/C é compatível com ‘tudo que sabemos’, sendo este último termo interpretado como ‘o que todos, ou a maior parte, dos participantes do debate, concordam’. Mais especificamente, Plantinga não está trabalhando com a mera ‘possibilidade lógica ampla’. Algo é logicamente possível apenas no caso de sua negação ou rejeição não ser necessariamente verdadeira (PLANTINGA, 2012, p. 28-29). Considere o exemplo abaixo:

(x) *Michael Phelps atravessou o Atlântico a nado.*

Em termos naturais ou casuais, essa façanha é impossível, pois por mais brilhante que seja Phelps como nadador, ele não possui o equipamento físico necessário que tal façanha exige. No entanto, essa proposição não é falsa no sentido lógico lato; atravessar o Atlântico a nado é impossível para nós seres humanos, em nossa situação física, mas não logicamente impossível. Mas ser epistemicamente possível é algo mais forte que a mera possibilidade lógica. Há uma multidão de coisas que são logicamente possíveis, no sentido lato, mas não são epistemicamente possíveis. Phelps atravessar o Atlântico é algo logicamente possível, mas não epistemicamente possível. Outras proposições como “João Pessoa possui apenas um (01) habitante”, “Ellen White escreveu 100 mil páginas em dois dias” e “Ana Sofia nasceu falando ‘papai’” são alguns outros exemplos de proposições logicamente possíveis, mas não epistemicamente.

Em segundo lugar, não há até o momento objeções cogentes de tipo filosófico ou científico ao Modelo A/C que já não pressuponha a falsidade da crença teísta. Qualquer objeção lançada ao Modelo A/C parece ser também uma objeção à veracidade do teísmo. Por isso, Plantinga argumenta que até o momento, objeções *de jure* ao aval do teísmo, tal como fornecidas pela Queixa F&M, são epistemicamente inviáveis, pois o debate sobre se o teísmo possui aval não é o tipo de debate que pode ser resolvido apelando apenas para questões epistêmicas.

Em terceiro lugar, Plantinga não visa demonstrar ou evidenciar que o Modelo A/C é verdadeiro, pois para isso ele precisaria demonstrar a veracidade do teísmo. E apesar de acreditar que há pelo menos duas dúzias de bons argumentos em favor da existência de Deus (PLANTINGA, 2018c, p. 461-479), Plantinga não acredita que eles *demonstrem* que existe tal pessoa como Deus, nem acredita que todos os argumentos em conjunto conseguiriam demonstrar tal proeza. Por isso, qualquer tentativa de negar a veracidade do modelo de

Plantinga possui um mérito duvidoso, uma vez que não é parte do projeto de Plantinga argumentar que seu modelo é verdadeiro.

Murcho (2017, p. 40) sugere que o modo como Plantinga constrói sua proposta “significa que há quase sempre respostas filosóficas baratas a qualquer objeção *de jure* a qualquer crença que qualquer pessoa tenha”, de modo que talvez sempre fosse possível argumentar que a crença em Deus no geral, e a crença cristã em particular, se mostrem possíveis a partir de um modelo como postulado na Epistemologia Reformada. Ao apontar algumas dificuldades empíricas ao modelo de Plantinga<sup>33</sup>, Murcho (2017, p. 41-42) afirma que

Estas dificuldades empíricas resultam de levar muito a sério o modelo epistêmico [*sic*] de Plantinga, mas não o refutam de modo algum. Nem sequer estão na vizinhança de refutá-lo. Apenas evidenciam que estamos apenas a falar de uma possibilidade meramente lógica, perfeitamente compatível com a completa inexistência de qualquer sentido do divino seja em quem for.

Mesmo não se referindo ao Modelo A/C, Dennett faz um contraponto similar à tentativa de Plantinga em demonstrar que não há contradição lógica entre a crença cristã e a teoria da evolução. Em debate com Plantinga, ele afirma que a demonstração de uma mera possibilidade lógica ampla faz muito pouco para fornecer algum grau de aceitabilidade intelectual ao teísmo (PLANTINGA; DENNETT, 2011, p. 26-29). Poderíamos conceder a compatibilidade da teoria da evolução com qualquer fantasia sobre seres intergalácticos ou com o super-homem. “O ônus da prova cai sob Plantinga apresentar por que a história teísta merece mais respeito ou credenciais que este [super-homem]” (PLANTINGA; DENNETT, 2011, p. 28-29).

Contudo, é importante lembrar que a afirmação de Plantinga é mais forte que as suposições de Murcho e Dennett. A proposta de Plantinga não é que seu modelo é apenas logicamente possível, mas epistemicamente possível. Enquanto Murcho (2017, p. 46) sugere que parece “sempre logicamente possível acomodar quaisquer provas contrárias à hipótese cristã, porque há sempre espaço lógico para fazê-lo, como o próprio modelo de Plantinga amplamente mostra”, Plantinga (2018a, p. 186) faz uma afirmação muito mais forte que a mera consistência. De acordo com Plantinga (2018a, p. 186; grifo nosso), sua proposta “é compatível com o que *sabemos*, em que ‘o que sabemos’ é aquilo com o qual *todos os participantes da*

---

<sup>33</sup> Murcho (2017, p. 41) sugere que não temos boas razões para pensar que há tal coisa como um *sensus divinitatis* e que, mesmo que um número significativo de cristãos afirme que sua crença se deve a essa faculdade cognitiva, isso deixa de fora a quase totalidade da população humana que, durante boa parte da história da nossa espécie no planeta, não acreditou no Deus cristão. Contudo, há boas razões científicas para pensar que a crença em Deus é fruto de uma disposição natural e cognitiva, como sugere Barrett (2012) e Kelly Clark (2019). Além disso, no Modelo A/C de Plantinga (2018a, p. 185-214), o *sensus divinitatis* é uma faculdade cognitiva responsável pela crença teísta em sentido mais amplo, e não por crenças cristãs mais específicas; para o aval das crenças cristãs, como veremos na seção 2.5, há processos como a instigação interna do Espírito Santo e a fé.

*discussão concordam* (ou a maior parte deles)”. A possibilidade epistêmica implica também que “nada do que sabemos nos compromete com a sua falsidade” (PLANTINGA, 2018a, p. 22). Caso, por exemplo, as objeções de Murcho fossem bem-sucedidas ao modelo enquanto modelo, então teríamos danificado severamente a proposta de Plantinga. Além disso, como veremos nas seções 2.7 e 2.8, mesmo a proposta de Plantinga sendo externista, há um amplo espaço para a responsabilidade doxástica, de modo que o modelo de Plantinga é consistente e que não há contradição com outra coisa que a maioria de nós afirma saber. Ou seja, o modelo de Plantinga não é apenas internamente consistente, mas também se propõe a ser consistente com outras coisas que nós já conhecemos. Schönecker (2015, p. 24) sugere que se supusermos que o trabalho de Plantinga é uma tetralogia, acrescentando à sua trilogia clássica<sup>34</sup> a obra *Where the conflict really lies: science, religion, and naturalism*, poderíamos ver que a principal posição que concorre com o teísmo, o naturalismo metafísico, está em séria desvantagem – como veremos na seção 2.8.3. Assim,

Se o aval é o que transforma uma crença verdadeira em conhecimento, e se há apenas duas visões de mundo possíveis que têm uma explicação de como tal aval (e, portanto, o conhecimento sobre o mundo) é possível, a saber, teísmo e naturalismo, e se o naturalismo se auto anula, então o teísmo permanece; e então não temos apenas um relato de como, em tal visão, o conhecimento de Deus (entre outras coisas) é possível, mas também de como é possível em um sentido “forte” (por meio de contra-atacar com supostos anuladores) (SCHÖNECKER, 2015, p. 24).

Há também outro ponto interessante no projeto de Plantinga: embora pessoalmente ele pense que o Modelo A/C é verdadeiro ou próximo da verdade, enquanto filósofo ele apenas alega que seu modelo é epistemicamente possível. Beilby (2005, p. 2002) chama atenção para essa interessante distinção entre o que Plantinga pessoalmente acredita e o que ele está preparado para defender enquanto filósofo. Por um lado, Plantinga realmente pensa que a crença teísta é verdadeira; por outro lado, seu o Modelo A/C não se compromete com essa afirmação. Nas palavras de encerramento de sua *magnum opus*, ele afirma:

Entretanto, *será* a crença cristã verdadeira? Essa é uma pergunta verdadeiramente importante. E aqui ultrapassamos a competência da Filosofia, cuja principal tarefa, nessa área, é elucidar e afastar certas objeções, empecilhos e obstáculos à crença cristã. Falando por mim e não, é claro, em nome da Filosofia, só posso dizer que ela realmente me parece verdadeira e me parece ser a verdade maximamente importante (PLANTINGA, 2018a, p. 495; grifo do autor).

Por que Plantinga não está preparado para afirmar que a crença em Deus *é*, de fato, avalizada em grau suficiente para o conhecimento ou verdadeira? Não seria isso um tipo de

---

<sup>34</sup> A trilogia clássica de Plantinga é formada por *Warrant: the current debate*, *Warrant and proper function* e *Warrant Christian belief* (publicado em português como *Crença cristã avalizada*).

fraqueza da crença teísta reconhecida pelo próprio Plantinga? O ponto a se notar aqui é que, para Plantinga, “pouquíssimo daquilo em que acreditamos pode ser ‘demonstrado’ ou ‘evidenciado’” (PLANTINGA, 2018a, p. 187) como verdadeiro. Mais especificamente, há muito pouca coisa dentro de qualquer área da filosofia em que seria possível fornecer um tipo de argumento que podemos denominar de ‘provas’, isto é, um tipo de argumento que não é possível rejeitar sem cair em irracionalidade e cuja veracidade poderíamos demonstrar (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 17). Por isso, em *Conhecimento e crença cristã*, obra que resume *WTC*, Plantinga (2016a) finaliza oferecendo outra razão importante em seu projeto do porquê a crença em Deus não pode ser demonstrada como verdadeira.

Mas ele é verdadeiro? Essa é realmente uma questão importante. E aqui ultrapassamos a competência da filosofia. Em minha opinião, nenhum argumento com premissas aceitas por todos ou por quase todos é forte o bastante para apoiar a crença cristã plena, mesmo que essa crença seja, como penso, mais provável que improvável – dadas as premissas desse tipo (PLANTINGA, 2016a, p. 224; grifo de Plantinga).

Como já vimos, um ponto importante a ser observado dentro da sugestão de Plantinga é que sua teoria da função apropriada, bem como o Modelo A/C, são externistas. Mais precisamente, Plantinga (1993b, p. 5) pensa que o aval de uma crença “não precisa necessariamente depender de fatores relevantemente internos ao agente que conhece; o aval depende ou sobrevém de propriedades para as quais o conhecedor pode não ter acesso especial, ou mesmo nenhum acesso epistêmico”. Dessa forma, o aval envolve fatos dos quais o agente pode não estar ciente ou pode sequer ter algum tipo de possibilidade de estar ciente – por exemplo, que suas faculdades cognitivas estão funcionando corretamente ou que há um mundo externo. No externismo, é possível saber que nossas faculdades cognitivas são confiáveis ou que existe um mundo externo mesmo que o agente não saiba como demonstrar tais coisas, pois as propriedades que conferem aval a tais crenças são de tal ordem que não é preciso ter qualquer tipo de acesso epistêmico especial a elas.

Para entender melhor o externismo de Plantinga, poderíamos aprofundar um pouco mais a analogia aqui entre a crença em Deus e outras crenças naturais: é possível ter conhecimento do mundo externo ou da confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, mesmo que não tenhamos um argumento que demonstre tais coisas e mesmo que não seja possível demonstrar tais coisas, pois no externismo, saber sobre *x* é uma coisa; ser capaz de demonstrar que eu sei sobre *x* é outra completamente diferente. No externismo, é possível saber que há um mundo externo, ao mesmo tempo que não se é capaz de demonstrar tal crença.

Slote (1970), por exemplo, oferece em seu trabalho algumas boas razões a partir de princípios científicos para a crença de que há um mundo externo. Suponha que o projeto de

Slote seja bem-sucedido – tão bem-sucedido como pode ser um argumento filosófico. Duas coisas poderiam ser percebidas aqui: primeiro, os argumentos de Slote em favor do mundo externo fariam alguma coisa para aumentar o aval da crença do agente de que há um mundo externo? Dificilmente. Além disso, por mais bem-sucedido que seja o argumento de Slote (1970), dificilmente ele conseguiria “demonstrar” a existência de mundo externo – sendo a demonstração entendida com o fornecimento de argumentos tão poderosos que somente seria possível rejeitá-los sob pena de irracionalidade. Para Plantinga, o mesmo é verdade para o teísmo. Esse ponto é muito importante para uma compreensão adequada do Modelo A/C, pois, na proposta que Plantinga apresenta, o fato de o teísta ter ou não aval de sua crença em Deus pode depender de fatos dos quais ele não tem ou pode nunca ter conhecimento – apesar de, como veremos nas seções 2.7 e 2.8, isso não descartar algum nível de responsabilidade doxástica.

Por fim, embora o Modelo A/C seja uma descrição de um possível estado de coisas em que a crença em Deus obteria aval, não é o único possível dentro da Epistemologia Reformada; há toda uma família de modelos que, apesar de diferentes entre si, são semelhantes aos modelos apresentados por Plantinga. Há, por exemplo, o modelo do evidencialismo mais sensato de Wykstra (2002, p. 92-116) e o complexo modelo proposto por Swinburne (2005a). Para Plantinga (2002b, p. 124), a questão é que o Modelo A/C é “*paradigmático*”, pois “a atual condição epistêmica dos cristãos irá variar grandemente e normalmente não corresponde à condição descrita no modelo”. Haveria, assim, um *continuum* entre, por um lado, o Modelo A/C e, por outro lado, o projeto de Locke e de Swinburne sobre como a crença em Deus obtém aval. A diferença entre eles geralmente consiste no grau de aval que o conhecimento natural (ou sobrenatural) sobre Deus pode fornecer para o teísta. Em outras palavras, os modelos diferem sobre o grau de aval obtido por fontes de conhecimento religiosas (e.g., instigação interna do Espírito Santo, conhecimento natural de Deus) e por fontes de conhecimento comum (e.g., testemunho, evidências).

#### 2.4.1. Modelo A/C caracterizado

O Modelo A/C de Plantinga começa a partir da ideia de que há um conhecimento natural de Deus – algo que tanto Santo Tomás de Aquino quanto João Calvino concordavam. De acordo com Tomás de Aquino (*Suma Teológica* I, q2, a1, ad 1), “está impresso naturalmente em nós algum conhecimento geral e confuso da existência de Deus”. Calvino expande a proposta de

Tomás, afirmando que há uma espécie de conhecimento natural de Deus, isto é, uma tendência, instinto humano ou inclinação natural para formar crenças acerca do divino<sup>35</sup>.

Que existe na mente humana, e na verdade por disposição natural, certo senso da divindade, consideramos como além de qualquer dúvida. Ora, para que ninguém se refugiase no pretexto de ignorância, Deus mesmo infundiu em todos certa noção de sua divina realidade [...]. Certamente, se em algum lugar se haja de procurar ignorância de Deus, em nenhuma parte é mais provável encontrar exemplo disso que entre os povos mais retrógrados e mais distanciados da civilização humana. E todavia, como o declara aquele pagão [Cícero], não há nenhuma nação tão bárbara, nenhum povo tão selvagem, no qual não esteja profundamente arraigada esta convicção: Deus existe! E mesmo aqueles que em outros aspectos da vida parecem diferir bem pouco dos seres brutos, ainda assim retêm sempre certa semente de religião. Tão profundamente penetrou ela às mentes de todos, que este pressuposto comum se apegou tão tenazmente às entranhas de todos. Portanto, como desde o princípio do mundo nenhuma região, nenhuma cidade, enfim nenhuma casa tenha existido que pudesse prescindir da religião, há nisso uma tácita confissão de que no coração de todos jaz gravado o senso da divindade (*Institutas*, Livro I, Capítulo iii, Seção 1).

Para Calvino, Deus criou o ser humano com um sentido divino ou um *sensus divinitatis*. Plantinga postula que essa seria uma faculdade ou mecanismo que produz em nós a crença em Deus, ocasionado por uma ampla variedade de circunstâncias. Mais especificamente, quando o ser humano se encontra em determinadas circunstâncias ou passa por determinadas experiências, o *sensus divinitatis* é desencadeado e, assim, surge no agente a crença em Deus. Essa crença não é *inferida* das circunstâncias ou experiências, mas as circunstâncias e experiências funcionam como a ocasião para desencadear tal crença na divindade. Quando o teísta contempla a majestade do céu estrelado ou a beleza de um conjunto de praias (as praias nordestinas, por exemplo, como as do litoral sul paraibano), ele encontra-se cheio de assombro e reverência, de modo que o *sensus divinitatis* seria evocado e ele formaria a crença “Deus criou tudo isso”. Quando o teísta recebe nos braços sua filha, após presenciar o seu nascimento, um poderoso sentimento de gratidão se apodera de forma avassaladora dele, ocasionando um forte senso de gratidão para com Deus. Calvino também pensa que o conhecimento de Deus é inato – não no sentido de que o ser humano nasce sabendo que existe tal pessoa como Deus, mas que ele nasce com essa capacidade, assim como nasce com a capacidade de saber aritmética<sup>36</sup>.

---

<sup>35</sup> Em Plantinga (1983) e (2017) é possível encontrar uma análise mais pormenorizada das citações de Calvino, bem como de outros pensadores da tradição reformada.

<sup>36</sup> Há dúvidas sobre se Plantinga faz uma interpretação correta de João Calvino, bem como da tradição reformada. Para Sudduth (2002, p. 83), há nessa tradição uma distinção entre “conhecimento implantado” e “conhecimento adquirido” de Deus. O primeiro é um conhecimento imediato, não inferencial e vago de que há algo como uma divindade, contudo, sem atribuir a tal pessoa os atributos que o teísmo geralmente atribui a Deus, por exemplo, que essa divindade é toda poderosa e completamente boa; já o segundo é um conhecimento adquirido sobre Deus de forma inferencial a partir da revelação (e.g., Escrituras Sagradas) e da ordem da criação.

O modelo proposto por Plantinga faz uso tanto de sua teoria epistêmica da função apropriada quanto das intuições de Santo Tomás de Aquino e João Calvino sobre o conhecimento natural da crença em Deus. Por um lado, o ser humano dispõe de uma série de faculdades cognitivas que formam nele crenças verdadeiras sobre o mundo e sobre outras pessoas. Por isso, o agente tem uma disposição inata e natural de acreditar em crenças perceptuais como “eu vejo Ana Sofia” ou crenças sobre o passado, sobre a existência do mundo externo ou sobre outras mentes. Neste sentido, pode-se dizer que o agente *sabe* que tais crenças são verdadeiras quando ele acredita nelas, quando elas são verdadeiras, e quando são produzidas nele por faculdades cognitivas funcionando da forma que foram projetadas para funcionar, sem estar sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento, em um ambiente cognitivo adequado, de acordo com um projeto de *design* que vise com sucesso à verdade e seja bem-sucedido nesse intento, de forma que o agente se sente fortemente inclinado a adotar tais crenças.

Seguindo sua proposta epistêmica, Plantinga sugere que o mesmo é verdade para a crença em Deus. O ser humano teria uma inclinação para acreditar em Deus de modo natural. Assim, supondo que a crença teísta é verdadeira, Deus criou o ser humano com um conjunto complexo, sutil e bem articulado de faculdades, que permite ao teísta obter crenças verdadeiras sobre vários tópicos, inclusive sobre Deus. “Essa capacidade para o conhecimento de Deus faz parte do nosso equipamento cognitivo original, faz parte do perfil epistêmico fundamental com que Deus nos criou” (PLANTINGA, 2018a, p. 196).

Existiria, assim, dentro da mente humana, uma consciência da divindade, um instinto natural que aponta para Deus, um *sensus divinitatis*. Esse senso de divindade seria “uma disposição ou um conjunto de disposições para formar crenças teístas em várias circunstâncias, em respostas àquelas condições ou estímulos que desencadeiam o funcionamento desse sentido do divino” (PLANTINGA, 2018a, p. 190). Essa faculdade, análoga a outras faculdades como memória e percepção, permite aos seres humanos terem consciência da presença e das propriedades de Deus e é básica em um sentido adequado ao conhecimento – como são básicas as crenças geradas pela “percepção” e pela “memória”. Além disso, o *sensus divinitatis* permite ter com o divino o tipo de relacionamento que, normalmente, temos com outras pessoas, como afeição, conversação, amor mútuo, proximidade e comunicação. Quando funcionando de forma apropriada, em um ambiente apropriado ao seu funcionamento, o *sensus divinitatis* transforma a crença teísta em conhecimento.

De acordo com Plantinga, há outras características que são centrais ao Modelo A/C.

#### 2.4.2. Basicidade do Modelo A/C

Um elemento central no modelo de Plantinga é que o conhecimento de Deus vem de modo natural, imediato e direto. Tal conhecimento natural não vem ao teísta por meio de provas ou argumentos da teologia natural. Esse é um elemento que já estava presente no pensamento de Plantinga antes mesmo da formulação explícita do Modelo A/C:

A crença em Deus não necessita se basear em argumentos ou evidências dadas por outras proposições de qualquer modo. [...] O crente está inteiramente dentro do seu direito intelectual em acreditar como acredita mesmo se não conhecer qualquer bom argumento teísta (dedutivo ou indutivo), mesmo se não acreditar que há quaisquer argumentos, e mesmo se não existirem de fato tais argumentos. [...] [O teísta] é perfeitamente racional em aceitar a crença em Deus sem a aceitar com base em qualquer outra crença ou proposição de qualquer modo. Numa palavra, eles consideram que a crença em Deus é apropriadamente básica (PLANTINGA, 1981, p. 42).

Contudo, aceitar a crença na existência de Deus como básica não implica que ela seja arbitrária ou gratuita; há circunstâncias e condições que evocam a crença em Deus. Como vimos, é necessário aqui fazer a sutil, mas importante distinção de Beilby (2005) e do próprio Plantinga (2018a) entre “fundamento” e “evidência”. Suponha que eu esteja na sala de parto assistindo ao nascimento de Ana Sofia. De acordo com o Modelo A/C, tal experiência se seguiria de um poderoso sentimento de gratidão que formaria em mim a crença “Obrigado, Deus, por este momento”; e tal circunstância ativaria a faculdade do *sensus divinitatis*, gerando a crença em Deus, independentemente de qualquer evidência ou demonstração racional.

Note aqui que não se trata de ver Ana Sofia nascer, perceber que se está deslumbrado e concluir que Deus provavelmente existe; também não é uma questão de olhar para toda aquela intensidade de emoções e concluir que a melhor explicação para tal situação é que Deus existe. De acordo com o Modelo A/C, o que ocorre é que a partir do nascimento de Ana Sofia, a crença em Deus simplesmente surge em mim. A circunstância serve como a ocasião para a crença, e a crença é fundamentada pela experiência. Assim, a crença na existência de Deus não seria inferida de tais circunstâncias, nem é resultado de alguma cadeia de raciocínios, nem é deduzida a partir de um conjunto de indícios; antes, estar nas circunstâncias adequadas torna tal convicção apropriadamente básica no sentido de não ser aceita com base evidencial em outras proposições. Eu simplesmente me deparo crendo que há tal pessoa como Deus.

Não é questão de fazer uma inferência rápida e simples partindo da grandiosidade das montanhas, ou da beleza da flor ou da luz do Sol no topo das árvores para concluir pela existência de Deus; em vez disso, uma crença acerca de Deus surge espontaneamente nessas circunstâncias – as circunstâncias que desencadeiam a operação do *sensus divinitatis* (PLANTINGA, 2018a, p. 193).

Dessa forma, pensemos em situações tais como: momentos de gratidão, adoração, culpa ou o “ver” a mão de Deus na natureza. Suponha que o teísta está em um ambiente apropriado, seja orando, seja lendo as Escrituras ou perante uma paisagem magnífica. A partir daí, seria formada a crença de que “Deus me ama” ou “Deus me perdoa” ou “Deus está falando comigo” ou ainda “Deus criou tudo isso”; suponha também que Deus tenha criado o ser humano com algum tipo de faculdade que, nessas circunstâncias, formam nele a crença em Deus. A razão para alguém aceitar a crença em Deus consiste nas circunstâncias em que tal crença é formada, circunstâncias que incluem as experiências relevantes em questão.

Plantinga (1993c) descreve dois eventos formativos que refletem em sua epistemologia o *status* da crença em Deus como apropriadamente básico. Na primavera de 1950, ele obteve uma generosa bolsa de estudo para estudar na Universidade Harvard. Essa foi uma época, caracterizou Plantinga (1993c, p. 50) posteriormente, “enormemente impressionante e muitíssimo agradável para mim”. Em Harvard, Plantinga encontrou pela primeira vez vários não cristãos sérios e dedicados, de modo que ele afirma ter ficado impressionado com a “enorme diversidade de opiniões sobre questões [religiosas], algumas delas defendidas por pessoas altamente inteligentes e talentosas que tinham pouco mais que desprezo pelo que eu acreditava” (PLANTINGA, 1993c, p. 51). Plantinga prossegue afirmando que essa diversidade de opiniões sobre a religião o levou a avaliar e questionar suas próprias crenças, mas ao fazer isso ele começou a se perguntar se as objeções tradicionais à crença cristã tinham efetivamente o tipo de substância que pareciam ter na superfície. Conseqüentemente, foi em Harvard que Plantinga deu início a seu interesse em buscar responder as objeções à fé cristã. Segue-se a esse outro evento ainda mais interessante. Numa noite em Harvard, enquanto voltava do jantar para seu dormitório, Plantinga teve uma profunda experiência religiosa que “resolveu suas dúvidas” e afetou profundamente sua abordagem sobre como pensar a crença em Deus:

De repente, foi como se os céus se abrissem; eu ouvia, assim parecia, melodias de poder, grandiosidade e doçura avassaladoras; havia luz de esplendor e beleza inimagináveis; parecia que eu podia ver o próprio Céu; e de repente vi ou talvez senti com grande clareza e persuasão e convicção que o Senhor estava realmente lá e era tudo o que eu pensava (PLANTINGA, 1993c, p. 51).

Naquela noite, Plantinga teve uma experiência religiosa avassaladora em que sentiu a presença de Deus de forma clara. Talvez a ideia aqui seria que Plantinga parece perceber o aval da crença em Deus da mesma forma que um solipsista perceberia a força de que há um mundo externo além de sua mente. Comparado com a experiência daquela noite, prossegue Plantinga (1993c, p. 51-52), o significado daquele conjunto de argumentos a favor e contra a existência de Deus e a experiência com a diversidade que ele encontrou em Harvard parecia “meramente

acadêmico, de pouca preocupação existencial”. Desde então, Plantinga (1993c, p. 52) registra várias outras ocasiões em que “senti a presença de Deus, às vezes de forma muito poderosa”.

Compare essa experiência de Plantinga com sua afirmação epistêmica sobre o *sensus divinitatis*; a crença em Deus seria semelhante a crenças da percepção, a crença da memória e crenças *a priori*. Esse é um ponto de partida para o pensamento, não o resultado final de uma cadeia de inferências. Naquela noite em Harvard, Plantinga sente a presença de Deus com toda sua majestade; a crença não é resultado de uma cadeia de raciocínios (eles parecem meramente acadêmicos aqui, diz Plantinga), mas surge espontaneamente nele.

Uma coisa importante a se notar em Plantinga (1983, p. 51) é que mesmo se o teísta sustente uma crença de maneira básica, não se segue que ele não poderia citar uma série de outras proposições para a pergunta “Por que você acredita em *p*?”. Pense na crença anterior sobre Ana Sofia. Seria possível citar algum tipo de proposição sobre minha experiência. Seria possível dizer que é uma explicação mais simples ou é uma inferência da melhor explicação postular que o modo como as coisas parecem é uma boa indicação do modo como elas realmente são. Contudo, ainda assim, eu não sustento a crença “vejo Ana Sofia” com base em tal inferência. Do fato de eu citar uma evidência proposicional para minha crença, não se segue que não a sustente de forma básica. Para Plantinga, o mesmo é verdade para o teísmo.

Outro ponto relevante é que não é objetivo de Plantinga demonstrar com seu modelo que exista tal coisa como um *sensus divinitatis* ou alguma faculdade similar com essas propriedades, ou ainda que a crença em Deus é *realmente* formada nesses termos; além disso, Plantinga não visa afirmar que todas as pessoas que têm tal experiência religiosa possuem o mérito epistêmico em questão. Como afirma Wolterstorff (2001, p. 44), as afirmações da Epistemologia Reformada são muito mais cautelosas. Em vez disso, a ideia de Plantinga é que, se Deus existe, não se pode sensatamente alegar que a crença em Deus é irracional ou intelectualmente reprovável se aceita de modo básico sem primeiro mostrar que ela é falsa.

#### 2.4.3. *Justificação da basicidade da crença teísta*

Contudo, vimos no capítulo 1 que há uma diferença entre uma crença ser aceita de forma básica e ser aceita de forma apropriadamente básica, pois o fundacionismo defende que uma crença não pode ser simplesmente *assumida* como básica; para ter o mérito epistêmico em questão, é preciso ir além da descrição psicológica de como o teísta forma a crença em Deus. No caso de Plantinga, como o Modelo A/C fornece justificação para o teísta sustentar a crença em Deus como básica?

Plantinga (1993a, p. 6-11) faz uma análise de várias teorias epistêmicas da justificação a partir de diversos autores e percebe que existem alguns elementos em comum que perpassam todas elas<sup>37</sup>. Aqui, nos interessa um dos elementos principais correspondentes à nossa primeira credencial epistêmica, a saber, que a justificação é uma questão de responsabilidade epistêmica; nesse sentido, uma crença é justificada se a pessoa que a detém não é culpada de irresponsabilidade epistêmica em formá-la ou mantê-la.

Plantinga (1993a, p. 19-24) afirma que tal concepção passa por três ideias. Em primeiro lugar, temos controle voluntário sobre nossas crenças, pois sustentar ou abandonar uma crença é algo que depende de mim e está completamente dentro do meu poder. Assim, tudo que é necessário para justificação é que eu cumpra o meu dever epistêmico, que eu atue de tal maneira que não seja condenado por transgredir qualquer obrigação. E, dado que dever implica em poder, é garantido que eu seja capaz de fazer isso.

Em segundo lugar, existem deveres objetivos e subjetivos. Nossos deveres objetivos para com nossas crenças implicam que, enquanto criaturas racionais, temos a obrigação de dar nosso assentimento apenas às crenças nas quais nós conseguimos regular de modo apropriado. E o que faz uma crença ser regulada de modo apropriado é a probabilidade dela com respeito à evidência total do sujeito. O que conferiria justificação para uma crença  $p$  é ela ser tal que, após cuidadosa reflexão, é apoiada pela evidência total. Esse é não apenas nosso dever objetivo, mas também subjetivo: se eu não regulo minhas crenças dessa maneira, sou sujeito a algum tipo de culpa, censura ou desaprovação epistêmica. Nesse sentido, deveres objetivos e subjetivos coincidem.

Em terceiro lugar, eu teria um tipo de acesso epistêmico para conferir se uma crença é justificada para mim e também para fazer uma crença ser justificada para mim. Nesse sentido, qualquer ser humano saudável conseguiria ver se  $p$  tem a propriedade que lhe confere justificação.

Essa noção de justificação influenciou a primeira resposta que Plantinga (1983) ofereceu para a metaquestão. O que se quer saber aqui é o seguinte: o teísta que sustenta a crença em Deus de forma básica estaria violando algum dever intelectual? Talvez o objeter afirme que há algum tipo de obrigação intelectual de acreditar em Deus somente na medida em

---

<sup>37</sup> Plantinga (1993a, p. 10-11) aponta cinco elementos: (i) a conexão generalizada que os autores fazem entre justificação e aval; (ii) a justificação é uma questão de responsabilidade epistêmica, isto é, uma crença é justificada se a pessoa que a detém não é culpada de responsabilidade epistêmica em formá-la ou mantê-la; (iii) há um componente internista na justificação, isto é, o crente deve ter algum tipo de acesso cognitivo especial a algo que seja capaz de justificar sua crença; (iv) a justificação é uma questão de evidência, ou pelo menos dependente de evidências; (v) da perspectiva do sujeito, dado o curso de sua experiência, ele raciocina corretamente e forma as crenças apropriadas.

que são fornecidos argumentos ou evidências em favor dessa proposição. O teísta sem provas está a descartar essa obrigação e, por isso, não está à altura dos seus deveres intelectuais. Por isso, o teísta que aceita a crença em Deus de forma básica age de modo irresponsável, violando seus deveres epistêmicos. Logo, não teria permissão de sustentar tal crença desse modo.

No sentido amplamente deontológico do conceito de justificação, Plantinga entende que o teísta não transgredir nenhum dever epistêmico ao acreditar da forma em que acredita. Na verdade, Plantinga (2018a, p. 122) pensa que “não é assim tão difícil a uma pessoa cristã [...] ter justificação, nesse sentido, para a sua crença; e isso independentemente de ela acreditar em Deus [...] com base em evidências proposicionais”. Por que Plantinga pensa que é fácil obter justificação no sentido deontológico?

Em primeiro lugar, Plantinga (1983, 2016a) argumenta que pode não estar dentro do poder do agente cessar de acreditar em Deus por uma questão de vontade<sup>38</sup>. Em alguns casos especiais talvez seja possível decidir como acreditar – casos em que analisamos a evidência relativa a uma proposição (e.g., a teoria da evolução) e, em seguida, decidimos se acreditamos nela ou não. Contudo, nem todas as minhas crenças estão sob o meu controle voluntário direto. Quando alguém vê que tem diante de si duas mãos, não está em seu poder dar o assentimento ou suspender a crença de que “tenho duas mãos”. Ainda que o agente se esforce ao máximo, seu esforço será em vão, pois não escolho crer nisso; apenas me vejo acreditando, e isso é algo que independe de mim. Se esse for o caso, as categorias morais de dever e obrigação não se aplicam de fato às crenças, pois se não está em meu poder suspender a crença de que “tenho duas mãos”, então não é sensato falar nessas circunstâncias em contrariar qualquer tipo de obrigação. Plantinga argumenta que, se isso é verdade para nossas crenças comuns, é verdade também para nossas crenças religiosas. “Sou teísta; acredito na existência de Deus; entretanto, jamais *decidi* ter essa crença. Ela sempre me pareceu verdadeira. Não é o caso que eu possa me livrar dessa crença só com um ato de vontade” (PLANTINGA, 2016a, p. 60; grifo do autor).

---

<sup>38</sup> Plantinga (1983, p. 34-39) debate sobre até que ponto nós somos responsáveis em sustentar nossas crenças ou até que ponto alguém deve ser reprovado pelas crenças que sustenta, pois é claro que alguém que sustente crenças moralmente reprováveis e repugnantes como “os judeus são inferiores e, por isso, não deveriam compartilhar o mesmo ambiente conosco” se encontra numa situação moralmente reprovável, ainda que ele tenha investigado a questão de modo aparentemente cuidadoso e honesto. Por isso, Plantinga afirma que “de fato, algumas vezes nós pensamos que uma pessoa é culpada - tem violado normas e obrigações - em virtude das crenças que ela sustenta” (PLANTINGA, 1983, p. 35). Mas qual o critério para decidir se uma pessoa deve ser censurada, ainda que ela chegue a tal crença de forma aparentemente honesta e sincera? Parte da explicação está em nossa visão do tipo de crença que uma pessoa com boa vontade poderá, virtuosamente, adquirir. Um ser humano bem formado, dotado de faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, perceberia que, em algum ponto, é repugnante sustentar esse tipo de crença e que não poderia honestamente chegar nesse tipo de crença. Logo, “mesmo se nossas crenças não estão diretamente dentro de nosso controle, muitos de nós reconhecemos que uma pessoa pode ser censurada ou culpada em virtude das crenças que ela sustenta (PLANTINGA, 1983, p. 37).

Assim, talvez o teísta, quando olha para o céu estrelado, forma a crença de modo não inferencial que “Deus criou tudo isso”; e não está em seu poder suspender essa crença.

Contudo, Plantinga (1983, p. 39) observa também a possibilidade de que a ideia de que minhas crenças não estão sob meu controle voluntário pode receber réplicas plausíveis. Talvez exista uma distinção entre aceitar uma proposição e acreditar nela, e apesar de o teísta não conseguir refrear a crença em Deus, ele pode pensar melhor se *aceita* tal proposição – algo que poderia estar dentro do seu poder; ou talvez exista algum tipo de controle indireto sobre minhas crenças, controle que pode se refletir a longo prazo, influenciando aquilo que eu acredito. É possível que de forma imediata eu não consiga deixar de acreditar em Deus sem evidências, pois isso é algo que não está dentro do meu poder. Contudo, talvez seja possível tomar uma série de ações e de disciplinas intelectuais que me fariam seguir tal rumo – como ler mais autores críticos do teísmo ou frequentar menos a igreja. Logo, a ideia de que minhas crenças não estão sob meu controle voluntário nos oferece um motivo para refletir sobre meus deveres epistêmicos, mas não nos dá uma razão decisiva para aceitar a crença em Deus como apropriadamente básica.

Plantinga (2018a, p. 122-123) oferece outro motivo de por que o teísta pode estar cumprindo com seu dever epistêmico, de acordo com o Modelo A/C, em aceitar a crença em Deus de modo apropriadamente básico. Considere um teísta que tem uma vida espiritual interior rica, como as que Jonathan Edwards (2018, p. 89-104) descreve: parece-lhes que às vezes eles captam vislumbres de Deus e de sua majestade; eles parecem ter uma percepção do divino, de modo que se tornam cientes do amor e da bondade de Deus, confortando seus corações, encorajando-os e guiando-os para aceitar as chamadas “grandes coisas do evangelho”. Depois de uma reflexão longa, firme e cuidadosa, ele compara tal experiência com a queixa dos críticos ao teísmo; ele analisa os argumentos de Dawkins, Dennett, Hume, Freud e Marx; assiste a várias séries de entrevistas e documentários com visões opostas às suas crenças.

Contudo, depois de uma minuciosa reflexão, tudo lhe parece ainda mais convincente e o teísmo ainda mais plausível que a queixa dos críticos. É sensato afirmar que o teísta, neste caso, está indo contra o seu dever de acreditar que a crença em Deus é apropriadamente básica? Existe algo de irresponsável, censurável ou digno de algum tipo de reprovação epistêmica nessa situação? Plantinga (2018a, p. 123) pensa que a resposta é obviamente não. “Como poderia ele ser digno de censura ou irresponsável se pensa na questão tão firmemente quanto possível, da maneira mais responsável que consegue e, mesmo assim, chega a essa conclusão?” (PLANTINGA, 2018a, p. 123). O teísta pode estar completamente enganado, ser vítima de uma crença falsa ou ilusória, ser portador de um tipo de defeito do qual não tem consciência. No

entanto, não está em débito com qualquer dever intelectual discernível. Ele cumpriu com todas as suas responsabilidades epistêmicas, procurou fazer seu melhor e, depois de uma ponderada reflexão, chegou à conclusão de que é apropriado sustentar a crença em Deus de modo básico. Por isso, ele está justificado.

#### 2.4.4. Racionalidade e a basicidade da crença teísta

Outro sentido que nos interessa aqui é saber se é racional tomar a crença em Deus de modo apropriadamente básico. Como vimos, por racional entende-se aqui o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas; nossas crenças serão racionais caso sejam produzidas por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, funcionando da forma como deveriam funcionar, sem estarem sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento quando produzem a crença. É importante ressaltar esse sentido, pois o teísta poderia estar completamente justificado em aceitar que a crença em Deus é apropriadamente básica, fazer tudo que o dever epistêmico dele exige, mas devido a uma disfunção cognitiva, confusão patológica, transtorno ou algo dessa natureza, não ser capaz de detectar que sua crença é completamente irracional. Além disso, esse processo se dá a partir da experiência, isto é, as crenças apropriadas são aquelas que são formadas em resposta à experiência<sup>39</sup>.

Dentro do Modelo A/C, a resposta é positiva. Plantinga afirma que o processo de produção de crenças por trás do *sensus divinitatis* pode ter aval suficiente para a racionalidade, pois é epistemicamente possível que elas sejam produzidas por faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente. De acordo com o Modelo A/C, nossas faculdades cognitivas foram concebidas e criadas por Deus; segue-se disso que o plano *design* nesse caso é um plano no sentido literal e paradigmático. Esse projeto foi desenvolvido por um agente pessoal, consciente e inteligente, que visava com que o *sensus divinitatis* nos permitisse ter crenças verdadeiras sobre o divino; quando funciona de modo apropriado, ele produz tais crenças.

O Modelo A/C postula que as crenças do teísta são racionais no sentido interno e externo. Interno porque o *sensus divinitatis* forma respostas doxásticas apropriadas e corretas em resposta à experiência. E por resposta “apropriada ou correta” entende-se não uma questão de dever ou obrigação (como no caso da justificação), mas uma questão de saúde, sanidade e/ou função apropriada. Nesse sentido, uma resposta doxástica a uma dada crença é apropriada ou

---

<sup>39</sup> Plantinga (1993b, p. 188-93 e 2018a, p. 91) lembra que não é preciso entender “experiência” aqui no sentido de imagens sensoriais. Há outros tipos de impressões não fenomênicas em crenças da memória, em crenças *a priori*, que acompanham sempre a formação de crença. Plantinga denomina o primeiro tipo de “experiências fenomênicas” e esse segundo tipo de “experiências doxásticas”.

correta quando está entre as respostas que poderiam ser dadas em tal situação por alguém que estava completamente racional, isto é, alguém que não estava sofrendo qualquer disfunção ou mau funcionamento cognitivo. De acordo com o Modelo A/C, a crença em Deus possui essa virtude.

Suponha-se que acredito de forma básica que Deus me ama, ou que Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo; posso ser internamente racional ao acreditar nisso? De novo a resposta parece fácil: claro que eu poderia. Pois suponha novamente que tenho aquela vida espiritual interior rica já mencionada: parece-me que estou em comunhão com Deus, e que vejo alguma coisa da sua admirável glória e beleza, que sinto o seu amor e a sua presença comigo. Então (a menos que adquira algum anulador poderoso, e não precisamos supor que adquiri) uma resposta que envolve acreditar que *há* tal pessoa é clara e perfeitamente sensata: não há nada de patológico nessa resposta. Talvez haja alguma coisa patológica sobre ter esse tipo de experiência em primeiro lugar: isso poderia suceder. Mas *dada* a experiência, não há nada patológico nessa resposta doxástica (PLANTINGA, 2010, p. 678; grifo do autor).

Como Plantinga deixa claro nessa situação, poderia haver algo de errado com a experiência que tornaria a crença em Deus irracional. Por isso, externamente, o Modelo A/C postula que as crenças do teísta são racionais, pois ela exige o funcionamento apropriado com respeito à formação da experiência doxástica na qual se baseia a crença em Deus, e a experiência doxástica a que o teísta está sujeito é uma experiência correta, apropriada; o teísta, nesse sentido, tem o gênero correto de experiência que o conduz à crença em Deus através do *sensus divinitatis*. Por isso, ele é racional, pois suas crenças são formadas a partir do gênero correto de experiência doxástica, isto é, do gênero de experiência exigido pelo funcionamento apropriado.

Em suma, o Modelo A/C postula que as crenças do teísta são suficientemente coerentes e exibem os resultados certos quando a ocasião se apresenta, pois há circunstâncias que fundamentam essas crenças, ou condições que avalizam racionalmente quem as aceita como básicas. Quando as crenças são produzidas por tal processo, é possível dizer que o sujeito da crença é racional em acreditar nelas. Logo, o teísta é racional, pois suas faculdades cognitivas estão funcionando apropriadamente, em situações que foram projetadas para ativar o *sensus divinitatis*.

De acordo com o Modelo A/C, o teísta concordará que ele não apresenta qualquer defeito ou ilusão cognitiva em virtude de acreditar em Deus de modo apropriadamente básico. A crença teísta pode estar presente em pessoas cujas faculdades racionais não são disfuncionais. Para o teísta, é o descrente, que fracassa em acreditar em Deus, que estaria em uma posição não natural, não saudável ou carente de algo no que diz respeito ao funcionamento apropriado de suas faculdades cognitivas. E, de acordo com o modelo, isso aconteceria por causa do pecado – tópico que vamos abordar na próxima seção.

#### 2.4.5. Crença teísta como um caso de conhecimento e o problema do pecado

De acordo com o Modelo A/C, a crença em Deus aceita de forma apropriadamente básica não apenas é justificada e racional, mas pode ter aval suficiente para o conhecimento. Para Plantinga (2018a, p. 195), além de a crença em Deus ser aceita pelo teísta de modo básico, ela teria aval se for aceita desse modo. Como vimos acima, o aval desfrutado por uma crença tem a ver com o *status* das faculdades, processos ou mecanismos cognitivos que são responsáveis pela produção dessa crença, de modo que uma crença tem aval se ela é produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando apropriadamente, num tipo de ambiente cognitivo para as quais elas foram concebidas; o módulo do plano do *design* objetiva a verdade e há uma alta probabilidade objetiva de que as crenças formadas por tal módulo sejam verdadeiras; por fim, quanto mais firmemente o agente acredita em *p*, mas aval *p* tem para ele.

É possível observar aqui uma motivação importante em Plantinga (2018a, p. 195) sobre a razão de a crença em Deus ser fruto de uma faculdade ou mecanismo cognitivo, para além de desfrutar o *status* de basicidade: “Suponho que a maior parte das nossas crenças que têm aval o tem desse modo básico; só em uma área muitíssimo pequena da nossa cidade cognitiva o aval que uma crença tem para nós deriva do fato dela ser aceita com base evidencial em outras crenças.” Ou seja, para Plantinga, grande parte das coisas que nós sabemos efetivamente sobre o mundo é aceita de forma básica e têm aval para tal. Crenças da memória, da percepção, da intuição *a priori* ou de alguma cadeia testemunhal são sustentadas de modo básico. Crenças de que existe um passado, ou que existem outras mentes, ou um mundo externo, ou que nossas faculdades cognitivas são confiáveis, ou ainda a maior parte daquilo que sabemos sobre a história da humanidade, a estrutura do universo e até sobre nós mesmos, como “meu nome é Bruno” ou “nasci em Campina Grande” – toda essa multidão de coisas é aceita de forma básica e tem aval suficiente o conhecimento. Poucas crenças da nossa “vida cognitiva” que possuem algum grau de aval são cultivadas com base evidencial a partir de outras crenças<sup>40</sup>.

No Modelo A/C, a crença teísta produzida pelo *sensus divinitatis* é apropriadamente básica com respeito ao aval, de tal modo que a crença pode ter aval para a pessoa em questão

---

<sup>40</sup> Plantinga (1993b, p. 77-88) segue Thomas Reid e enfatiza que nós dependemos de testemunho para a maior parte daquilo que conhecemos. É em virtude do testemunho que conhecemos coisas grandiosas e complexas como a estrutura da matéria, até itens simples, como o meu nome. Sem o testemunho, a ciência e a própria filosofia são empreendimentos impossíveis. Nossa vida cognitiva é constituída de tal forma que é possível argumentar que a maioria de nossas crenças seja tal que a própria possibilidade de que as formemos depende do testemunho. Se não houvesse o testemunho como fonte de crença, provavelmente não haveria nada além dos tipos mais rudimentares de linguagem. Além disso, as crenças que formamos por meio do testemunho são aceitas de maneira básica, não por meio de evidências indutivas ou dedutivas a partir de outras coisas em que acredito.

que seja suficiente para o conhecimento. Plantinga (2010, p. 679) especifica como a crença em Deus pode obter aval suficiente para o conhecimento:

Suponha que a crença teísta é verdadeira: então nós, seres humanos, fomos criados por um Deus amoroso que estaria interessado que o conhecêssemos e quase certamente teria providenciado um modo pelo qual poderíamos chegar a conhecê-lo e saber coisas sobre ele. Ele teria, portanto, nos criado de tal maneira que sob condições adequadas poderíamos vir a conhecê-lo e saber coisas sobre ele. Uma vez que muitos de nós (novamente assumindo que o teísmo é verdadeiro) o conhecemos de fato e sabemos coisas sobre ele, a coisa natural a se pensar, certamente, é que os processos ou faculdades pelas quais essas crenças são formadas estão funcionando apropriadamente no tipo de ambiente para as quais foram concebidas; além disso, visam com sucesso à produção de crenças verdadeiras, i.e., aquelas crenças envolvem conhecer a Deus e conhecer algo sobre ele. Portanto, se a crença teísta for verdadeira, então com toda a probabilidade reúne as condições do aval; por outro lado, se for falsa, então com toda a probabilidade não reúne essas condições.

Logo, Plantinga postula que se o teísmo for verdadeiro, o *sensus divinitatis* é uma faculdade de produção de crença que não se baseia em outras crenças de forma evidencial. As nossas faculdades teriam sido projetadas e criadas por Deus, e essa capacidade para conhecê-lo faria parte do nosso equipamento cognitivo original com que Deus nos criou. O propósito de tal faculdade é permitir-nos ter crenças verdadeiras sobre o divino e, quando funciona apropriadamente, do modo que foi concebido para funcionar, o *sensus divinitatis* produz efetivamente crenças avalizadas sobre Deus. “Essas crenças satisfazem as condições de aval; se as crenças produzidas forem suficientemente fortes, constituirão conhecimento” (PLANTINGA, 2018a, p. 196). E aqui temos uma segunda motivação para o modelo de Plantinga: de acordo com Houtenga (1991, p. 188), parte da razão de Plantinga apelar para o conhecimento de Deus como imediato vem da intuição de que uma crença apropriadamente básica, ao receber o aval de um fundamento e não de outra crença, possuiria um grau maior de *status* epistêmico positivo que crenças formadas a partir de evidências proposicionais. Como aponta o próprio Plantinga, no Modelo A/C a crença teísta é sustentada de modo mais firme justamente por conta de sua basicidade:

(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 em imagens sensíveis). O mesmo ocorre (no modelo) 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 nem um pouco piores por causa disso. Ao contrário, no modelo, são melhores por causa disso; têm (ou podem ter) muito mais firmeza e estabilidade do que poderiam ter se fossem aceitas com base em argumentos racionais ou, como nesse caso, investigações históricas; podem ter muito mais aval. Essas crenças (no modelo) não são aceitas com base em outras crenças; ao contrário, há outras crenças que são aceitas com base nelas (PLANTINGA, 2018a, p. 275-276).

Plantinga prossegue afirmando que, assim como os produtos de outras faculdades cognitivas, há uma interação complexa e multifacetada entre os produtos do *sensus divinitatis* e os produtos de outras fontes de crenças que também aceitamos de maneira básica. Mas isso não significa dizer que quem forma crenças sobre Deus por meio do *sensus divinitatis* precisa ter ideias bem formadas sobre a fonte e a origem da crença em questão. Ou seja, o teísta não precisa ter uma crença de segunda ordem sobre o *sensus divinitatis*, nem sobre a origem, propósito e confiabilidade de tal faculdade cognitiva. Mesmo que o teísta não saiba nada sobre como o *sensus divinitatis* opera, nem sequer que existe uma faculdade desse tipo, ainda assim as crenças formadas por tal processo podem possuir aval suficiente para o conhecimento. Não é o caso de o teísta aceitar a crença em questão com base em um argumento (essa crença parece ser produto do *sensus divinitatis*; o *sensus divinitatis* é um mecanismo confiável de produção de crenças; logo, provavelmente essa crença é verdadeira). As crenças geradas por tal mecanismo são aceitas de forma básica.

Contudo, se a crença em Deus é produto de uma faculdade cognitiva que faz parte da nossa dotação epistêmica original, por que muitas pessoas não possuem tal crença? Não poderia ser verdade que, como alega Phil Zuckerman (2010, p. 82), o fato de entre 500 e 750 milhões de pessoas<sup>41</sup> em todo o mundo não acreditarem em Deus “torna qualquer sugestão de que o teísmo é inato ou que tem base neurológica manifestamente insustentável”?

Segundo o Modelo A/C, há uma resposta possível para tal desafio, e ela tem a ver com a enfermidade cognitiva: muitas das nossas faculdades cognitivas se encontram danificadas e com seu uso parcialmente ou completamente comprometido; há no mundo cegueira, surdez, incapacidade para distinguir o bem do mal; haveria, assim, estados análogos referentes à operação do *sensus divinitatis*. Plantinga (2018a, p. 200) afirma que o pecado comprometeu significativamente o funcionamento dessa faculdade: “Esse conhecimento natural de Deus foi comprometido, enfraquecido, reduzido, sufocado, coberto ou obstruído pelo pecado e pelas suas consequências.” Assim, o *sensus divinitatis* não opera de modo apropriado atualmente; nas condições atuais, sua operação plena está restrita e inibida. É possível que a própria faculdade esteja enferma e, por isso, parcial ou completamente desativada em uma grande quantidade de pessoas. Nesse sentido, é interessante que o Modelo A/C inverte a Queixa F&M: é o descrente que carece do pleno funcionamento epistêmico; aqueles que não acreditam em Deus é que estão

---

<sup>41</sup> Estudos recentes sobre a demografia do ateísmo demonstram que esses números são sensivelmente menores. De acordo com a revisão dos sociólogos Ariela Keysar e Juhem Navarro-Rivera (2013, p. 553) a partir de numerosos estudos globais sobre ateísmo, existem atualmente cerca de 450 a 500 milhões de ateus em todo o mundo - o que equivaleria a 7% da população global.

distantes de sua condição natural, resultado de uma disfunção no *sensus divinitatis*, ou seja, o ato de não acreditar poderia estar relacionado ao funcionamento impróprio dessa faculdade.

É claro que alguém poderia estar justificado em acreditar que não há tal pessoa como Deus. Em virtude do funcionamento impróprio do *sensus divinitatis*, uma pessoa poderia estar completamente dentro do seu direito epistêmico em suspender a crença no divino ou em acreditar que não existe tal pessoa todo-poderosa e completamente boa. Talvez ela não sinta nada como a presença divina e pense que a Queixa F&M é convincente. Nesse sentido, de acordo com o Modelo A/C, tal pessoa estaria justificada. Contudo, não se segue que sua suspensão de crença seja racional ou avalizada. “No modelo em mãos, essa descrença é irracional e essa suspensão da crença carece de análogo do aval” (PLANTINGA, 2018a, p. 202). Para entender o que Plantinga pensa aqui, suponha que o agente epistêmico pense na possibilidade de que ele é um cérebro em uma cuba. Motivado apenas pela possibilidade lógica, ele percebe que tudo ao seu redor seria compatível com a aparência de que suas crenças é fruto de um experimento de um cérebro flutuando numa solução de nutrientes químicos com suas terminações nervosas ligadas a um supercomputador sendo estimuladas de modo a ter exatamente as experiências sensoriais que estamos tendo agora. Tomado de cautela, o agente suspende suas crenças sobre o mundo externo. Nesse caso, sua suspensão de crenças perceptivas não é um sinal de cuidado epistêmico, mas de disfunção e, por isso, carece de aval.

Note que Plantinga não argumenta que seu modelo é verdadeiro, mas que *se* for verdadeiro, então possui aval. Se Deus de fato existir e tiver criado o ser humano com um *sensus divinitatis*, então a crença teísta é, provavelmente, um caso de conhecimento, sendo por isso intelectualmente aceitável acreditar nela. Mas isso não demonstra que a crença em Deus é básica e tem aval, apenas aponta para a sua possibilidade.

Se os adeptos da Queixa F&M estiverem corretos, a crença teísta não teria aval; ela não seria fruto do tipo correto de faculdade ou processo produtor de crenças. Contudo, Plantinga (2018a, p. 203) chama atenção para o fato de que Freud e Marx não oferecem qualquer razão para se acreditar que o teísmo carece desse tipo de *status*; eles simplesmente assumem isso. E ao assumir essa suposição, eles pressupõem realmente que a crença teísta é de fato falsa. Plantinga pensa que há algo correto aqui. Primeiro, nenhuma crença falsa tem aval suficiente para o conhecimento, pois não é possível conhecer aquilo que é falso. Assim, se o teísmo for falso, provavelmente ela não terá qualquer grau de aval<sup>42</sup>.

---

<sup>42</sup> Plantinga (2018a, p. 203 e 204) pensa que uma crença falsa pode ter algum grau de aval quando a faculdade cognitiva que produz a crença está funcionando no limite da sua capacidade. Contudo, se a pessoa de Deus não existe, então não há algo como o *sensus divinitatis*. Logo, não existe nenhuma faculdade operando no limite da

Contudo, se a crença teísta é verdadeira, é provável que ela tenha aval. Se o teísmo for verdadeiro, há uma pessoa como o Deus da tradição teísta, isto é, um Deus que desejaria se relacionar conosco e que fôssemos capazes de conhecê-lo, então é natural pensar que ele criou o ser humano com faculdades ou poderes cognitivos que seriam capazes de fazer precisamente isso<sup>43</sup>. A crença em Deus seria fruto de faculdades cognitivas em pleno funcionamento, de acordo com o que foi estabelecido pelo *design*, visando com sucesso à verdade. Logo, a crença em Deus teria aval. Em suma, para Plantinga, se a crença teísta for verdadeira, então com toda a probabilidade reúne as condições de aval; se for falsa, então com toda a probabilidade não reúne tais condições. Aqui, Plantinga (1991, p. 309) afirma que chegamos às raízes metafísicas ou ontológicas da questão do aval da crença em Deus:

O ponto importante é que essa questão epistemológica não é ontologicamente neutra: tem raízes ontológicas ou religiosas. A resposta que você adequadamente fornecerá dependerá de que tipo de crenças você acha que serão produzidas pelas faculdades de uma pessoa cujas faculdades epistêmicas estão funcionando corretamente: mais exatamente, pelo funcionamento adequado de faculdades ou mecanismos cujo objetivo é a produção de verdadeiras crenças. Essa é uma pergunta sobre a natureza dos seres humanos, uma pergunta cuja resposta pertence à antropologia filosófica e, portanto, à ontologia. [...]. Sua opinião sobre que tipo de criatura é um ser humano irá determinar ou, de qualquer forma, influenciar fortemente suas opiniões sobre quais crenças básicas estão justificadas; pois sua opinião sobre que tipo de criatura é um ser humano determinará ou, de qualquer forma, influenciará fortemente suas opiniões sobre que tipos de crenças serão produzidas de maneira básica pelo funcionamento apropriados das faculdades cognitivas humanas [...]. De fato, essa questão não é meramente antropológica; também é teológica. O que você toma como obtendo aval da maneira básica depende obviamente do tipo de posição teológica e religiosa que você adota.

O ponto de Plantinga (2018a, p. 207) é que não se pode resolver a questão do aval do teísmo apenas por considerações epistêmicas. Mais especificamente, a epistemologia é insuficiente para decidir sobre a disputa entre teístas e não teístas. As raízes do problema são metafísicas e teológicas. Se alguém pensa que a humanidade foi criada por Deus à sua imagem com uma tendência natural de ver sua mão divina no mundo, então não há qualquer tipo de defeito intelectual em aceitar a crença em Deus como apropriadamente básica; a crença em

---

sua capacidade de produzir a crença de que Deus existe. Além disso, poderia ser o caso de a crença falsa ser produto de um processo confiável e exitoso de produção de crenças verdadeiras e, por isso, ter algum grau de aval (como um barômetro que, devido a circunstâncias muito incomuns, apresentam uma leitura falsa). Mas se a pessoa de Deus não existe, não há uma faculdade cognitiva que forma crenças sobre Deus e que visa com êxito a verdade na maior parte dos mundos possíveis. Logo, o processo que produz a crença teísta não produz uma crença verdadeira na maior parte dos mundos possíveis.

<sup>43</sup> É abstratamente possível que Deus exista, que tenha nos criado com a capacidade de conhecê-lo, mas por alguma razão, tal faculdade funciona mal e a crença em Deus seria gerada por outro tipo de faculdade. Nesse sentido, a crença não teria aval. Contudo, Plantinga (2018a, p. 206) lembra que essa é uma mera possibilidade abstrata, mas não mais que isso; apesar de ser possível no sentido lógico lato, tal coisa não é nenhum pouco provável. Por isso, a probabilidade epistêmica do *sensus divinitatis* ter aval, caso o Deus do teísmo exista, é alta.

Deus se assemelharia a outras crenças que são básicas em um sentido apropriado, como à percepção sensorial, a memória, ou a faculdade responsável pelo conhecimento *a priori*. Contudo, se alguém sustenta a crença de que os seres humanos são produto de forças evolutivas cegas e que não há tal pessoa como Deus, então ela estará inclinada a aceitar o tipo de visão segundo a qual a crença básica em Deus é uma ilusão de algum tipo – provavelmente nos tipos descrito pela Queixa F&M. Por isso, Plantinga pensa que nossa questão epistemológica está profundamente entrelaçada com questões ontológicas e teológicas.

### **2.5. Epistemologia Reformada: Modelo Aquino/Calvino estendido**

O Modelo A/C diz respeito apenas à crença de que há tal pessoa como Deus. No entanto, até aqui, ficamos com um teísmo minimalista, algo pouco preciso e inespecífico sobre quem é tal ser todo-poderoso. Plantinga (2018a, p. 216) afirma que há uma razão para isso: a crença de que existe um Deus é o coração e a alma de qualquer tradição teísta – cristã, judaica ou muçulmana. Por isso, se o objetor conseguir demonstrar que essa crença é falsa, ele minaria grande parte das crenças religiosas ‘por atacado’, de uma só vez, não precisando lidar com as particularidades de todas as religiões específicas.

Além disso, a crença cristã ultrapassa a crença em Deus. Dado apenas o Modelo A/C, talvez fosse possível pensar que a crença em um teísmo minimalista possa ter aval suficiente para o conhecimento, mas o mesmo não é verdade para outras crenças que são também significativamente importantes para a vasta maioria dos crentes religiosos ao redor do mundo. Talvez fosse epistemicamente possível saber que há um ser totalmente bom e sábio, mas não conhecermos sua vontade, seu interesse por nós ou como podemos desfrutar de algum tipo de relacionamento íntimo com ele. Por isso, Plantinga estendeu o Modelo A/C de tal modo que ele se aplique a crenças teístas cristãs mais específicas dentro de uma cosmovisão cristã, envolvendo a narrativa cristã de criação, queda e redenção. Para Plantinga, caso a crença cristã seja verdadeira, os cristãos estão avalizados em adotar não apenas a crença geral de que “Deus existe”, mas crenças mais específicas tais como “Deus estava em Cristo reconciliando consigo o mundo” ou “Cristo morreu pelos nossos pecados”.

Para isso, Plantinga irá apresentar o Modelo A/C estendido, com traços gerais dos grandes credos cristãos (e.g., o Credo Apostólico, o Credo de Niceia, o Novo Catecismo Católico, o Catecismo de Westminster, o Catecismo de Heidelberg, entre outros) resumidos naquilo que C. S. Lewis (2005) chamou de cristianismo puro e simples; além disso, Plantinga irá desenvolver tais traços gerais com detalhes mais específicos de inspiração reformada, mas interpretados à sua maneira – apesar de esse modelo ser mais amplo e inclusivo que a opinião

pessoal de Plantinga sobre várias aspectos (BEILBY, 2005, p. 179). O modelo de Plantinga envolve noções eminentemente teológicas como “fé”, “pecado” e “obras do Espírito Santo”, e seu objetivo é demonstrar que os cristãos podem ter o mérito epistêmico em questão (e.g., justificativa, racionalidade ou conhecimento) para sustentar a crença cristã plena.

Grosso modo, o Modelo A/C estendido é o relato de como a fé e a crença sobre Deus são formados dentro da perspectiva cristã. É aqui que Plantinga emprega de modo mais robusto sua energia criativa e intelectual a fim de produzir um modelo epistêmico muito mais rico e cheio de nuances, em que as emoções, os afetos e os vícios epistêmicos ocupam posições importantes na origem e manutenção da crença cristã. Por um lado, Plantinga segue um importante filósofo reformado, Jonathan Edwards (2018), ao dar aos afetos um importante papel na formação e manutenção do conhecimento de Deus; por outro lado, mesmo que de modo tímido e implícito, Plantinga qualifica sua teoria da função apropriada de modo a dirigi-la em direção a um certo tipo de epistemologia das virtudes. De acordo com Wood e Roberts (2004, p. 4), a partir da proposta epistêmica de Plantinga, “é natural pensar o funcionamento epistêmico apropriado como dependente não apenas do funcionamento apropriado de faculdades cognitivas específicas, mas de traços que fazem um funcionamento apropriado mais amplo das pessoas”.

Além disso, uma diferença importante entre o teísmo minimalista e o teísmo cristão diz respeito à ideia de pecado; dado apenas o Modelo A/C, Plantinga (2018a, 205) afirma que “parece não haver razão alguma para pensar que o nosso ambiente epistêmico não seja aquele para o qual ele nos criou”; contudo, algumas poucas páginas depois, ao refletir sobre os efeitos noéticos do pecado, Plantinga (2018a, p. 222) nota que “graças a nossa natureza social, o pecado e seus efeitos podem ser como uma doença que se espalha por contágio entre as pessoas, acabando por corromper uma sociedade inteira ou um segmento dela”. Dessa forma, no Modelo A/C estendido, Plantinga irá pensar sua proposta a partir dos efeitos do pecado sobre nossa cognição e afeição, bem como da forma divina de lidar com tal problema (e.g., Encarnação, Expição e Ressurreição). O Modelo A/C estendido de Plantinga procurará lidar com esse quadro mais amplo da crença cristã.

### *2.5.1. Características do Modelo A/C estendido*

A essência do Modelo A/C estendido começa com a ideia de que Deus criou o ser humano à sua imagem. Esse atributo de pessoalidade é central para o modelo de Plantinga. Um aspecto crucial aqui é que, no Modelo A/C estendido, somos parecidos com Deus pelo fato de sermos pessoas, isto é, sermos seres que têm intelecto e vontade, consciência e afeições,

propósitos para agir intencionalmente e que pode agir. Plantinga entende que, por sermos a *imago Dei*, uma parte importante de ter sido criado desse modo consiste em nos assemelharmos a Deus na capacidade de conhecer: temos crença e entendimento. Plantinga (2018a, p. 220) chama tal pacote que os seres humanos portam em si de “imagem geral de Deus”.

Esse modo de Plantinga de entender a imagem de Deus segue de perto a ideia de Santo Tomás de Aquino. De acordo com Tomás, “visto que é em virtude de sua natureza intelectual que se diz ser o homem à imagem de Deus, ele o é sobretudo na medida em que a natureza intelectual pode imitá-lo ao máximo” (*Suma Teológica* I, q. 93 a.4). Nesse caso, para Tomás de Aquino, uma vez que nossa natureza racional reflete a imagem de Deus, o teísmo implica que a capacidade de conhecer algo sobre nós mesmos e sobre o mundo ao nosso redor é um aspecto crucial da imagem de Deus em nós. O *sensus divinitatis* era parte dessa imagem ampla, de nosso equipamento noético original.

O Modelo A/C estendido postula que de acordo com a criação original, os seres humanos exibiam também uma imagem restrita como parte de sua constituição: “Tinham conhecimento extenso e íntimo de Deus e afetos *sãos*, incluindo a gratidão pela bondade de Deus” (PLANTINGA, 2018a, p. 220; grifo do autor). Os seres humanos possuíam seus amores de modo ordenado: amavam e conheciam a Deus acima de tudo, bem como amavam o próximo como a si mesmos; amavam e odiavam o que era respectivamente amável e odiável.

O Modelo A/C estendido retém todas as características do Modelo A/C, tais como o *sensus divinitatis* e a basicidade da crença em Deus; contudo, quando olhamos ao redor, parece que estamos no meio de uma grande confusão e de uma rebelião violenta. O modelo de Plantinga acrescenta aqui que os seres humanos caíram em pecado, pois a visão de mundo cristã não para no ensino de que Deus criou o mundo e o ser humano. Algo mais aconteceu, e esse algo é o que a teologia cristã chama de queda. Nesse modelo, o ser humano decidiu se alienar de Deus, ocasionando consequências afetivas e cognitivas desastrosas. Em termos afetivos, o pecado distorceu completamente nossas afeições de modo que o coração humano abrigaria um mal profundo e radical: agora, tendemos a amar a nós mesmos acima de tudo, em vez de amar a Deus sobre todas as coisas. Em termos cognitivos, nosso conhecimento original de Deus foi severamente comprometido: nosso conhecimento da imagem restrita de Deus foi destruído e a imagem geral foi danificada e distorcida. O *sensus divinitatis* foi danificado e deformado de tal modo que não conhecemos Deus do modo natural e não problemático tal como conhecemos uns aos outros e o mundo que nos rodeia, tal como postulado em nossa constituição original. Há, além disso, uma resistência tanto afetiva quanto cognitiva ao que ainda sobrou dos produtos do *sensus divinitatis*.

Por isso, há algo importante no Modelo A/C estendido que é enfatizado por Plantinga: as crenças cristãs não são apenas produzidas por qualquer equipamento cognitivo natural, como a percepção ou a memória; nem mesmo através da faculdade original que forma em nós a crença em Deus, como o *sensus divinitatis*. Ao contrário, “surgem antes pela obra do Espírito Santo, que nos faz aceitar essas verdades grandiosas do evangelho e causa em nós essas crenças” (PLANTINGA, 2018a, p. 259). Mais precisamente, o aval das crenças do Modelo A/C estendido são frutos não apenas da operação original dos nossos poderes epistêmicos, mas também da operação sobrenatural de Deus. No modelo de Plantinga, o ser humano caiu em pecado, mas ele não ficou nessa condição deplorável. Incapazes pelos nossos próprios esforços de nos libertarmos dessa difícil situação, Deus instituiu um plano de salvação através da vida, morte e ressurreição de Jesus Cristo. A salvação envolve, entre outras coisas, novo nascimento e regeneração, processo que envolve a restauração e reparação da imagem divina em nós.

Essa é a narrativa encontrada no cristianismo puro e simples, de C. S. Lewis (2005), e nos grandes credos cristãos. Contudo, como um cristão sabe dessas coisas? Como ele pode ser avaliado em acreditar nisso? Para Plantinga, Deus instituiu também um processo cognitivo em três níveis: pela fé, pelas Escrituras e pela instigação interna do Espírito Santo. É por meio dessas fontes de conhecimento que um teísta reconhece as verdades centrais do cristianismo, tais como “Cristo morreu pelos nossos pecados”. Tais conhecimentos “não surgem apenas por meio da operação normal de nossas faculdades naturais; elas são uma dádiva sobrenatural” (PLANTINGA, 2018a, p. 259). Vamos analisar de modo mais detalhado como se dá esse processo no Modelo A/C estendido.

### 2.5.2. Os efeitos cognitivos do pecado

Plantinga trata o tema do pecado no seu Modelo A/C estendido a partir de duas diretrizes: (i) primeiro, ele faz um exame da natureza do pecado de acordo com a tradição cristã, em especial, a tradição reformada; (ii) em seguida, faz uma aplicação epistêmica, isto é, discute as consequências cognitivas do pecado no que diz respeito tanto ao nosso conhecimento geral quanto ao nosso conhecimento de Deus, que é aquilo em que vamos nos concentrar aqui. Em sua caracterização, Plantinga segue alguns autores cristãos clássicos como Santo Agostinho, Blaise Pascal, Jonathan Edwards e G. K. Chesterton.

É nesse ponto que podemos perceber através do seu Modelo A/C estendido uma qualificação importante na teoria da função apropriada que Plantinga, pois aqui o que pode danificar o aval que a crença em Deus possuiria em nossa constituição original não é algum tipo de disfunção física, como aquelas causadas por lesões cerebrais, desequilíbrios

neuroquímicos ou substâncias que alterariam os nossos estados mentais, mas o mau funcionamento psicológico, bem como os vícios morais epistêmicos. Ao comentar o trabalho de Plantinga, Steup (1995) afirma que é preciso distinguir entre o funcionamento apropriado das nossas faculdades cognitivas e o uso ou exercício apropriado delas, fornecendo um contraexemplo à ideia de que o aval de uma crença advém apenas da ausência de mau funcionamento:

Considere o seguinte caso de um observador precipitado, que está junto com um amigo passeando na floresta em busca de animais selvagens. As faculdades cognitivas de nosso observador são voltadas para a verdade e em boas condições de funcionamento. Eles estão sintonizados com o ambiente e, no tipo certo de ambiente, são confiáveis. Infelizmente, estando um tanto impaciente e ansioso demais para localizar e identificar os animais selvagens, nesta ocasião particular nosso observador faz mau uso de suas faculdades perceptivas. Tendo visto, por uma fração de segundos, um animalzinho peludo movendo-se entre os arbustos, mas sem ter dado uma boa olhada para discernir que tipo de animal era, e deixando sua excessiva impaciência e ânsia fazer uma identificação que leve a melhor, ele acredita: “Há um esquilo nos arbustos.” Essa crença não é avalizada, pois nosso observador não viu o animal por tempo suficiente para identificá-lo com qualquer grau de segurança (de fato, era um esquilo). No entanto, uma vez que ele não sofre de nada tão sério quanto um “mau funcionamento cognitivo”, sua crença é produzida por faculdades que funcionam adequadamente (STEUP, 1995, p. 410).

No contraexemplo fornecido por Steup, o problema do observador precipitado não está em uma disfunção física, mas na impaciência e no excesso de entusiasmo. Mais especificamente, o problema não está na faculdade em si, mas nas disposições psicológicas que afetaram o modo em que o observador usava ou exercitava suas faculdades cognitivas. Logo, a ausência de mau funcionamento, como Plantinga postula, não é uma condição suficiente para o aval de uma crença. Zagzebski (1996, p. 324) também tinha feito uma observação similar, a saber, que a teoria da função apropriada do Plantinga “não distingue entre pessoas e máquinas”, pois o conhecimento parece resultar de processos que não passam pela capacidade humana de autorreflexão, mas são frutos de disposições automáticas do nosso aparato cognitivo em que o agente não desempenha um papel significativo.

Plantinga já tinha reconhecido que essa observação crítica era legítima; contudo, além de sua teoria conter os recursos intelectuais necessários para lidar com ela, ele já tinha percebido nos seus primeiros trabalhos sobre a função apropriada que a ‘disfunção física’ não era a única que poderia danificar o aval. Por exemplo, Plantinga (1988, p. 32; grifo do autor) forneceu o seguinte exemplo ao diferenciar entre o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas e o funcionamento “normal” no sentido estatístico no primeiro artigo em que ele apresentou de modo mais desenvolvido sua teoria da função apropriada:

É importante ver que essa condição – a do equipamento cognitivo funcionando apropriadamente – não é a mesma coisa que o equipamento cognitivo funcionando *normalmente* no sentido estatístico. Se eu der lugar ao pensamento positivo, formando a crença de que em breve serei agraciado com o Prêmio Nobel da Paz, então minhas faculdades cognitivas não estão funcionando apropriadamente – embora o pensamento positivo possa estar disseminado entre (e, nesse sentido, normal para) seres humanos. Pode ser (e de fato é) o caso em que não seja incomum ou anormal para uma pessoa formar uma crença por inveja, luxúria, contrariedade, desejo de fama ou pensamento positivo; no entanto, quando eu formo uma crença dessa maneira, meu equipamento cognitivo não está funcionando apropriadamente; não está funcionando da maneira que deveria.

O ponto notado por Plantinga é que há disposições psicológicas e morais que impedem o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas. Quando a crença é formada dessa forma, por mais que esteja propagada entre os seres humanos, o equipamento cognitivo não está funcionando corretamente, isto é, não está funcionando da maneira que deveria funcionar. Ao comentar a observação crítica de Steup, Plantinga (1995, p. 444-445) reconhece que não trabalhou devidamente em *Warrant and Proper Function* os efeitos que os vícios epistêmicos e as más disposições psicológicas podem desempenhar no nosso funcionamento cognitivo: “Noto, para meu pesar, que não digo isso no lugar apropriado em *Warrant and Proper Function*. Assim, a cláusula de função apropriada deve ser entendida como incluindo que a função das faculdades ou poderes em questão não é impedida por condições desse tipo.” E tais impedimentos não são uma questão de mau funcionamento da faculdade cognitiva, mas de um outro tipo. Plantinga (1995, p. 444; grifo do autor) cita alguns outros casos:

Agora, eu certamente concordo que o funcionamento apropriado pode ser impedido por orgulho, ambição, luxúria, raiva, patriotismo, medo, ganância, impaciência, fanfarronice, amor materno, avareza, ódio, sensibilidade indevida, pessimismo excessivo (ou otimismo) e assim por diante; e quando isso acontece, o aval é frequentemente excluído. (Falamos muito apropriadamente de alguém *cego* pela ambição, ou orgulho, ou luxúria ou amor materno.) Eu estava pensando nessa falta de impedimento ou interferência incluída no funcionamento adequado; as faculdades cognitivas funcionam adequadamente, no meu sentido, apenas quando seu funcionamento não é impedido por essas condições.

Contudo, Plantinga nota que tais estados de coisas que impedem o aval são mais um impedimento do que uma falta de cumprimento do dever epistêmico, isto é, ao formar suas crenças, o agente pode estar cego pelo orgulho, desejo ou ambição; certamente, esses são estados de coisas que impedem o funcionamento apropriado como possível, “mas não necessariamente devido ao próprio comportamento condenável” (PLANTINGA, 1995, p. 445). Se o agente fica bêbado e tem sua percepção comprometida, o problema surge a partir do seu próprio mau funcionamento; contudo, se a lealdade e o amor por sua amiga impedem o agente de ver o que de outro modo ele veria, ou seja, que ela está mentindo para você, tal pessoa não precisa ser culpada ou estar sujeita a algum tipo de reprovação moral.

Esse contexto é importante para entendermos o papel que o pecado pode ter como uma condição que interfere no aval, impedindo o funcionamento apropriado quando formamos crenças sobre Deus. Quando trata sobre a natureza do pecado, o Modelo A/C estendido reconhece dois fenômenos distintos, mas interligados: primeiro, o ato de pecar, isto é, de fazer o que é incorreto ou contrário à vontade de Deus; nesse sentido, a pessoa que peca é responsável pelo que faz, sendo merecedora de certo tipo de censura; em segundo lugar, há a condição do pecado original, isto é, desde o nascimento nós seres humanos estamos na condição de estar em pecado; não é algo que temos culpa original, visto que se encontrar nessa situação não está sob meu controle ou não depende de mim. O Modelo A/C estendido não se posiciona sobre como os seres humanos chegaram nessa situação – se devido à desobediência de um casal original, Adão e Eva, ou de alguma outra forma; contudo, é central ao modelo que nós, seres humanos, nos encontramos nessa situação.

No Modelo A/C estendido, o pecado original compromete o intelecto e a vontade, tendo, por isso, tanto efeitos cognitivos quanto afetivos. Ele traz vários tipos de limitações e distúrbios de natureza cognitiva, como cegueira, embotamento e estupidez; Plantinga (2018a, p. 222) interpreta a falta de conhecimento que as pessoas têm de Deus e dos seus atributos faz parte de uma dessas deficiências cognitivas: “Trata-se de uma limitação cognitiva que, antes de mais nada, impede a vítima de ter um conhecimento apropriado de Deus, da sua beleza, glória e amor.” Ao mesmo tempo, o pecado também traz disfunções afetivas, em que amamos o que não deve ser amado e não odiamos o que deve ser odiado. Plantinga (2018a, p. 222) afirma que isso “impede-a também de ver o que merece ser amado e o que merece ser odiado, o que deve ser procurado e o que deve ser recusado”. Um ponto importante aqui é que Plantinga considera o papel dos vícios, das emoções e das disposições psicológicas como impedindo o conhecimento sobre Deus. De acordo com Roberts e Wood (2004, p. 19), essa é uma tendência no debate epistemológico, pois “a literatura sobre epistemologia, quando fala de emoções, fala principalmente de seu papel como impedidores do conhecimento”. Nesse caso, Plantinga visa descrever, a partir do Modelo A/C estendido, como o aval da crença em Deus depende daquilo que os filósofos chamam de “vontade conativa”, isto é, a sede de nossos desejos, amores, cuidados, preocupações, apegos e emoções<sup>44</sup>.

---

<sup>44</sup> É significativo notar como em trabalhos posteriores, Plantinga (2018e, p. 125) sugere que as afeições podem ser importantes tanto para aumentar o grau de aval de uma crença, quanto uma condição necessária para o próprio funcionamento apropriado de determinadas faculdades cognitivas. A ausência de apatia sobre questões que envolvem Deus, por exemplo, seria uma condição necessária para o funcionamento apropriado do *sensus divinitatis* (PLANTINGA, 2018e, p. 126).

Com relação aos nossos afetos, o Modelo A/C estendido afirma que eles foram desajustados de tal modo que houve um desarranjo afetivo, um tipo de loucura de vontade no projeto original de Deus para os seres humanos; o ser humano foi criado em uma ordem na qual os afetos funcionam bem quando funcionam do modo como deveriam funcionar; nesse sentido, o ser humano amava devidamente cada coisa da boa criação de Deus de acordo com o grau que lhe era próprio: amavam Deus sobre todas as coisas ao próximo como a si mesmos, colocando os interesses dos outros na frente dos seus; mas o pecado subverteu completamente esse quadro, rompendo com a ordem criada: agora, os seres humanos tendem a se amar acima de tudo e a não estar mais em harmonia com Deus, nem com nosso semelhante, tendendo a odiá-los ou a reifica-los para seus mais diversos fins. Seguindo a tradição cristã, Plantinga afirma que esse tipo de hostilidade vem do orgulho, em que as pessoas observam a vida como um grande jogo de soma zero, em que qualquer parte que eu tenha é uma parte que outra pessoa não pode ter. No Modelo A/C, Deus é a maior ameaça a esse estado de orgulho, pois o pecado implica em autonomia e autossuficiência – o que geraria certo ressentimento com alguém que originou o meu ser e que se apresenta como uma ameaça para mim. Nesse aspecto, Plantinga (2016a, p. 111) inverte Freud ao afirmar que “talvez essa seja a raiz mais profunda do pecado, e a motivação para o ateísmo, entendido como realização de desejo”.

Um exemplo interessante dessa busca por autonomia e como nossos afetos não podem ser ignorados no que diz respeito ao aval da crença em Deus seria o que Thomas Nagel (2001) chama de medo da religião em si, isto é, uma vontade de que não haja tal pessoa como Deus, com seus atributos e sua majestade. Nagel especula que talvez essa seja a razão do porquê o mundo acadêmico demonstra certa resistência com relação à conexão que poderia existir entre as verdades mais profundas da realidade e as camadas mais profundas da mente humana.

O pensamento segundo o qual a relação entre a mente e o mundo é algo fundamental, nos tempos de hoje, deixa muitas pessoas nervosas. Creio que isso é indício de um medo de religião que tem amplas e, não raro, perniciosas consequências para a moderna vida intelectual. Ao falar de medo da religião, não estou me referindo à hostilidade inteiramente justificável contra certas religiões e instituições religiosas estabelecidas, em razão de suas discutíveis doutrinas morais, suas políticas sociais e sua influência política. Não me refiro tampouco ao consórcio entre muitas crenças religiosas e a superstição ou a aceitação de evidentes falsidades empíricas. Estou falando de algo muito mais profundo – ou seja, o medo de religião em si. Falo de experiência, já que eu próprio sou fortemente sujeito a esse medo: quero que o ateísmo seja verdadeiro e não me sinto à vontade com o fato de que muitas das pessoas mais inteligentes e bem informadas que conheço têm credos religiosos. Não se trata apenas de eu não acreditar em Deus e, naturalmente, esperar que esteja correto em minha convicção. É que eu espero que não exista Deus! Não quero que exista um Deus; não quero que o universo seja assim (NAGEL, 2001, p. 152-153).

O problema de Nagel aqui é de autoridade cósmica. Para ele, muito do cientificismo é fruto do reducionismo do nosso tempo, da tentativa de procurar explicar tudo a partir da biologia evolucionista darwiniana, eliminando qualquer tipo de teleologia e propósito último para todas as coisas. No caso específico de Nagel, ele não *quer* que haja tal pessoa como Deus, não *quer* que o universo esteja sob algum tipo de supervisão divina. Claro que não se segue que essa é a origem da crença de Nagel (2001, p. 153n; grifo do autor), pois talvez não haja “alguém genuinamente indiferente à questão em torno da existência de um Deus, alguém que, qualquer que seja a sua convicção nessa matéria, não *almeje*, particularmente, que uma ou outra resposta seja correta”.

Plantinga interpretaria a afirmação de Nagel no Modelo A/C estendido como um exemplo do distúrbio causado pelo pecado. Talvez a vontade de não acreditar em Deus leve o cientificista ou o reducionista (ou ainda o próprio Nagel) a abafar, esconder ou sufocar os produtos do *sensus divinitatis*. Talvez a relação próxima entre nossa mente e a estrutura do universo seria algo que forme, em nós, a crença “Deus criou tudo isso” de modo apropriadamente básico. Mas há aqui algum tipo de desvio em que ignoramos aquilo que estamos percebendo sobre a relação entre mente e mundo. Do modo como Nagel coloca, talvez esse torpor intelectual seja fruto de uma vontade primeira: não queremos que o universo seja dessa forma; haveria talvez aqui uma prioridade dos afetos sobre o intelecto.

Dois outros pontos são importantes a partir do exemplo de Nagel. O primeiro é que teístas e não teístas possuem algum tipo de interesse de alguma natureza nessa questão. O segundo é que nossa natureza passional não pode ser ignorada quando refletimos sobre o aval da crença em Deus, pois os afetos desempenham um papel importante no que diz respeito aos méritos de nossa argumentação. Ainda sobre o mau funcionamento afetivo, Plantinga (2018a, p. 223) resume a situação do seguinte modo de acordo com o Modelo A/C estendido:

O defeito aqui é afetivo, não intelectual. As nossas afeições estão desordenadas; já não funcionam como no plano de desígnio original de Deus para os seres humanos. O funcionamento apropriado malogrou, há um distúrbio afetivo, uma espécie de loucura da vontade. Nessa condição, sabemos (de algum modo e em algum grau) o que deve ser amado (objetivamente), mas nos afastamos perversamente dessas coisas dignas de amor e amamos outras coisas no lugar delas. Sabemos (em dado nível) o que é correto, mas sentimos atração pelo que é incorreto; sabemos que devemos amar a Deus e ao nosso semelhante, mas apesar disso preferimos não o fazer.

O desajustamento afetivo proporcionado pelo pecado pode ser visto quando Plantinga dialoga com a antiga questão moral de Sócrates: “É verdade que te parece, realmente, Mênon, que alguém, sabendo que coisas más são más, assim mesmo as deseja?” (*Mênon*, 77c, p. 39). A resposta do filósofo grego é negativa: ninguém quer as coisas más, pois não é possível uma

pessoa ver o que é correto e fazer o que é incorreto. Não há, em Sócrates, desarmonia entre nossos estados afetivos e intelectuais. Contudo, no Modelo A/C estendido, o pecado é justamente esse tipo de distúrbio que Sócrates não pensava ser possível: por causa dos nossos desarranjos cognitivos, eu passo a desejar e buscar o que acredito ser mau. A pessoa em tal estado vê o que é o certo, mas prefere o erro. Em suma, o pecado causa, assim, um distúrbio tanto cognitivo quanto afetivo. Há aqui um autoengano, ao mesmo tempo que participamos do desprezo pela verdade. A sugestão de Plantinga é que talvez nem a cognição nem as afeições possuem prioridade.

A estrutura da vontade e do intelecto é aqui talvez uma espiral, um processo dialético: as afeições elevadas permitem- -nos ver uma parte maior da beleza e da glória de Deus; a capacidade de ver uma parte maior da beleza, da glória e da majestade de Deus conduz, por sua vez, a afeições mais elevadas. Há certas coisas que não conheceremos a menos que amemos, a menos que tenhamos as afeições adequadas; há certas afeições que não teremos sem perceber algumas das qualidades morais de Deus; não se pode afirmar nem que a percepção tem prioridade nem que a afeição a tem (PLANTINGA, 2018a, p. 313).

Plantinga postula que o pecado traz um dano grave ao *sensus divinitatis*, mas não o elimina completamente, de modo que ele permanece funcionando parcialmente na maior parte de nós. Segue-se disso que temos alguma compreensão da presença, propriedades e exigências de Deus, mas o pecado suprime e abafa esse conhecimento com vários tipos de confusões e desarranjos; assim, por um lado, estamos inclinados a amar e buscar a Deus, ao mesmo tempo que paradoxalmente tendemos a odiá-lo. Plantinga (2018a, p. 225) descreve tal ambiguidade em nossas vidas morais da seguinte forma:

Tendemos a odiar Deus mas, confusamente, de algum modo tendemos também a amá-lo e a procurá-lo; tendemos a odiar o próximo, a vê-lo como um rival que compete conosco por bens escassos, mas tendemos também, paradoxalmente, a valorizá-lo e a amá-lo. Talvez eu reconheça, de maneira mais ou menos subliminar, que há uma desordem profunda na minha vida. Reconheço parcialmente o egoísmo e o egocentrismo que caracterizam a maior parte dos meus momentos de vigília. Talvez eu repare que até (ou talvez especialmente) quando falo comigo mesmo, quando não está em questão influenciar os outros, crio imaginativamente, ensaio e contemplo várias situações nas quais acabo por ser vitorioso, ou heróico, ou sou de outro modo abundantemente admirável. Talvez eu também entreveja a tolice e a corrupção aí envolvidas, mas a maior parte do tempo não presto atenção. Ignoro-as; escondo-as de mim mesmo usando como fuga o trabalho, os meus projetos, a minha família e o pacote completo da vida diária.

De acordo com o Modelo A/C estendido, o pecado afeta todo o nosso conhecimento geral dos vários aspectos da realidade, mas “os efeitos noéticos do pecado têm mais peso com respeito ao nosso conhecimento das outras pessoas, de nós mesmo e de Deus” (PLANTINGA, 2018a, p. 228). Mais precisamente, a consequência cognitiva mais significativa diz respeito ao nosso desconhecimento de Deus, pois “não fosse o pecado, e os seus efeitos, a presença e a

glória de Deus seriam tão óbvias e incontroversas para todos nós quanto a presença de outras mentes, dos objetos físicos e do passado” (PLANTINGA, 2018a, p. 229). O pecado danificou o conhecimento de Deus de tal modo que a faculdade cognitiva responsável por gerar tal conhecimento, o *sensus divinitatis*, foi efetivamente danificada. Talvez para algumas pessoas o *sensus divinitatis* não funciona de modo algum; para outras pessoas, ela pode funcionar parcialmente, mas nos afastamos dos seus produtos de modo deliberado ou semidelicado; ou talvez ainda o *sensus divinitatis* pode ficar seriamente comprometido por conta do testemunho, isto é, as pessoas são criadas para acreditar que o conhecimento natural de Deus que elas possuem são frutos da mera superstição ou como algum tipo de neurose obsessiva ou ainda como uma espécie de ópio do povo. Contudo, esse dano no *sensus divinitatis* não é exatamente causado por culpa da pessoa que não acredita em Deus. Nesta parte, Plantinga (2018a, p. 225) esclarece que

Não faz parte do modelo afirmar que o dano provocado no *sensus divinitatis* de uma pessoa se deve ao pecado dessa mesma pessoa. Tal dano é como qualquer doença e deficiência: resulta em última análise das devastações do pecado, mas não necessariamente de um pecado pessoal do doente [...]. Habitualmente haverá uma interação complicada entre a *culpa* e o *dano*, entre o que se deve a meu pecado (no sentido pessoal) e o que se deve aos efeitos noéticos do pecado, que estão além do meu controle.

### 2.5.3. Fé em Deus: o status epistêmico do Modelo A/C estendido

Como vimos no tópico anterior, o Modelo A/C estendido afirma que o pecado ocasionou consequências cognitivas e afetivas devastadoras no *sensus divinitatis*. Mas aqui há uma outra particularidade do Modelo A/C estendido trabalhado por Plantinga: Deus propôs e instituiu um plano em que os teístas cristãos podem vir a novamente adquirir crenças com status epistêmico positivo. E isso não apenas sobre a existência de Deus, mas sobre crenças mais específicas, como a Trindade, a encarnação, morte e ressurreição de Jesus Cristo, a salvação, regeneração e a vida eterna. Mas como seria possível? Como é possível que essas crenças tenham, por exemplo, *status* suficiente para o conhecimento?

Plantinga propõe a partir do Modelo A/C estendido como Deus poderia informar aos seres humanos, em diferentes tempos e lugares, sobre o esquema da salvação por ele disponibilizado e sobre as crenças cristãs mais específicas. No modelo, há um esquema cognitivo de três partes: (i) a produção da Escritura; (ii) a instigação interna do Espírito Santo; (iii) a produção da fé no coração dos crentes cristãos. A preocupação de Plantinga aqui é cognitiva, pois uma acusação muito comum é que não é possível ao teísta cristão *saber* ou ter qualquer tipo de crença com alguma credencial epistêmica sobre essas coisas. Pense, por

exemplo, no chamado “Padrão Sagan”, aforismo empregado por Carl Sagan na série Cosmos<sup>45</sup> em referência a alegações sobre alienígenas que visitavam a Terra, que afirmava que “alegações extraordinárias requerem evidências extraordinárias”. Em nosso caso, os cristãos também acreditam numa multidão de coisas que são excepcionais ou incomuns. Como alguém pode ser avaliado em acreditar nelas? Sagan (2008, p. 187) fornece alguns exemplos imaginários de como o teísta poderia ter algum tipo de aval para sua crença.

Deus poderia ter gravado os Dez Mandamentos na Lua. Bem grande. Cada mandamento com dez quilômetros de comprimento. E ninguém poderia vê-los da Terra, até que um dia grandes telescópios fossem inventados ou uma nave espacial se aproximasse da Lua, e lá estariam eles, gravados na superfície lunar. As pessoas diriam: ‘Como aquilo foi parar lá?’. E haveria então várias hipóteses, a maioria delas extremamente interessantes. Ou por que não um crucifixo de cem quilômetros na órbita da Terra? Certamente Deus seria capaz de fazer isso. Certo? É claro, não criou o universo? Uma coisinha simples como colocar um crucifixo na órbita da Terra? Perfeitamente possível. Por que Deus não faz esse tipo de coisa? Ou, em outras palavras, por que Deus seria tão claro na Bíblia e tão obscuro no mundo?

Nesse caso, uma alegação extraordinária, como a de que Jesus ressuscitou dos mortos, exigiria epistemicamente um modo extraordinário de saber sobre elas, pois não estamos aqui a tratar de algo que se harmonize facilmente com nossa experiência cognitiva comum. Não é como se pudéssemos analisar se Jesus ressuscitou dos mortos da mesma forma que podemos analisar se houve uma guerra na antiguidade ou sobre a extensão de domínio de um determinado império. Para colocar nos termos do Plantinga (2018a, p. 281; grifos do autor):

O que temos [...] é a afirmação de que um ser humano – Jesus de Nazaré – é também, espantosamente, o Filho único e divino de Deus, que existiu desde toda a eternidade. Além disso, esse homem morreu, o que não é invulgar, mas depois, decorridos três dias, ressuscitou dos mortos, o que é muitíssimo invulgar. Mais ainda, é por meio do seu sofrimento, morte e ressurreição expiadores que nos justificamos, que os nossos pecados são perdoados e que podemos ter vida e tê-la em abundância. *Estas* são alegações pesadas, e o mero fato de alguns autores antigos acreditarem nelas seria, decerto, insuficiente para uma convicção sensata da nossa parte.

Além disso, há outra ideia básica por trás da acusação de Sagan, a saber, que talvez a parte de um modo extraordinário de saber sobre essas perspectivas teológicas conservadoras, as pessoas que acreditariam nelas seriam fundamentalistas, no sentido pejorativo do termo. Essa não é uma acusação proveniente apenas de cientistas. David Hume (2016, p. 182; *Investigações*, 10, 41; grifos do autor), ao discorrer sobre o porquê a dificuldade epistêmica de se acreditar de forma avalizada em milagres, afirma de modo sarcástico que uma pessoa razoável só deveria aceitar a crença cristã em virtude de algum milagre:

---

<sup>45</sup> Carl Sagan. “Enciclopédia Galáctica”. In: *Cosmos: Uma Viagem Pessoal*. PBS: Episódio 12. 01:24 min. (14 de dezembro de 1980). Disponível em: <<https://www.youtube.com/watch?v=rYXQyXHFSX8>>.

Podemos concluir, portanto, levando tudo em conta, que a religião cristã não apenas esteve acompanhada de milagres em suas origens, mas, mesmo nos dias de hoje, nenhuma pessoa razoável pode dar-lhe crédito sem um milagre. A mera razão é insuficiente para convencer-nos de sua veracidade. E todo aquele que a aceita movido pela *fé* está consciente de um permanente milagre em sua própria pessoa, milagre esse que subverte todos os princípios do seu entendimento e o faz acreditar no que há de mais oposto ao costume e à experiência.

O Modelo A/C estendido visa justamente apresentar como um cristão pode possuir aval para acreditar em toda a panóplia do credo cristão possuindo os três méritos que estamos discutindo nessa pesquisa. E o desafio de Plantinga aqui não é apenas apresentar que essas crenças poderiam ter algum tipo de aval caso fossem reinterpretadas, lidas de forma metafóricas ou ainda repensadas para dar conta de nossa situação atual. Como afirma Plantinga (2018a, p. 261n), “o modelo foi concebido para demonstrar que a crença direta, completa e sem rodeios nas coisas grandiosas do evangelho pode ter as virtudes epistêmicas que estamos considerando”. Contudo, a diferença aqui é que o processo na produção de tais crenças não é exatamente como nossas crenças de memória, percepção, razão ou até mesmo o *sensus divinitatis*; tal processo de produção da crença cristã não se deve ao nosso equipamento cognitivo original, mas envolve uma atividade sobrenatural e especial da parte do Espírito Santo, “que nos faz aceitar essas verdades grandiosas do evangelho e causa em nós essas crenças. Elas não surgem apenas por meio da operação normal de nossas faculdades naturais; elas são uma dádiva sobrenatural” (PLANTINGA, 2018a, p. 259). Mas como se daria isso exatamente?

Primeiro, é central aqui perceber o conceito de fé que Plantinga trabalha, proveniente de modo significativo da tradição reformada. Tanto o conceito de fé, quanto à forma como ela opera na vida do crente é empregado por Plantinga a partir do sentido do Catecismo de Heidelberg, de Jonathan Edwards e de João Calvino. De acordo com essa tradição cristã, a fé não contrasta com o conhecimento, nem lhe é contrária, mas é um tipo especial de conhecimento, tanto por causa da importância daquilo que é conhecido, quanto do modo extraordinário em que é conhecido. Na questão 21 do Catecismo de Heidelberg, ao ser perguntado “O que é a verdadeira fé?”, é respondido:

A verdadeira fé é a convicção com que aceito como verdade tudo aquilo que Deus nos revelou em Sua Palavra. É também a firme certeza de que Deus garantiu – não só aos outros como também a mim – perdão de pecados, justiça eterna, e salvação por pura graça e somente pelos méritos de Cristo. O Espírito Santo realiza essa fé em meu coração por meio do evangelho. (*Catecismo de Heidelberg*, Q. 21).

Há algumas coisas nesse sentido de fé que nos interessam aqui. A primeira é que a fé é entendida não como uma espécie de “salto no escuro” ou algum tipo de confiança vaga e

generalizada em Deus, mas uma atividade cognitiva especial, que envolve acreditar em algumas proposições, a saber, o esquema de salvação que Deus proporcionou aos seres humanos. Além disso, apesar da fé ser fundamentalmente prática, Plantinga (2018a, p. 262) afirma que ela é uma crença não de ação; é uma questão de acreditar em algumas coisas, nas “grandes coisas do evangelho”, e não de fazer algo com ela.

De acordo com Plantinga (2018a, p. 261), o Modelo A/C estendido não visa afirmar que os teístas sabem que Deus existe pela fé e ele é mais restrito que a explicação do Catecismo de Heidelberg, que postula que o teísta sabe pela fé que “tudo o que Deus revela na sua palavra é verdadeiro”; o objetivo do modelo é apresentar que o teísta pode ter aval para acreditar nas principais diretrizes do evangelho cristão ou do plano de Deus pelo qual os seres humanos podem atingir a *shalom* a partir de um relacionamento correto com o divino, não de toda e qualquer crença que podem surgir a partir do meio cristão, tais como aquelas que envolvem as controvérsias “arminianismo versus calvinismo” ou “criacionismo de terra jovem versus criacionismo evolucionário”. Para Plantinga (2018a, p. 261), o objeto da fé no Modelo A/C estendido “é todo o magnífico esquema de salvação que Deus concebeu”. Outro ponto importante é que o cristão pode saber que todo esse esquema se aplica a ele especificamente.

No crente, a fé é uma atividade sobrenatural do Espírito Santo, não de nossas capacidades cognitivas comuns. Neste caso, haveria sempre os mesmos três processos: (i) há um elemento cognitivo a ser crido; (ii) há uma doutrina específica que é objeto da crença; e finalmente (iii) há a atividade especial do Espírito Santo que nos confirma internamente que tais coisas são verdadeiras. Nesse processo, Plantinga (2018a, p. 263) afirma que “as crenças que constituem a fé são tipicamente tomadas como básicas; isto é, não são aceitas por meio de argumentação, a partir de outras proposições ou com base evidencial em outras proposições”. Mais precisamente, a crença nas grandes coisas do evangelho não é fruto de uma argumentação histórica ou a partir da base evidencial de outras proposições; o crente não reúne uma série de argumentos ou evidências sobre a confiabilidade da Bíblia a partir dos quais ele pode saber que as coisas grandiosas do evangelho são provavelmente verdadeiras. Para Plantinga (2018a, p. 263-264), haveria por um lado a apresentação da doutrina cristã central, seja através da leitura ou da escuta do evangelho e, por outro lado, o Espírito Santo forma no crente a convicção ou a instigação de que aquilo que ele está escutando ou lendo é verdadeiro e é uma doutrina divina.

Plantinga segue no Modelo A/C estendido a teoria de Wolterstorff (1995) de como a Bíblia constitui um discurso divino e uma comunicação divina proposicional conosco. As Escrituras são tidas no modelo como uma mensagem de Deus à humanidade, como uma espécie de testemunho divino – testemunho aqui entendido no sentido epistêmico do termo, como uma

fonte de conhecimento. Mas também não temos apenas o testemunho *per si*, mas a instigação interna do Espírito Santo de confirmar tal testemunho nos nossos corações. Esse modo dual de proceder é apropriadamente básico, pois ele é formado de modo imediato no crente, não por meio de argumentos ou evidências proposicionais em favor de sua verdade; “o processo pelo qual essas crenças têm aval para o crente liberta-se dessas ou outras considerações históricas” (PLANTINGA, 2018a, p. 274). Neste caso, Plantinga (2018a, p. 271; grifo do autor) esclarece o seguinte:

A minha crença cristã pode ter aval, e aval suficiente para o conhecimento, ainda que eu não conheça uma boa defesa histórica da confiabilidade dos autores bíblicos ou das suas doutrinas, nem seja capaz de a empreender. Não *preciso* de uma boa defesa histórica da veracidade das doutrinas centrais do evangelho para que tenha aval ao aceitá-las. Não preciso ser capaz de encontrar um bom argumento, histórico ou não, para a ressurreição de Jesus Cristo, ou para a ideia de que ele é o divino Filho de Deus, ou para a tese cristã de que o seu sofrimento e morte constituem um sacrifício expiador pelo qual podemos ser reconduzidos à relação correta com Deus. No modelo, o aval da crença cristã não exige que eu ou qualquer outra pessoa tenhamos esse tipo de informação histórica; o aval está acima de tais questões. Não precisa ser validado ou provado por uma fonte de crença externa à fé, como a investigação histórica. Em vez disso, a Escritura (por meio da obra do Espírito Santo) traz em si as próprias evidências.

Haveria, assim, sempre esse processo dual, em que o testemunho das Escrituras e a instigação interna do Espírito Santo trabalhariam como fontes epistêmicas no crente, formando de maneira apropriadamente básica e imediata, a crença nas grandes coisas do evangelho. E, com isso, a fé é capaz de satisfazer as condições necessárias e suficientes para uma crença ter aval suficiente para a justificação, a racionalidade e o conhecimento. Não é que o crente quer ou deseja meramente acreditar que tais coisas são verdadeiras; também não é uma questão de apostar, em qualquer sentido pragmático, que as grandes coisas do evangelho são, de algum modo, reais. É um tipo de conhecimento seguro e certo que se está a tratar de acordo com o Modelo A/C estendido. Não há qualquer semelhança, seja interna ou externa, com um salto no escuro. Mas não haveria algo de errado em considerar como conhecimento algo que escapa aos nossos mecanismos comuns de formação de crença? De acordo com o Modelo A/C estendido, ter fé é ter uma fonte especial de conhecimento que transcende nossos processos cognitivos naturais e comuns, fornecido por uma dádiva divina. E tal dádiva não deixa de ser conhecimento pelo mero fato de ser divina.

O crente encontra as verdades grandiosas do evangelho; em virtude da atividade do Espírito Santo, percebe que essas coisas são realmente verdadeiras. E a primeira coisa a ver é que, nesse modelo, a fé é um *processo* ou atividade de produção de crenças, como a percepção ou a memória. É um dispositivo cognitivo, um meio pelo qual a crença, e a crença em certo conjunto específico de tópicos, é produzida com regularidade e de maneira regular. Nesse aspecto, é parecida com a memória, a percepção, a razão, a empatia, a indução e outros processos mais comuns de produção

de crenças. Difere delas porque envolve também a ação direta do Espírito Santo, de modo que a causa imediata da crença não se encontra apenas no nosso equipamento epistêmico natural; há também a atividade especial e sobrenatural do Espírito. Apesar disso, a fé é um processo de produção de crenças. Ora, [...], para que haja conhecimento é necessário que uma crença seja produzida por faculdades ou processos cognitivos que estejam funcionando apropriadamente, em um ambiente epistêmico apropriado [...], segundo um plano de desígnio que vise à verdade, e que, além disso, vise-a com êxito. Ora, segundo esse modelo, aquilo em que acreditamos por fé (as crenças que constituem a fé) satisfaz essas quatro condições (PLANTINGA, 2018a, p. 268-269).

Neste sentido, vemos parte da tradição reformada sobre o pensamento epistemológico de Plantinga. A crença em Deus foi danificada de tal forma pelo pecado que “sem uma atividade especial do Senhor, não acreditaríamos” (PLANTINGA, 2018a, p. 279). É por isso que, necessariamente, de acordo com o Modelo A/C estendido, a fé precisa ser uma dádiva especial, exigindo a atividade sobrenatural e extraordinária de Deus no crente. É preciso algum tipo de ajuda ou auxílio divino, algum tipo de renovação cognitiva, juntamente com uma recalibragem dos afetos, para que o crente possa enxergar a verdade das diretrizes centrais da fé cristã. O Espírito Santo forneceria ao crente uma restauração da natureza com a qual a humanidade foi originalmente criada, reparando a devastação tanto cognitiva quanto afetiva ocasionada pelo pecado. Além disso, para o tipo de fé exigido pela definição de Plantinga (2018a, p. 281), qualquer tipo de argumentação histórica para a verdade do cristianismo, por mais impressionante e sofisticada que fosse, “não são suficientemente fortes para produzir uma crença avalizada de que as linhas principais da doutrina cristã são verdadeiras”.

#### 2.5.4. Fé em Deus: o redirecionamento dos afetos

No Modelo A/C estendido, a fé não é um mero assentimento intelectual ou apenas um fenômeno cognitivo. A devastação ocasionada pelo pecado não faz apenas com que os seres humanos tenham crenças falsas sobre Deus, mas há aqui também uma questão de afetos desordenados. Como vimos na introdução, a caracterização tradicional da fé é expressa da seguinte forma:

*(F) S tem fé em Deus se, e somente se, (i) S acredita em Deus e (ii) S acredita que Deus existe.*

A noção de fé está aqui envolvida em duas atividades distintas: primeiro, há uma atividade cognitiva, uma atitude doxástica, de crença de que exista tal pessoa como Deus. No Modelo A/C estendido, mesmo com a devastação causada pelo pecado, o Espírito Santo restaura o *sensus divinitatis* de modo que a pessoa passa a acreditar novamente que existe de fato tal pessoa totalmente boa, completamente poderosa e que criou o mundo; além disso, dentro

do Modelo A/C estendido, a fé envolve principalmente a crença nas diretrizes principais da narrativa cristã, aquilo que Jonathan Edwards chamou de “as grandes coisas do evangelho”.

No entanto, a fé vai além da mera aceitabilidade intelectual, pois há mais do que crenças proposicionais envolvidas; há também uma questão de compromisso, de afetos, de amores e de vontades. De acordo com o Modelo A/C estendido, “a pessoa de fé [...] não acredita apenas nas afirmações centrais da fé cristã; também considera (paradigmaticamente) o esquema da salvação, no seu todo, imensamente atraente, encantador, comovente, uma fonte de reverente maravilhamento” (PLANTINGA, 2018a, p. 302).

Há, aqui, um tópico central para o Modelo A/C estendido, a saber, que o pecado ocasionou não apenas a devastação do *sensus divinitatis* de modo a distorcer seus produtos, mas também nos nossos afetos, de modo que nossa orientação da vontade ficou desordenada; com isso, a regeneração permite com que o crente tenha não somente as crenças corretas, mas as afeições corretas. Seguindo Calvino, Plantinga afirma que é o Espírito Santo que renova e redireciona os nossos afetos. “O Espírito Santo produz um conhecimento no crente; ao selar esse conhecimento nos nossos corações, contudo, produz também as afeições corretas” (PLANTINGA, 2018a, p. 303). Logo, a instigação interna do Espírito Santo sela no coração do crente não apenas a crença *de que* Deus existe, mas também a crença *em* Deus. A conversão é uma questão de redirecionamento de vontade, uma cura da desordem afetiva ocasionada pelo pecado.

No Modelo A/C estendido, Plantinga segue de perto o pensamento de Jonathan Edwards sobre o lugar das afeições religiosas na vida cristã. Para Edwards (2018, p. 19; grifo do autor), “*a verdadeira religião, em grande medida, consiste em afeições santas*”. Ter as afeições corretas é uma característica própria daqueles que tem o favor de Deus e a natureza da verdadeira religião. O pecado seria uma questão de não ter as afeições corretas, ainda que se tenha o conhecimento correto. Por isso, em outro trecho, Edwards (2018, p. 26) afirma: “em toda parte, as Sagradas Escrituras situam a religião principalmente nas afeições, tais como o medo, a esperança, o amor, o ódio, o desejo, a alegria, o pesar, a gratidão, a compaixão e o zelo”. É importante esclarecer que Edwards (2018, p. 184) não considera que a religião verdadeira não consiste apenas em afeições, pois “as afeições santas são calor sem luz. Ao contrário, sempre decorrem de informações de conhecimento, de alguma instrução espiritual que a mente recebe, de alguma luz ou conhecimento verdadeiro”. Contudo, o ponto de Edwards é que a crença em Deus não é apenas algo cognitivo, como a crença em um conjunto de proposições, mas envolve também elementos afetivos, que concebe mais aval, inclusive, ao conhecimento do primeiro tipo:

É preciso fazer distinção entre o simples entendimento nocional, com o qual a mente apenas contempla as coisas pela atividade de uma faculdade especulativa, e o sendo do coração, com o qual a mente não se limita a especular e contemplar, mas também percebe e se compraz. Esse tipo de conhecimento pelo qual o homem tem a percepção consciente da atratividade ou da repugnância, do dulçor ou da asquerosidade, não é do mesmo tipo daquele com que reconhece um triângulo ou um quadrado. Um é o conhecimento meramente teórico, o outro é sensível e se relaciona não apenas ao intelecto. A sede inequívoca desse último é o coração, ou alma, como ente que não contempla, mas também tem inclinação e se agrada ou desagrada. Não obstante, esse conhecimento também tem natureza de instrução, visto que quem provou o doce sabor do mel tem muito mais conhecimento dele do que quem apenas o observou e tocou (EDWARDS, 2018, p. 190).

No Modelo A/C estendido, a segunda atividade diz respeito à função afetiva, a função de amar ou odiar, ser atraído ou considerar repulsivo. E, como afirma Plantinga (2018a, p. 302 e 260), “o crente, a pessoa de fé, tem não somente as crenças corretas, mas também as afeições corretas”, ou seja, a diferença entre ambos está na orientação da vontade, “nos afetos como função executiva”. Contudo, podemos ver aqui também a influência do externismo sobre o modelo de Plantinga, pois ele enfatiza que tal devastação foi causada principalmente na função afetiva da vontade (amar ou odiar, considerar repulsivo ou atraente) e menos na função executiva (tomar decisões, procurar e evitar vários estados de coisas). Mais especificamente, não é um estado de coisas que está sob nosso controle direto, que podemos mudar por uma mera questão de vontade, mas um redirecionamento que só pode ser feito a partir de algum tipo de dom sobrenatural. No entanto, também assim como as crenças, as afeições podem ser cultivadas e educadas, ainda que só possamos obter um tipo de êxito parcial.

A afeição, como a crença, não está sob nosso controle direto; por exemplo, não posso, só porque o quero, assumir a atitude correta perante alguém que me fez mal ou me ofendeu. No entanto, também a afeição, de novo como a crença, está em alguma medida sob nosso controle indireto; podemos educar-nos para não sermos tão sensíveis à desconsideração de que somos vítimas, passando a vê-la (e a senti-la) como algo sem importância. Podemos lutar contra o orgulho e o egocentrismo e às vezes obtemos um êxito parcial (PLANTINGA, 2018a, p. 319n).

Nesse sentido, Wood e Roberts (2007, p. 7) consideram a proposta epistêmica de Plantinga como uma “epistemologia das virtudes incipientes”, pois ele se concentra nas virtudes, mas não como traços de caráter ou disposições intelectuais, mas como boas performances das nossas faculdades cognitivas. Nesse aspecto, o Modelo A/C estendido explora minimamente sobre como virtudes como amor ao conhecimento, humildade, generosidade e abertura intelectual, sabedoria prática e confiança podem ser cultivadas pelo crente para que possamos redirecionar os nossos afetos a fim de buscar a Deus.

Uma vez que o aval de uma crença é uma questão de funcionamento adequado das faculdades epistêmicas em um ambiente compatível, Plantinga afirma que haveria algo análogo

para os afetos, pois assim como o intelecto tem um objeto apropriado e um modo correto de funcionamento, o mesmo se dá com as afeições. “Quando as fontes de afeições funcionam apropriadamente, amamos o que é amável, encantamo-nos com o encantador e desejamos o desejável” (PLANTINGA, 2018a, p. 318). Assim como as crenças, as afeições também podem ser produzidas por faculdades, mas desta vez faculdades afetivas que formariam em nós algo análogo ao aval quando funcionam apropriadamente, no tipo correto de ambiente afetivo fornecido pelo nosso plano design, de modo que formemos as respostas afetivas adequadas. Além disso, a faculdade em questão precisaria visar que valorizássemos algo digno de ser valorizado, sendo produzida por um processo que não vise à produção de afeições com qualquer outra propriedade (e.g., sobrevivência), mas sim à produção de afeições que sejam apropriadas aos respectivos objetos: valorizar, amar ou desejar o que é valioso, amável ou desejável. Por fim, o plano design que rege a produção das afeições deve ser bom, sendo objetivamente provável que determinado caso de desejo tenha por objeto algo desejável, e que determinado caso de ódio tenha por objeto algo odioso.

Neste sentido, Plantinga segue uma concepção clássica sobre o lugar dos afetos em nossa avaliação da realidade, isto é, ele pensa que alguns indivíduos e estado de coisas são compostos de tal forma que nossas reações afetivas poderiam ser congruentes ou incongruentes em relação a elas; a propriedade de ser “encantador”, ser “desejável” ou “ser repulsivo” é mais do que uma reação humana ou uma propriedade disposicional que tende a produzir um determinado estado de emoções em nós. São propriedades objetivas que receberão respostas corretas de seres humanos que estão funcionando de modo apropriado.

Assim como as crenças, também as afeições podem estar justificadas ou não – ou melhor, posso ou não ter justificção ao ter certa afeição. Além disso, as afeições, como as crenças, podem ser racionais ou irracionais [...]. Pode haver também funcionamento apropriado e inapropriado com respeito aos graus de afeição, tal como acontece com os graus de crença (PLANTINGA, 2018a, p. 319).

Wood e Roberts (2007, p. 7) afirmam que a noção de funcionamento apropriado em Plantinga é, assim, uma reminiscência da compreensão clássica e medieval das virtudes, isto é, as virtudes são bases do excelente funcionamento humano. Neste caso, as virtudes epistêmicas são bases do excelente funcionamento epistêmico humano, enquanto as virtudes afetivas são bases do excelente funcionamento afetivo humano. No Modelo A/C estendido, Plantinga afirma que esse amor a Deus envolve uma relação entre o *eros* e a espiritualidade desenvolvida. Tem ligação com um certo anseio, uma saudade nostálgica que não sabemos bem de que, mas plena de desejos e de aspirações do amante para com o amado; há uma forte e poderosa vontade de se estar em união com Deus, de ser uno com ele – algo que seria análogo ao nosso desejo sexual.

Esse desejo por Deus seria um desejo apaixonante que faz parte da nossa constituição original; é como se os seres humanos fossem criados para perceber, apreciar, deleitar-se e desfrutar da grandeza, amabilidade doçura e da beleza de Deus.

## 2.6. Relevância dos argumentos em favor da crença teísta

Na proposta de Plantinga, o Modelo A/C e o Modelo A/C estendido podem possuir aval suficiente para os três méritos epistêmicos que estamos considerando de modo apropriadamente básico. Contudo, o que Plantinga nos propõe é uma condicional: *se* a crença teísta cristã for verdadeira, então é muito provável que tenha aval. Mas, como já notamos, não parece essa conclusão perfeitamente insignificante? Como afirma Evan Fales (2003, p. 358):

Talvez Deus tenha implantado dentro de mim um SD [*sensus divinitatis*] por meio do qual eu poderia vir a conhecê-lo. Talvez, até mesmo, o ES [Espírito Santo] esteja em ação, trabalhando para romper aquela profunda e dura incrustação de pecado que obscurece e paralisa minhas faculdades cognitivas. Mas como posso saber se é assim? Como pode Plantinga saber disso? O “modelo” de Plantinga para nossa constituição cognitiva está correto ou é meramente uma fantasia?

À luz do externismo defendido por Plantinga, não é essencial que ele saiba se o *sensus divinitatis* ou a instigação interna do Espírito Santo realmente existem ou como eles operam a fim da crença em Deus poder contar com aval suficiente para a justificação, a racionalidade e o conhecimento, pois como afirmou Plantinga em debate com Tooley, “a questão realmente crucial aqui é apenas se *há* uma faculdade cognitiva ou processo que seja a fonte da crença em Deus. Se há, então, presumivelmente, tal crença é justificável e racional” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 186; grifo do autor). Neste sentido, na proposta de Plantinga, o aval da crença em Deus não depende de evidências proposicionais, mas dos produtos efetivos do *sensus divinitatis* e do trabalho do Espírito Santo, independente do teísta ter consciência disso ou não.

Ainda assim, há papéis importantes que argumentos ou evidências em favor da verdade da crença teísta podem desempenhar na proposta mais geral de Plantinga: argumentos e evidências podem funcionar de duas formas distintas quando se trata da crença em Deus: (i) eles podem ser úteis de diferentes modos aos cristãos; e (ii) eles são necessários para minar possíveis anuladores que se levantam contra o teísmo. Mas antes de avaliar o papel dos argumentos na crença teísta, é importante responder outras duas questões a partir da proposta de Plantinga: o que é exatamente uma evidência? E quando podemos dizer que temos um bom argumento?

### 2.6.1. O que é uma evidência?

Na proposta de Plantinga (1993b, p. 137), há fontes de aval de primeiro-nível e de segundo-nível. Percepção, memória, introspecção e conhecimento *a priori* são exemplos de fontes de aval de primeiro-nível. Eles tomam como *input* situações ou circunstâncias de um ou outro tipo e produzem como *output* uma crença com algum grau de aval e boa parte dessas crenças são formadas de modo apropriadamente básico. Por outro lado, quando eu acredito em B com base em A, A é evidência proposicional para B, pois eu aceito B com base evidencial de outra crença A. As evidências proposicionais fazem parte desse segundo-nível, pois o mecanismo ou faculdade toma crenças (e não situações) como *input* e produz como *output* outra crença. Uma importante fonte de evidência proposicional é a probabilidade epistêmica, a saber, à relação entre um par de proposições A e B quando A é evidência proposicional para B.

No nosso contexto mais específico, Plantinga (1993b, p. 185) afirma que é possível falar em dois tipos de evidências: no primeiro-nível, temos evidências não proposicionais, como as evidências dos sentidos ou da memória; no segundo caso, temos evidências proposicionais, isto é, o que confere aval à minha crença é uma outra crença, não uma experiência ou um conjunto de circunstâncias. Por isso, “não é implausível supor que *sempre* que uma crença tem aval para mim, então eu tenho evidências para ela – ou evidência proposicional, ou evidência de testemunho, ou evidência dos sentidos, ou talvez evidência de algum outro tipo” (PLANTINGA, 1993b, p. 186; grifos do autor). Mas isso não é tudo, pois na proposta epistêmica de Plantinga ter evidências, mesmo interpretando evidências no sentido amplo, não é suficiente para o aval; é preciso também o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas de modo que, quando elas funcionam da forma como foram projetadas pelo plano design com vistas à verdade, a evidência conferirá aval para a crença; mais precisamente, quando minhas faculdades cognitivas estiverem funcionando apropriadamente, todas as minhas crenças serão de tal forma que eu tenho evidência para elas – sendo o termo “evidência” interpretado de modo mais amplo possível.

A evidência proposicional pode vir em dois tipos: de modo dedutivo ou de modo não-dedutivo. No primeiro caso, uma crença A obtém aval de modo dedutivo para mim com base em outras proposições em que eu já acredito que têm aval para mim e que implica A necessariamente; no segundo caso, minha evidência não implica A, mas ainda fornece para ela algum tipo de suporte. Por exemplo, há uma série de evidências para a teoria da relatividade especial ou para a proposição de que o planeta terra tem bilhões de anos, mas essas evidências não implicam essas teorias ou proposições necessariamente.

Para Plantinga (2018a, p. 195), a maior parte das nossas crenças que contam com aval é formada a partir de fontes de primeiro-nível e são aceitas de modo básico; só em uma área muito diminuta da nossa estrutura noética o aval de uma crença deriva de fontes de segundo-nível. Na teoria da função apropriada, o que vai estabelecer se é avalizado aceitar uma crença a partir de fontes de primeiro-nível ou de fontes de segundo-nível é o plano design. Pense na crença de que a terra possui 4,5 bilhões de anos. Neste caso, uma pessoa que funciona apropriadamente só chegará a acreditar nela se tiver alguma evidência – seja evidência proposicional, ou evidência testemunhal<sup>46</sup>, ou evidência de algum outro tipo. Se, de alguma forma, venho a acreditar nela, mas não tenho nenhuma evidência testemunhal, nem desenvolvi nenhuma evidência própria para ela, então se minhas faculdades estão funcionando apropriadamente, eu não vou aceitá-la.

#### 2.6.2. *O que faz um argumento ser bom?*

De acordo com nosso plano design, uma pessoa que esteja funcionando apropriadamente formará crenças proposicionais que desfrutem de aval se for derivada de fontes de segundo-nível. Neste caso, o mecanismo ou a faculdade cognitiva em questão toma crenças como *input* e produz como *output* outra crença. Um dos modos por excelência de formar crenças desse segundo-nível são os argumentos. Mas o que tornaria um argumento suficientemente bom a fim de que ele possa avalizar uma crença proposicional? Ou para colocar de forma mais simples, argumentos precisam de premissas que possuam algum tipo de suporte. Mas que condições devem ter as premissas de um bom argumento? Essa é uma das questões mais difíceis da epistemologia. Em seu primeiro trabalho, Plantinga (1967, p. 4) sugeriu um alto padrão tradicional de avaliação de bons argumentos para a teologia natural:

O que o teólogo natural se propõe a fazer é mostrar que algumas das crenças centrais do teísmo seguem dedutiva ou indutivamente de proposições que são obviamente verdadeiras e aceitas por quase todo homem são (e.g., *algumas coisas estão em movimento*) junto com proposições que são auto evidentes ou necessariamente verdadeiras. Dessa forma, ele tenta mostrar que certas crenças religiosas fundamentais – particularmente a existência de Deus e a imortalidade da alma – são racionalmente justificáveis. E eu penso que é evidente que se ele consegue mostrar que essas crenças realmente decorrem dessas proposições, ele consegue mostrar que essas crenças são racionais (PLANTINGA, 1967, p. 4; grifos do autor).

---

<sup>46</sup> Na proposta de Plantinga (1993b, p. 187n. Grifos de Plantinga), se aceito essa crença com base no testemunho, então é necessário que, para que ela conte com aval para mim, “*alguém* na comunidade possua ou tenha tido evidências não-testemunhais sobre isso [...]. Este é o tipo de proposição que é tal que, se ninguém em qualquer lugar da comunidade tem evidência não-testemunhal, então algo está seriamente errado do ponto de vista do aval; tem pouco aval para qualquer um”. E isso porque o nosso plano design não diz respeito a nós meramente como indivíduos, mas como seres sociais; faz parte do ambiente em que nossas faculdades cognitivas foram projetadas para funcionar que possamos conhecer a partir de outras pessoas (PLANTINGA, 1993b, p. 82).

Essa primeira proposta é derivada do fundacionismo clássico. Neste caso, um bom argumento toma por premissas proposições que são apropriadamente básicas para todas ou a maior parte das pessoas e prossegue dedutivamente ou indutivamente rumo à conclusão. Depois, Plantinga (2018a, p. 92) reconheceu que esse padrão tradicional é “completamente inadequado”, pois aqui o ideal é que, para serem bem-sucedidos, argumentos devem obrigar o assentimento de qualquer pessoa honesta e inteligente de modo que só possa ser rejeitado sob pena de insinceridade ou irracionalidade. Contudo, “*nenhum* argumento filosófico importante obedece a esse padrão” (PLANTINGA, 2018a, p. 93; grifo do autor). E o problema aqui é que aquilo que conta como apropriadamente básico pelos padrões do “pacote clássico” varia de pessoa para pessoa. Além disso, como vimos na seção 2.1, o fundacionismo clássico propõe padrões equivocados. Plantinga (2007, p. 205) pensa que se um argumento atende às condições fornecidas pelo “pacote clássico”, como alguns argumentos em matemática e lógica, então temos um bom argumento; apesar disso, pouquíssimos argumentos, como o *cogito* de Descartes, ou nenhum argumento filosófico atende a esse elevado padrão. “A vasta maioria dos argumentos filosóficos não atende a esse padrão; alguns desses, presumivelmente, são, no entanto, bons” (PLANTINGA, 2007, p. 205). Nesse caso, o problema não estaria com os argumentos filosóficos, mas com os padrões completamente irrealistas exigidos deles.

Em uma palestra sobre argumentos teístas dada em um seminário de verão em filosofia da religião em 1986, Plantinga (2018c, p. 461) esquematizou mais de 20 argumentos em favor do teísmo e propôs um outro possível padrão para um bom argumento: “Eles são probabilísticos, seja com respeito às premissas ou com relação à conexão entre as premissas e a conclusão, ou ambos. Eles podem servir para apoiar e confirmar [...], talvez para convencer.” Neste caso, um bom argumento se daria quando o teísta e a pessoa com que ele argumenta possuem crenças similares (e.g., ambas acreditam no realismo metafísico ou que há valores morais objetivos); e, neste caso, usar essas crenças como premissas fornece um argumento teísta eficaz. Além disso, é preciso levar em consideração questões relativas ao aval e à probabilidade condicional em um sentido epistêmico; mais especificamente, é possível que em alguns casos, se nossas faculdades estão funcionando apropriadamente e se consideramos as premissas, então faz parte do nosso plano *design* a inclinação para aceitá-las e, sob essas condições, a conclusão tem uma probabilidade epistêmica considerável.

Contudo, ainda assim, Plantinga (2007, p. 208) reconhece que é muito difícil fornecer um critério para o que constituiria um bom argumento; mesmo esses dois critérios podem ser vistos com certo grau de implausibilidade, pois um dos problemas aqui é que, de algum modo, eles têm sua aceitabilidade como dependente do agente, isto é, “se o argumento vai convencer

alguém depende em parte do que mais essa pessoa acredita”. E não há razão para supor que todas as pessoas, mesmo os filósofos em uma posição ideal de neutralidade, reagiriam da mesma maneira aos mesmos argumentos. Desse modo, Plantinga propõe uma outra pergunta, a saber, não o que faz um argumento em favor do teísmo ser bom, mas para que servem argumentos teístas a partir de uma cosmovisão teísta.

### 2.6.3. *Limites dos argumentos em relação à epistemologia da crença religiosa*

Antes de vermos o papel dos argumentos com respeito ao aval da crença teísta e da crença cristã, é necessário observar os limites que Plantinga estabelece para a possibilidade de os argumentos fornecerem aval para o teísmo. Uma sugestão inicial que Plantinga se mostra cético é sobre a possibilidade de argumentos transformarem a fé em conhecimento, isto é, transformar a crença em Deus em uma condição epistêmica bastante alta, pois talvez nenhum argumento seria forte o suficiente para produzir o conhecimento de que há tal pessoa como Deus. Para Plantinga, seria muito provável que os argumentos fornecessem a crença teísta e a crença cristã o mérito epistêmico da justificação, mas “a opção inferencial não é capaz de entregar o *conhecimento* de Deus. Sem dúvida, há razoavelmente um grande número de bons argumentos teístas – duas dúzias ou mais – mas nenhum deles entrega *conhecimento* (PLANTINGA, 2002b, p. 134; grifo do autor). Essa é uma característica importante da tradição reformada que também é adotada por Plantinga (2017), a saber, a atitude de suspeita para com a capacidade da teologia natural de fornecer argumentos suficientemente poderosos a fim de avaliar a crença teísta de forma suficiente a alcançar conhecimento ou provar que há tal pessoa como Deus. Em várias partes de sua obra, Plantinga se mostra significativamente pessimista sobre essa possibilidade:

Nenhum desses argumentos, nem sequer todos, tomados em conjunto, penso, podem adequadamente ser denominar provas, se por prova se entender um argumento que não é possível rejeitar sem irracionalidade. Claro que isso não quer dizer grande coisa; não há argumentos com esse nível de exigência em grande parte de qualquer área da filosofia (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 17).

E por que razão um argumento não consegue ter aval suficiente para transformar a fé em conhecimento? Na proposta de Plantinga, é preciso primeiro considerar os efeitos cognitivos e afetivos ocasionados pelo pecado, de modo que a aceitação epistêmica da crença em Deus não é apenas uma questão intelectual, mas também de ordem volitiva. Por isso que “precisamos ‘nascer de novo’, certamente – nossos afetos, objetivos e intenções devem ser recalibrados, redirecionados, revertidos -, e isso exige uma ajuda divina especial” (PLANTINGA, 2018a, p. 281). Contudo, mesmo descontando os efeitos do pecado sobre nossas capacidades cognitivas,

Plantinga se mostra significativamente pessimista sobre a possibilidade de argumentos filosóficos ou históricos conseguirem fornecerem um grau de aval elevado para o agente desfrutar da crença cristã plena. “No máximo, poderia produzir a crença avalizada de que as linhas principais da doutrina cristã não são especialmente improváveis” (PLANTINGA, 2018a, p. 282). Se a crença teísta cristã, por exemplo, fosse aceita com base em argumentos, “só algumas pessoas poderiam adquirir o conhecimento em questão, e somente depois de muito esforço e de muito tempo; além disso, essa crença seria incerta e cheia de falsidades” (PLANTINGA, 2018a, p. 280-281). Além disso,

mesmo que dominássemos muito bem a imensa bibliografia histórica e pensássemos que *há* aqui um argumento histórico muitíssimo bom, é de presumir que o consideraríamos bastante especulativo e arriscado. Eu diria que é provável que os discípulos tenham *acreditado* que Jesus ressuscitou dos mortos, mas com base exclusivamente na investigação histórica (junto com o pressuposto de que a pessoa de Deus existe realmente e muito provavelmente nos fará ou fez uma revelação) é muitíssimo menos provável que isso tenha efetivamente acontecido (PLANTINGA, 2018a, p. 286; grifo do autor).

Aqui é possível observar muito do pessimismo de Plantinga sobre a capacidade de argumentos fornecerem aval para a crença teísta e para a crença cristã: os argumentos em favor da verdade do teísmo e da crença cristã não são fortes o suficiente para avalizar o tipo de firmeza da crença envolvida na fé cristã; eles são no máximo razões a favor da probabilidade de que essas doutrinas sejam verdadeiras. Pois, na teoria da função apropriada de Plantinga, o aval que uma crença tem para o agente epistêmico depende do grau de força em que eu sustento a crença em questão. E nesse sentido, tudo que o crente sabe é que, sendo otimista, é mais provável que improvável que o teísmo seja verdadeiro; e, no caso da crença cristã, é mais provável que improvável que os discípulos acreditaram que a crença cristã é verdadeira. Mas isso não é suficiente para que seja sensato acreditar nele. Dado os argumentos, a crença teísta e a cristã podem ser epistemicamente prováveis, dada sua base evidencial, e talvez em alguns casos muito prováveis, mas Plantinga (2002b, p. 135) duvida que “seu grau de aval, na medida em que surge de tais inferências, alcança o nível necessário para o conhecimento”.

Ou, para colocar de outro modo, quando se depara com suas crenças cristãs, o teísta possui uma convicção tal da verdade delas que não pode ser derivada de argumentos e evidências – por mais bem-sucedidos que eles sejam. Além disso, por mais que uma argumentação histórica seja bem-sucedida em apontar que é provável que Jesus tenha ressuscitado dos mortos, “mas e sobre o resto das grandes coisas do evangelho – trindade, encarnação, expiação etc. – como elas se encaixam na maneira em que o aval resulta na ressurreição?” (PLANTINGA, 2002b, p. 125).

#### 2.6.4. *Papel dos argumentos na crença teísta*

Uma confusão comum sobre a proposta de Plantinga é que uma vez que, dado o Modelo A/C e o Modelo A/C estendido, o teísta não necessita de argumentos ou evidências para a justificação, racionalidade ou aval da crença em Deus, se seguiria que eles não são importantes ou não tenham uma função ou ainda que não existam tais argumentos<sup>47</sup>. Contudo, o próprio Plantinga esquematizou mais de duas dúzias de argumentos em favor do teísmo. Vamos explorar algumas funções, tanto positivas quanto negativas, que um argumento desempenha para a crença teísta.

Plantinga (2001, p. 217) pensa que os teístas “podem muito bem oferecer quaisquer argumentos para a verdade da crença cristã que eles achem adequado”; tais argumentos podem ser extremamente úteis de, pelo menos, quatro formas diferentes. Primeiro, eles podem aproximar as pessoas que mantêm uma posição neutra fechada para a crença cristã, levando-a para perto do teísmo ao mostrar, por exemplo, que o teísmo é uma opção intelectual legítima. Em segundo lugar, eles podem revelar conexões interessantes e importantes entre os vários elementos do conjunto de crenças de um teísta. Nas palavras de Plantinga (2007, p. 209):

Um bom argumento teísta revela conexões entre premissas e conclusões, conexões que em alguns casos também podem contribuir para o projeto mais amplo da filosofia cristã, mostrando boas maneiras de pensar sobre um determinado tópico ou área de uma perspectiva teísta. Os exemplos seriam os argumentos de contrafactuais, números, proposições, conjuntos e propriedades.

Em terceiro lugar, os argumentos podem confirmar e apoiar a crença alcançada de outras maneiras que não por argumentos; mais especificamente, os argumentos podem fortalecer e confirmar a crença teísta. Aqui Plantinga (2007, p. 209) faz uma afirmação importante: “Nem quase todos os crentes sustentam a crença teísta em uma certeza serena e ininterrupta; muitos estão, pelo menos ocasionalmente, sujeitos a dúvidas. Aqui, esses argumentos podem ser úteis.” Há aqui duas questões a serem consideradas. No Modelo A/C e no Modelo A/C estendido, Plantinga (2018a, p. 261n) trabalha com o conceito paradigmático de fé, isto é, ter fé significa ter um conhecimento das linhas principais do evangelho cristão. Neste caso, “essa é uma definição ou descrição da fé feita por meio da apresentação de um paradigma de fé: completamente formada e bem desenvolvida, a fé será assim”. No modelo de Plantinga, uma pessoa que acredita nas grandes coisas do evangelho, mas sem a firmeza suficiente para que

---

<sup>47</sup> Por exemplo, Geisler (2002, p. 105) afirma: “Plantinga inclui a crença ‘Deus existe’ entre as proposições que são ‘propriamente básicas’. Se verdadeiro, isso minaria a teologia natural, a necessidade de dar qualquer argumento a favor da existência de Deus e a apologética clássica”.

tenha conhecimento delas, ainda assim terá fé, pois a convicção e a crença presentes nela incluem diferentes graus de firmeza. Mas é importante ressaltar que Plantinga geralmente trabalha a partir de casos *puros* e *paradigmáticos* de fé.

Dessa forma, haveria muito espaço em termos epistêmicos para aquele que sustenta a crença teísta e a crença cristã, mas sem o grau de firmeza exigido pela fé completa e plena. Pense no teísta assombrado pela dúvida, ou por aquilo que São João da Cruz e Santa Teresa de Lisieux chamam de “A Noite Escura da Alma”, em que o crente se sentiria inseguro sobre a existência de Deus, como se Deus estivesse ausente ou o abandonado. Diante de uma crise nessas proporções, seria possível para o teísta pensar sobre as implicações de que não há tal pessoa como Deus; talvez ele pense que se não há Deus, não há valores e deveres morais objetivos (como postula o argumento moral) ou que a probabilidade de que nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis é baixa ou insondável (como veremos na seção 2.8.3). Nesta situação, argumentos fornecem ao teísmo um significativo grau de apoio.

Acordo no meio da noite: eu estou amontoado de dúvidas sobre a verdade do próprio teísmo. Mas então eu lembro que (como eu penso) não haveria nem mesmo algo como certo e errado objetivo, bom e mau, se não houvesse tal pessoa como Deus; a dúvida desaparece. (Outros argumentos - por exemplo, os argumentos da função apropriada e contrafatuais contingentes, e talvez também os argumentos das proposições, propriedades e conjuntos - podem funcionar da mesma maneira.) (PLANTINGA, 2007, p. 209).

Além disso, Plantinga pensa que, em algum sentido, argumentos podem aumentar o aval da crença teísta. Plantinga faz uma comparação entre a crença em Deus e a crença em outras mentes. De acordo com ele, “*para mim, como para a maioria, a crença em Deus, embora aceita da maneira básica, não é maximamente firme e inabalável; talvez não seja tão firme quanto minha crença em outras mentes*” (PLANTINGA, 2007, p. 209; grifo nosso). Pois, Plantinga (1991, p. 311) admite, apesar de dificilmente a crença em outras mentes ganhar algum aumento de aval a partir de um argumento, uma vez que todos nós já acreditamos nela com um grau de firmeza significativo, “no caso da crença em Deus, contudo, as coisas podem ser diferentes”. Aqui, bons argumentos teístas talvez possam desempenhar o papel de confirmar e fortalecer a fé em Deus, aumentando o grau aval que a fé em Deus tem para o crente. Contudo, apesar do ceticismo de Plantinga sobre o aval que um argumento possui, em alguns momentos ele chega a fazer uma afirmação surpreendente: como a força de um argumento depende do agente epistêmico, é possível dizer que há situações em que o argumento pode empurrar a crença em Deus para além da mera crença verdadeira, de modo que tenhamos conhecimento.

Na verdade, tais argumentos podem aumentar o grau de aval dessa crença de tal forma a empurrá-la para além da fronteira que separa o conhecimento da mera crença

verdadeira; eles podem, portanto, *em alguns casos*, servir a algo como a função tomista de transformar a crença em conhecimento (PLANTINGA, 2007, p. 209; grifo meus).

Como podemos conciliar essa afirmação de Plantinga com seu ceticismo de que argumentos não conseguem transformar a crença em Deus em conhecimento? Uma possibilidade é fazer uma comparação com o conhecimento científico. Plantinga (2018b, p. 13) pensa que “a ciência moderna é, sem sombra de dúvidas, o fenômeno intelectual mais admirável e marcante dos últimos quinhentos anos”. É uma forma admirável do gênero humano refletir a *imago Dei* e embarcar em um projeto comunitário de conhecer melhor algo acerca de nós mesmos e do mundo ao nosso redor. Contudo, apesar de desfrutar de um *status* intelectual elevado, nossas crenças científicas são crenças proposicionais, não formadas de modo apropriadamente básico, mas como crenças de segundo-nível, que tomam crenças como *input* e produzem como *output* outra crença. Talvez, a depender do grau de força que as evidências podem fornecer a um argumento científico e a depender do grau de aval que esse argumento possuiria para mim, quando minhas faculdades cognitivas estão funcionando apropriadamente do modo como deveriam funcionar, então nesse caso poderíamos estar diante de um caso de conhecimento.

É possível que algo similar seja verdade para o teísmo. Plantinga (2018d, p. 447) pensa que a maioria dos argumentos não estabelecem realmente sua conclusão, mas apenas dão algum tipo de suporte para a conclusão, talvez aumentando a probabilidade das conclusões ou tornando as conclusões mais prováveis do que não. Por isso, o grau de certeza para o crente sincero em Deus não seria apropriado no que diz respeito à conclusão de qualquer um desses argumentos. Além disso, quando tais argumentos estabelecem algo, se eles realmente estabelecem, ficamos com a existência de um ser com alguns dos atributos de Deus, mas não com todos eles (e.g., um criador). Mas pode ser que, para algumas pessoas que estão investigando o debate teísmo-atéismo e pensando com rigor sobre a questão, quando elas refletem sobre a probabilidade de confiabilidade de nossas faculdades cognitivas serem confiáveis, cheguem à conclusão de que, dado o naturalismo, essa possibilidade é baixa ou insondável e dado o teísmo ela é alta – como postula o argumento evolucionário contra o naturalismo, que veremos na seção 2.8.3. Dessa forma, ela não apenas percebe que o teísmo é uma opção não apenas mais sensata, mas que dada sua negação, as consequências epistêmicas são devastadoras. Neste caso, ele é levado da mera crença em Deus para o conhecimento de que há tal pessoa como Deus, embora falte à sua crença toda a panóplia contida na crença teísta plena.

Além disso, uma outra possibilidade de como conciliar essas duas afirmações de Plantinga (2018d, p. 448) tem a ver com o Espírito Santo. Em uma entrevista, Plantinga certa vez afirmou: “Pode ser também que o Espírito Santo em algumas ocasiões trabalhe por meio de argumentos. Pode ser que em uma dada ocasião o Espírito Santo tome isso como uma ocasião para induzir ou aumentar as credenciais [do teísmo].” Neste sentido, o Espírito Santo pode induzir diretamente a pessoa a perceber a força do argumento evolucionário contra o naturalismo, por exemplo. Apesar de tais argumentos não serem logicamente conclusivos, eles podem ser psicologicamente e logicamente persuasivos, de modo que “pode ser que o Espírito Santo torne ou capacite uma pessoa a achar o argumento mais plausível, mais convincente. E pode ser também deixando de lado as distrações ou deixando de lado a relutância inicial de alguém em aceitar a conclusão e coisas do gênero” (PLANTINGA, 2018d, p. 449).

A quarta forma em que os argumentos podem ter algum papel em relação à crença teísta recebe um tratamento mais pormenorizado na proposta de Plantinga, pois ela tem implicações diretas na teoria da função apropriada e foi tratada de modo detalhado. Por isso, vamos dedicar um tópico especial a ela.

## **2.7. Aval e o papel dos anuladores**

Como vimos no tópico 2.2.4, para uma crença desfrutar de aval, uma das condições necessárias é que não haja anuladores para ela. Para entender o que está em questão, precisamos explorar a natureza dos anuladores na epistemologia de Plantinga. A proposta epistêmica de Plantinga é falibilista<sup>48</sup>, isto é, a tese de que geralmente teorias e crenças não são racionalmente apoiadas de maneira definitivamente conclusiva, pois dada nossa situação noética e nossas limitações cognitivas, nossas crenças e teses sempre estão vulneráveis ao surgimento de alguma dúvida quanto à verdade da crença em questão, podendo se revelar falsas no futuro. Mais precisamente, nossas crenças e teses são apenas, na melhor das hipóteses, avalizadas de maneira falível. A vida epistêmica seria uma vida sob o risco cognitivo. Não se segue daí que, na proposta de Plantinga, não possa haver crenças efetivamente avalizadas, mas que há algum tipo de possibilidade de revogabilidade ou de risco de uma crença perder algum status epistêmico positivo, ou ainda ter esse status rebaixado ou danificado de alguma maneira particular. Contudo, Plantinga (1993b, p. 41) pensa que existe a possibilidade de que algumas crenças – crenças sobre minha própria vida mental, ou que existo, junto com aquelas que são totalmente evidentes e aceitas com grau máximo de aval – não estariam sujeitas a revogação. De toda

---

<sup>48</sup> Veja, por exemplo, Plantinga (2018a, p. 436-437).

forma, Plantinga segue boa parte dos epistemólogos contemporâneos que acreditam que o aval de nossas crenças pode ser degradado ao longo do tempo.

Desse modo, o aval que uma crença possui pode ser revogado, estando epistemicamente vulnerável a um potencial de perda, redução ou prevenção de algum *status* epistêmico positivo. A atualização desse potencial é denominado de anulador<sup>49</sup>. Mais precisamente, um anulador é uma razão ou motivo para desistir ou acreditar de forma menos firme em uma crença; anuladores são razões ou motivos para pensar que uma crença ou é falsa ou que devo sustentar de forma menos segura do que eu fazia antes. De acordo com Plantinga (1993b, p. 40-42; 2018a, p. 364-371), enquanto o aval depende do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas que são voltadas para a verdade, um dos aspectos mais importantes desse funcionamento é um subsistema que ajusta ou revisa nossas crenças à luz de novas experiências e/ou crenças. Plantinga afirma que “essa estrutura de anuladores é encontrada em toda a profundidade e extensão de nossa estrutura cognitiva, e quase qualquer crença está possivelmente sujeita à anulação” (PLANTINGA, 1993b, p. 41). O objetivo do sistema de anuladores parece ser a formação de crenças verdadeiras e a prevenção de crenças falsas (PLANTINGA, 1993b, p. 42)<sup>50</sup>.

Plantinga (2018a, p. 364-365; 2018b, p. 152-154) faz várias distinções sobre o papel dos anuladores. A primeira diz respeito ao seu efeito na crença que é desafiada<sup>51</sup>. Quando um anulador falsifica a crença em questão, então temos um anulador *refutante*, pois a crença A é incompatível com a crença B; quando o anulador enfraquece ou oferece razões para comprometer minha crença A, então estamos diante de um anulador *danoso*. A ideia básica aqui é que o plano *design* regula a modificações de nossas crenças através da aquisição de novas crenças e/ou experiências dadas certa maturação, exposição social e/ou educação. Por isso, o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas requer que um funcionamento apropriado desse subsistema de anuladores, que são especificações que desafiam crenças em resposta à experiência. Se o teísta adquire um anulador para uma crença A, então o funcionamento apropriado implica em revisar tal crença em sua estrutura noética.

---

<sup>49</sup> Uma análise sobre a natureza dos anuladores na epistemologia contemporânea pode ser encontrada em Bergmann (2006) e Sudduth (2020).

<sup>50</sup> Plantinga (1993b, p. 42) reserva o termo “anuladores” para módulos em que o plano *design* visa crenças verdadeiras. Pois pode ser que o funcionamento apropriado possua módulos que visem outra coisa que não a verdade – talvez o plano *design* me faça ser muito otimista com relação a minhas chances de sobrevivência diante de uma doença fatal ou me faça continuar em um relacionamento de amizade mesmo diante de evidências que estou sendo sabotado. Nestes dois casos, o funcionamento apropriado estaria apartado do aval.

<sup>51</sup> Plantinga segue aqui a distinção feita por Pollock (1986, p. 37-39).

Há um exemplo clássico na epistemologia que nos mostra essa diferença<sup>52</sup>. Suponha que, ao olhar para o horizonte de um pasto, vejo algo que me parece uma ovelha. Logo, formo a crença de que vejo uma ovelha. Mas em seguida, suponha que você, que é o dono do pasto e é uma pessoa honesta, me diz na verdade não é uma ovelha que eu vi, pois ele não cria ovelhas, mas um cão que a certa distância é muito semelhante a uma ovelha. Nesse caso, tenho um anulador refutante para a crença de que havia uma ovelha no pasto e, se eu for racional, devo abandonar tal crença. Contudo, suponha que você está na mesma situação epistêmica que eu, olhe para o horizonte e afirme que não é uma ovelha, mas uma cabra. Nesse caso, é possível que você esteja observando errado; contudo, dada a distância e nossa posição epistêmica similar, o desacordo dele não anula automaticamente minha crença, mas compromete o fundamento para sustentar que o que eu via era uma ovelha, dado que minha crença é compatível com uma possível ilusão visual de um dos dois.

Perceba que, nesse exemplo, os anuladores dependem daquilo que eu sei ou acredito, depende dos fatos relevantes sobre a proposição em questão; afinal, suponha que no primeiro caso, você fosse alguém conhecido por gostar de se divertir contradizendo as pessoas com cães disfarçados de ovelhas. Então, por mais que você seja o dono do campo, eu não tenho um anulador para a minha crença de que o que eu vejo é uma ovelha. Por isso, os anuladores são relativos a estrutura noética do agente, levando em consideração não apenas minha experiência atual, mas também minhas outras crenças. Assim, pode acontecer de duas pessoas diferentes,  $S^1$  e  $S^2$ , descobrirem uma proposição  $p$  que constitui para  $S^1$  um anulador para a crença  $q$ , mas não para  $S^2$  – talvez porque há outras coisas em que  $S^2$  acredita que não constituem uma anulação de  $q$  ou talvez porque  $S^2$  não se dá conta da conexão de anulação entre as crenças  $p$  e  $q$ . Plantinga (1994, s.p.) afirma que

Um anulador  $D$  para uma proposição (para uma pessoa  $S$ ) deve ser tal que reduza a probabilidade epistêmica do anulador prospectivo: deve ser o caso que a probabilidade epistêmica do anulador proposto na conjunção de  $D$  com o resto relevante da estrutura noética de  $S$  é mais baixa do que naquele resto relevante sozinho.

A ideia básica aqui é que a probabilidade epistêmica condicional de  $p$  sobre  $q$  é uma questão do grau em que  $S$  aceitará  $p$  dado que ela também aceita  $q$ , considerando reflexivamente  $p$  à luz de  $q$ , e não tendo outra fonte de aval para  $p$ . Se o teísta tem um anulador para alguma crença vai depender também da especificação do plano *design*. Contudo, Plantinga não chega a formular especificamente quão estreitos ou amplos devem ser as especificações no que diz respeito aos anuladores.

---

<sup>52</sup> O exemplo foi adaptado a partir de Plantinga (2018b, p. 152).

Outra distinção feita por Plantinga (2018a, p. 365; 2018b, p. 152-154) é que os anuladores podem ser de aval ou de racionalidade. O anulador de aval diz respeito a “circunstâncias que fazem com que minha crença falhe em ter aval dentro de um contexto no qual, de outro modo, ela teria” (PLANTINGA, 2018b, p. 153-154). A falha aqui diz respeito ou ao mau funcionamento das minhas faculdades cognitivas, ou a faculdades que não estão direcionadas à verdade, ou ainda ao ambiente epistêmico. Neste caso, eu não tenho necessariamente acesso introspectivo ao que anula minha crença; talvez eu nem saiba que tal crença é carente de aval. Os anuladores de racionalidade, por outro lado, dizem respeito ao nosso estado mental<sup>53</sup>. Neste caso, somos colocados em uma situação em que não podemos mais racionalmente continuar a sustentar uma crença, pois a crença na proposição anulada só seria possível se eu estiver disposto a pagar o alto preço cognitivo de sustentar uma crença irracional. O anulador se apresenta aqui como itens internos à perspectiva do conhecedor a partir de estados mentais como experiências, crenças ou retenções; os anuladores de racionalidade cancelam o estado de alguém conhecer *p*. Enquanto o anulador de aval não precisa ser conhecido conscientemente pelo agente epistêmico, o anulador de racionalidade, por outro lado, geralmente é percebido. Como afirma Plantinga (2018b, p. 154):

Todos os anuladores de racionalidade são anuladores de aval; mas o inverso, como se vê, não é verdadeiro. O anulador de racionalidade, além disso, é sempre uma crença ou uma experiência; o anulador do aval pode ser uma dessas coisas, mas em geral é apenas alguma característica contextual [...]. Não é preciso estar ciente dos anuladores do aval, e, no caso típico de um anulador do aval que não seja também anulador de racionalidade, não temos consciência dele; o anulador de racionalidade, no entanto, é em geral uma crença da qual temos consciência. Por fim, se você vier a conhecer uma situação que constitui um anulador do aval de uma crença sua, então, certamente, ele será também anulador de racionalidade dessa crença.

### 2.7.1. Anuladores e a crença em Deus: debate entre Plantinga e Quinn

Qual a implicação disso para a crença teísta? De acordo com John Greco (1993, p. 190), o teísta típico vive em “condições epistêmicas hostis”; mais especificamente, ele tem razões *prima facie* contra sua crença teísta, como a existência e quantidade de mal e sofrimento no mundo, bem como a diferença ou a falta de crenças por parte de outras pessoas. “Todas essas considerações equivalem a fundamentos *prima facie* para duvidar da confiabilidade das faculdades cognitivas para formar a crença teísta” (GRECO, 1993, p. 190).

Um dos debates mais instrutivos sobre essa questão se deu entre Philip Quinn e Alvin Plantinga. Quinn (1985, p. 469) se mostra disposto a concordar com Plantinga que “é certamente possível que, para algumas pessoas em algum momento, certas proposições que auto

---

<sup>53</sup> Bergmann (2006, pp. 154-55) os classifica como “anuladores de estados mentais”.

evidentemente implicam que Deus existe são básicas”. Pois suponha que uma criança tenha sido criada por pais teístas ou que um crente em Deus se encontre numa situação afortunada de nunca ter se deparado com um argumento contra sua crença; nesse caso, essas seriam condições nas quais tais crenças são apropriadamente básicas para tal pessoa. Contudo, essa não é a situação de nossa cultura ocidental contemporânea. Para Quinn, os adultos intelectualmente sofisticados na nossa cultura se deparam com muitos possíveis anuladores da crença teísta, tais como o problema do mal, as teorias que sugerem que a crença em Deus é fruto de algum tipo de projeção freudiana, entre outros. E nessas condições, sob suficiente reflexão, “muitos, talvez a maioria, dos teístas adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura devem, para sua crença em Deus ser racional, ter um conjunto de argumentos para a racionalidade da crença teísta que inclui defesas contra anuladores que têm um suporte muito substancial” (QUINN, 1985, p. 484). De acordo com Quinn (1985, p. 483):

Parece plausível supor que as condições estão corretas para proposições como aquelas expressas por [‘Deus falou comigo’, ‘Deus desaprova o que eu fiz’, ‘Deus me perdoou pelo que eu fiz’] serem, em sentido estrito, apropriadamente básicas para mim somente se (i) ou eu não tenho razão substancial suficiente para pensar que qualquer desses possíveis anuladores são verdadeiros, ou eu tenho tal razão, mas para cada razão eu tenho uma razão ainda melhor para pensar que os anuladores são falsos, e (ii) em ambos os casos minha situação não envolve nenhuma negligência epistêmica de minha parte.

É importante esclarecer aqui que Quinn não argumenta que o problema do mal e as teorias da projeção são, de fato, anuladores da crença teísta, mas que eles são possíveis anuladores e, tipicamente, é assim que elas são encaradas. Nestes casos específicos, como a crença em Deus se depara com tais possíveis anuladores, ela teria sua basicidade drenada, sendo preciso recorrer à teologia natural a fim de tentar recuperar algum grau de *status* epistêmico positivo. Caso o teísta não leve a sério tais anuladores, ele seria culpado de algum tipo de negligência epistêmica. E com exceção de alguns teístas afortunados, essa é o caso da maioria dos teístas adultos intelectualmente sofisticados de nossa cultura. Como afirma Quinn (1985, p. 481):

Concluo que muitos, talvez a maioria dos teístas adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura raramente, ou nunca, estão em condições que são adequadas para que proposições como aquelas expressas por [‘Deus falou comigo’, ‘Deus desaprova o que eu fiz’, ‘Deus me perdoou pelo que eu fiz’] sejam apropriadamente básicas para eles.

Um ponto a ser ressaltado aqui é que não segue desta conclusão de Quinn que teístas adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura não podem estar fundamentados em acreditar em proposições como “Deus falou comigo”. O ponto de Quinn é que mesmo que o

teísta tenha uma boa razão para pensar que tais crenças sejam verdadeiras, dada a situação epistêmica atual de nossa cultura, há uma razão ainda melhor para pensar que elas são falsas.

A resposta de Plantinga para a questão foi muito instrutiva para pensar a relação entre Epistemologia Reformada e os anuladores. Para Plantinga (1986, p. 308), ainda que o teísta tenha um anulador substancial para sua crença em Deus, não se segue que eu não posso aceitar de modo apropriado a crença em Deus como básica; a presença de um anulador não necessariamente elimina o status de basicidade da crença em Deus. E por qual razão? Plantinga afirma que há os anuladores-de-anuladores, isto é, razões que anulam o anulador. No caso do teísmo, o crente pode anular o anulador de duas formas. Em primeiro lugar, há o que Plantinga chama de anuladores extrínsecos dos anuladores da crença teísta, isto é, eles são razões externas à crença que anulam o anulador. O anulador extrínseco seria uma razão para pensar que o potencial anulador em questão ou é falso ou é infundado. “A crença **r** é um anulador *extrínseco* de anulador se ela anula o anulador **q** da crença **p** distinta de **r**” (PLANTINGA, 1986, p. 311). A resposta de Plantinga ao problema lógico do mal, a saber, sua defesa do livre-arbítrio, seria um exemplo de um anulador extrínseco contra tal objeção, pois ela é uma crença distinta da própria crença em Deus, mas que fornece um fundamento para pensar que Deus e a existência do mal não são logicamente incompatíveis.

Outro tipo de anuladores-de-anulador são os anuladores *intrínsecos*. Neste caso, o que está em questão não é uma outra crença externa a **p**, mas a quantidade de aval que **p** possui em si mesma. “Quando a crença básica **p** tem mais aval que um anulador em potencial **q** de **p**, então **p** é um anulador intrínseco para **q**” (PLANTINGA, 1986, p. 311). Mais precisamente, Plantinga pensa que algumas crenças podem, em virtude de seu alto grau de aval, anular os anuladores que geralmente aparecem em seu caminho. Quando uma crença tem esse poder, Plantinga (1986, p. 311) a designa um anulador intrínseco contra algum anulador ostensivo. Ele oferece um exemplo que se tornou clássico sobre essa questão:

Estou tentando me tornar membro da National Endowment for the Humanities; escrevo uma carta para um membro, tentando suborná-lo a escrever para o Endowment uma carta me elogiando; ele se recusa indignado e manda uma carta para o meu diretor. A carta desaparece do escritório do diretor sob circunstâncias misteriosas. Eu tenho um motivo para roubar a carta; eu tenho uma oportunidade para fazê-lo; e eu tenho sido conhecido por fazer tal coisa no passado. Além do mais, um membro extremamente confiável do departamento alega ter me visto entrando no escritório do diretor na hora que a carta provavelmente foi roubada. A evidência contra mim é muito forte; meus colegas me repreendem por tal comportamento e me tratam com uma antipatia evidente. Contudo, o fato é que eu não roubei a carta e, de fato, eu passei toda a tarde em questão numa caminhada solitária pela floresta; além do mais, eu me lembro claramente de ter passado tal tarde caminhando pela floresta (PLANTINGA, 1986, p. 310).

A ideia de Plantinga é que a crença básica em questão, “eu estava sozinho na floresta naquela tarde, e não roubei a carta”, tem mais aval que as poderosas evidências para sua negação, mesmo que eu tenha as mesmas evidências que todas as outras pessoas, e mesmo que essas evidências sejam fortes o suficiente para convencer meus colegas da minha culpa, e mesmo que eu não tenha um anulador-de-anulador extrínseco que conseguisse superar as provas a fim de apresentar minha inocência. Neste caso, mesmo em face desse contexto, minha crença continua sendo apropriadamente básica e eu não preciso ter uma razão ainda melhor para acreditar que o anulador em potencial para minhas crenças seja falso, pois a única razão que eu tenho para pensar que essas evidências não anulam minha crença é a minha própria crença da memória. Neste caso, a crença fornecida pela memória anula o anulador em potencial.

O que Plantinga está sugerindo aqui não é que uma crença realmente anulada tenha o aval restaurado a partir de um anulador-de-anulador intrínseco em algum momento posterior. A sugestão aqui é que a crença original evita ou isola-se de ser anulada porque os anuladores potenciais são anteriormente neutralizados pelo grau de aval desfrutado pela crença original. No caso da crença teísta, o argumento de Plantinga é que se há circunstâncias em que a crença em Deus tem o *status* de ser apropriadamente básica, então ela desfruta de algum grau de aval. E é possível que o grau de aval não proposicional desfrutado pela crença em Deus supere o grau de aval possuído pelo anulador em potencial, mesmo que não haja evidências independentes que sirvam para refutar o anulador em questão, pois o aval não proposicional da crença em questão é suficiente em si mesma para resistir ao desafio. Suponha, por exemplo, que alguém lhe forneça alguns argumentos sofisticados contra sua crença no livre-arbítrio libertário; suponha também que você não conseguisse responder tal bateria de argumentos. Ainda assim, sua crença no livre-arbítrio libertário desfruta de uma quantidade de aval não proposicional tal que ela supera, para você, o aval possuído por qualquer argumento filosófico. Por isso, o anulador em potencial precisa ter tanto ou mais aval quanto a crença básica possui.

Como o grau de aval não proposicional desfrutada pela sua crença em Deus se compara com o aval possuído pelo alegado anulador em potencial? Pode ser que sua crença, mesmo que aceita de maneira básica, tenha mais aval que o anulador proposto e assim constitua um anulador intrínseco do anulador. Quando Deus falou a Moisés do meio da sarça ardente, a crença de que Deus estava falando a ele, me atrevo a dizer, tinha mais aval para ele do que teria o aval oferecido por sua negação proposta por um antigo freudiano que passava por ali e propôs a tese de que a crença em Deus era uma questão de satisfação de desejo neurótica (PLANTINGA, 1986, p. 311-312).

Uma coisa interessante percebida neste exemplo de Plantinga por Sennett (1992, p. 121), Quinn (1993, p. 38), Hasker (1998, p. 61) e Beilby (2005, p. 60) é que sua força advém da tese da paridade, isto é, o pressuposto de Plantinga de que a crença em Deus está na mesma

condição epistêmica que as crenças claras de memória. Mais especificamente, o aval de basicidade que a crença em Deus desfruta tem o mesmo peso epistêmico que a crença de que “caminhei na floresta”. Esse é o coração do desacordo entre Quinn e Plantinga; como Hasker (1998, p. 61) notou, “Quinn e Plantinga discordam sobre a força da justificação que muitos teístas possuem em virtude de suas experiências religiosas”.

Contudo Quinn (1993, p. 38) replica que ter a experiência de falar com Deus na sarça ardente é uma coisa; ter um profundo senso de que Deus estava falando comigo quando eu lia a Bíblia é outra. O grau de aval desfrutado pela primeira crença não é o mesmo da segunda. Mais precisamente, mesmo que o aval da crença de Moisés seja maior que sua negação proposta pelo freudiano, “não se segue que essa experiência é parte da condição em que [Deus falou comigo] tem mais aval para teístas contemporâneos que o providenciado por sua negação como resultado das recentes pesquisas psicanalíticas” (QUINN, 1993, p. 38-39). Pode ser que haja tal anulador-de-anulador intrínseco, mas pode ser também que não. “Se ou não as crenças teístas básicas [...] são anulador-de-anulador intrínsecos depende tanto de quanto aval ela tem e de quanto potencial de aval a crença teísta tem” (QUINN, 1993, p. 39). E a posição do próprio Quinn é que crenças como “‘Deus falou comigo quando li a Bíblia’ possui uma modesta quantidade de aval [não inferencial]” (QUINN, 1993, p. 40). Em outra parte, Quinn afirma: “Minha opinião é que eles não têm uma grande quantidade de aval, exceto em condições extraordinárias, como aquelas que podemos imaginar que estejam presentes no exemplo de Plantinga em Moisés.”

Por isso, nem todos estão dispostos a conceder que a crença em Deus possui aval suficiente para ser considerado um anulador-de-anulador intrínseco. Sennett (1992, p. 135n) afirma que “o caso da carta roubada tem tal força intuitiva, em parte, porque as crenças de memória são universalmente sancionadas, embora as crenças teístas não”. De forma mais detalhada, Sennett (1992, p. 121; grifo do autor) afirma:

O caso da carta roubada tem tal força intuitiva precisamente porque as crenças da memória são universalmente aceitas como apropriadamente básicas. Todos nós entendemos o fenômeno da crença na memória vívida com evidências externas substanciais contra ela. Nós entendemos o que é rejeitar tais evidências em favor da força de memória, e se sentir justificado em fazer isso. *Mas a afirmação de que a crença teísta básica pode ser vindicada perde tal força fenomenológica para muitos.*

O último trecho da citação de Sennett nos ajuda a compreender melhor a questão colocada por Plantinga. Pois a força fenomenológica de uma crença depende de uma rede doxástica particular. Mais precisamente, decidir quais e que tipos de crenças na estrutura noética do agente desfrutam de aval suficiente para servir como um anulador-de-anulador

intrínseco depende uma relação da teia de crenças compartilhadas numa estrutura doxástica específica. O cristão que pensa que os seres humanos foram equipados pelo Criador com o *sensus divinitatis* para formar crenças apropriadamente básicas sobre Deus e que, apesar de danificada, tal faculdade foi restaurada e conta com a instigação interna do Espírito Santo, tomará suas crenças como tendo a mesma força fenomenológica das crenças sobre o mundo externo, o passado ou sobre outras mentes. Em contraste, um ateu que acredita que os seres humanos não têm tal faculdade como o *sensus divinitatis* (ou pelo menos que há uma faculdade que forma crenças no divino, mas que ela não seja direcionada à verdade), nem acredita que há tal pessoa como Deus que realizou as grandes coisas do evangelho em Cristo, obviamente rejeitará a noção de que tais crenças não possuem força fenomenológica suficiente para servir como um anulador-de-anulador intrínseco. Por isso, Beilby (2005, p. 60) sugere que “a lição aqui é que a questão dos anuladores para a basicidade da crença em Deus repousa sob a questão do grau de aval possuído pelo crente para suas crenças”. Neste sentido, mesmo aquilo que consideramos como anulador-de-anulador intrínseco passa, em algum sentido, por nossa visão antropológica e teológica.

Ainda assim, é preciso fazer algumas ressalvas. Plantinga (2001, p. 217; grifo do autor) afirma diretamente que nada em sua posição “implica que o filósofo cristão não necessita tomar essas [problema do mal, do desacordo religioso etc.] e outras objeções seriamente. Ao contrário: *claro* que eles devem; e eles devem refutá-los”. Em WCB, Plantinga devotou seis capítulos para lidar detalhadamente com a análise e refutação dos principais potenciais anuladores de racionalidade para a crença cristã. Além disso, Plantinga sugere também que há situações que, se os agentes epistêmicos desejam reter o aval para suas crenças, eles têm a obrigação deontológica de lidar com os anuladores dessas crenças.

Compare o caso de um crente em Deus que, talvez por meio de uma leitura injuriosa de Freud, chega a pensar que a crença religiosa em geral e a crença teísta em particular é quase sempre produzida pela realização de um desejo. Tais crenças, ela pensa agora, não são produzidas por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente em um ambiente adequado, de acordo com um plano design que visa com sucesso à verdade; em vez disso, são produzidos pela realização de desejo, que, embora tenha de fato uma função, não tem a função de produzir crenças verdadeiras. Suponha que ela considere a probabilidade objetiva de que a realização do desejo, como um mecanismo de produção de crenças, seja confiável. Ela pode muito bem estimar essa probabilidade como relativamente baixa; alternativamente, no entanto, ela pode pensar que o caminho certo, aqui, é o agnosticismo; e ela também pode ser igualmente agnóstica quanto à probabilidade de que uma crença seja verdadeira, visto que é produzida pela realização de um desejo. Mas então, em qualquer caso, ela tem um anulador para qualquer crença que ela considere produzida pelo mecanismo em questão. [...] Ela [...] tem um anulador danoso para a crença em Deus; se esse anulador permanece ele mesmo não anulador e se ela não tem outra fonte de evidência, então o curso racional seria rejeitar a crença em Deus. Isso não quer dizer, é claro, que ela de

fato seria *capaz* de fazer isso; mas esse continua sendo o curso racional (PLANTINGA, 1993b, p. 229-231; grifo do autor).

Sudduth (1999, p. 175) afirma que a epistemologia de Plantinga com relação aos anuladores abre espaço para a necessidade de satisfazer exigências internistas. Para Sudduth, isso significa que a proposta de Plantinga deixa espaço para um amplo comércio intelectual em que a teologia natural pode exibir um papel importante. Neste sentido, o externismo de Plantinga concederia um papel robusto tanto para o agente epistêmico na aquisição de conhecimento, quanto para a responsabilidade epistêmica. Contudo, a sugestão de Sudduth (1999, p. 177-178) é que esse papel não acontece necessariamente em virtude de um requisito evidencialista ou de uma restrição internista positiva, mas de uma restrição internista negativa, isto é, a condição em que a crença lida com os anuladores. Contudo, em que situações a crença em Deus tem força fenomenológica suficiente para servir como um anulador-de-anulador intrínseco e em quais situações a crença em Deus precisa de um anulador-de-anulador extrínseco a fim de manter seus *status* epistêmico positivo? A resposta de Plantinga é que isso depende do plano *design* e da situação concreta do teísta.

### 2.7.2. Anuladores e o plano design

Plantinga (2018a, p. 372) distingue duas maneiras nas quais a crença teísta pode ser comprometida por um anulador. Primeiro, o objetor da crença teísta pode fornecer um argumento a favor da falsidade do teísmo ou da verdade do ateísmo, usando premissas que um crente sofisticado aceite; ou talvez posso ser colocado em uma posição em que eu tenha uma experiência tal que, dado essa experiência e dado minha estrutura noética, o curso racional a ser tomado seja abandonar a crença teísta.

Contudo, há uma série de qualificações aqui. Como vimos, Plantinga (1994, p. 27; 2018a, p. 366) afirma que os anuladores são relativos à estrutura noética de uma pessoa. Por isso, um argumento ou experiência contra o teísmo não fornece, automaticamente, um anulador para a crença em Deus no geral, e para a crença cristã em particular. Pois pode ser que, quando o teísta sofisticado vê a incompatibilidade entre a crença em Deus e as premissas que ele aceita, a atitude racional possa ser a de abandonar tais premissas. Neste caso, “as premissas devem também ser tais que, quando vejo o conflito, a racionalidade exija que eu abandone a crença que se pretende anular e não as premissas” (PLANTINGA, 2018a, p. 372). O mesmo vale para a experiência. “Outra maneira de fornecer um anulador da crença cristã ou teísta seria apontar ou oferecer um tipo de experiência que, se uma pessoa sofisticada a tivesse, ficaria racionalmente obrigada a abandonar a crença anterior” (PLANTINGA, 2018a, p. 372).

Nessa imagem de Plantinga, há várias sutilezas. Talvez minha experiência com Deus seja clara e forte o suficiente a ponto de, mesmo que os argumentos contra a existência de Deus sejam fortes para mim, ainda assim eles não constituem um anulador dentro de minha estrutura noética. E a ideia de Plantinga parece ser não que a crença avalizada em Deus está além da possibilidade de anulação, mas que é possível que o aval para a crença original seja mais forte do que o aval do anulador.

O exemplo da carta roubada pode trazer outras complicações, postuladas pelo próprio Plantinga (2018a, p. 377n): suponha que as evidências de que a carta foi realmente roubada começam a se acumular; “a carta aparece em meu bolso de trás; as minhas impressões digitais estão espalhadas na pasta em que estava a carta; a montanha onde eu pensava haver feito a caminhada nessa tarde foi destruída por uma erupção vulcânica na manhã anterior”; neste caso, talvez a força fenomenológica que minhas crenças de memória possuem poderia ser anuladas de modo que “poderei ter de concluir que a minha memória está me enganando”. E o que determina, no nosso contexto, quando um argumento ou experiência são fortes o suficiente para comprometer a crença teísta é o plano *design* e a situação concreta do teísta. Começemos pela última.

Plantinga sugere várias vezes, não apenas que as condições em que os anuladores funcionam dependem da estrutura noética dos sujeitos envolvidos, mas também que elas não podem ser divorciadas das situações concretas em que a crença teísta se dá. Quando a crença em Deus se depara com um potencial anulador, é preciso saber como a estrutura noética dele vai efetivamente funcionar diante do contexto concreto, que envolve o agente refletindo sobre a relação entre a crença e o anulador em potencial. Para Plantinga (2018a, p. 181; grifo do autor), “o conhecimento ou aval parecem ter um caráter *contextual*; o grau de aval necessário para o conhecimento parece depender, em alguma medida, das circunstâncias e do contexto”. Ou seja, se formos pensar na relação entre anuladores e o aval da crença em Deus, é preciso pensar em como a crença se ajusta não apenas à relação entre crenças específicas, mas também ao contexto social.

Ao discutir até que ponto a crença teísta pode ser anulada por algum conflito com a ciência, Plantinga (2018b, p. 167) afirma que se o procedimento de considerar todo anulador inadequado em face de algum fundamento não proposicional fosse adotado, isso tornaria a anulação da crença teísta impossível. Mas como falibilista, Plantinga (2018b, p. 167-168) é explícito em afirmar que “o fato, contudo, é que a anulação não é impossível”. Talvez, por

exemplo, a ciência contemporânea ofereça um anulador para uma crença teísta específica<sup>54</sup>. Por exemplo, suponha que o teísta acredite, baseado em algumas traduções específicas de determinadas passagens da Bíblia (e.g., Isaías 41:9 ou Salmos 104:5) que a terra é o centro estacionário do Universo. Suponha também que eu veja uma fotografia, seja convencido de que ela é legítima, e veja que minha crença no geocentrismo é equivocada. Neste caso, “posso me deparar com uma crença que eu sustentava com base em um ensinamento das Escrituras” (PLANTINGA, 2018b, p. 169). Contudo, como estou disposto a crer em tudo que Deus ensina nas Escrituras, talvez a fotografia me leve a pensar que o ensinamento do geocentrismo em questão não faz parte do ensinamento escriturístico e confirmo isso ao fazer uma exegese cuidadosa de tais textos. Assim, apesar da ciência contemporânea não apresentar qualquer anulador para a crença religiosa, “isso não significa que o cristão não possa jamais se deparar com algum que anule uma de suas crenças religiosas” (PLANTINGA, 2018b, p. 170).

Plantinga (2018b, p. 170-172) pensa que não é possível fornecer um teste não trivial que pudesse determinar quando uma crente constitui efetivamente um anulador e quando não. Pois não há um modo único de seguir uma série de procedimentos; na verdade, os diferentes procedimentos podem produzir resultados diferentes. Por isso, o que Plantinga (2018b, p. 170) chama de “teste da redução para verificação da possibilidade de anulação” pode dar resultados corretos em alguns casos (e.g., no caso do geocentrismo), “mas não pode ser válido em geral” (PLANTINGA, 2018b, p. 171). Plantinga (2018b, p. 172; grifo nosso) afirma que “é *teoricamente* possível que um anulador da crença cristã surja no decorrer da atividade científica simoniana<sup>55</sup>; *tanto quanto sei, porém isso jamais ocorreu*”. Em WCB, Plantinga oferece um exemplo do que aconteceria se um cristão se deparasse com um anulador histórico real da crença cristã. Vale a pena citar tal trecho de forma mais detalhada:

Não é *possível* que os historiadores venham a descobrir fatos que ponham a crença cristã seriamente em questão, que contem fortemente contra ela? Bem, talvez. Como isso poderia acontecer [...]. É possível, pelo menos no sentido amplamente lógico, que, seguindo apenas a razão histórica comum e usando os métodos da investigação histórica sancionados ou asseverados pelos produtos da razão, uma pessoa encontre evidências poderosas contra elementos centrais da fé cristã; se isso acontecesse, os cristãos enfrentariam um genuíno conflito entre a fé e a razão. Uma série de cartas poderia ser descoberta, cartas que tivessem circulado entre Pedro, Tiago, João e Paulo, nas quais a necessidade de um embuste e os meios para a sua perpetração fossem cuidadosa e seriamente discutidos; essas cartas poderiam guiar os estudiosos para

---

<sup>54</sup> Sudduth (2009, p. 90) afirma que, “embora Plantinga foque em anuladores contra a crença de que há um Deus, alguém pode obter um anulador para qualquer número de crenças teístas mais específicas, sem com isso também adquirir um anulador contra a crença teísta como tal”.

<sup>55</sup> Por ciência simoniana Plantinga (2018b, p. 151-163) entende o paradigma científico tal como visto no trabalho de Herbert Simon que possui uma base evidencial incompatível com as crenças centrais do cristianismo ao procurar fornecer uma explicação naturalista para, por exemplo, nosso comportamento altruísta.

sítios arqueológicos nos quais outros materiais do mesmo gênero seriam descobertos... A fé cristã é *histórica*, no sentido de que depende essencialmente do que de fato aconteceu: “E, se Cristo não ressuscitou, a vossa fé é inútil” (I Co 15.17). Poderia certamente acontecer de que, pelo exercício da razão, descobríssemos evidências poderosas contra algo que consideramos ou considerávamos um produto da fé. [...]. Contudo, nada disso surgiu [...]; Não existem quaisquer resultados assegurados (ou mesmo resultados razoavelmente bem atestados) que entrem em conflito com a crença tradicional cristã, de modo que só possamos continuar aceitando esta última a um custo considerável; nada disso jamais aconteceu na história da [crítica-histórico bíblica]. Qual seria a resposta apropriada se isso *acontecesse* ou, antes, se eu me convencesse de que aconteceu? Teria eu de abandonar a fé cristã, ou então abandonar uma vida de reflexão? Qual seria a resposta adequada? Bem, qual seria a resposta adequada se eu fosse convencido de que alguém houvesse apresentado uma refutação rigorosa e inelutável da existência de Deus [...]. Se isso me acontecesse, o que eu faria ou deveria fazer? Parar de pensar nessas coisas, afogando-me nas atividades práticas (jogando talvez muito gamão, oferecendo-me talvez como voluntário para ajudar a construir casas para os pobres)? Cometer suicídio intelectual? Não sei qual é a resposta a qualquer dessas perguntas. Contudo, não precisamos inventar dificuldades: podemos pensar acerca delas *quando* (ou, o que é mais provável, *se*) nos depararmos com elas (PLANTINGA, 2018a, p. 420-421; grifo do autor).

O que é interessante nesta citação de Plantinga é que, para ele, não é possível afirmar qual seria o curso certo a ser tomado sobre essa situação hipotética antes de lidar com a situação real. Pois, poderia ser o caso de as cartas estarem sujeitas a algum tipo de dúvida razoável e nós tivéssemos nos precipitado diante do problema. Mas e se fôssemos convencidos de que nos deparamos com um anulador efetivo? Como vimos, a resposta de Plantinga é: “Não sei qual é a resposta a qualquer dessas perguntas”. Contudo, Plantinga pensa que não há dificuldades aqui, pois podemos pensar acerca delas “se” tais dificuldades um dia surgirem.

Outra questão importante tem a ver com o plano *design*. Os anuladores podem ser anulados, seja por um contra-argumento (um anulador-anulador extrínseco) ou pelo fato de que o aval para a crença cristã relevante excede em muito o aval para o anulador (um anulador-anulador intrínseco). Na parte final de WCB, Plantinga aponta para alguns possíveis anuladores para seu modelo: as teorias projetivas para a crença religiosa, as descobertas da crítica bíblica histórica, o fato da diversidade religiosa e o problema do mal. Como vimos, a perspectiva da primeira pessoa é crucial para determinar quando uma pessoa tem um anulador, uma vez que os anuladores são relativos a estruturas noéticas particulares. Quando está discutindo o anulador proporcionado pelo problema do mal, Plantinga (2018a, p. 482; grifo do autor) afirma: “Passar a ver o horror cabal do mal que o mundo exhibe poderá ser um anulador da crença teísta com respeito a *uma* estrutura noética *determinada*, mas não com respeito a *outras*.” Contudo, Plantinga também pensa que

Se o cristianismo clássico for verdadeiro, a percepção do mal não é um anulador da crença em Deus com respeito a estruturas *plenamente racionais* – qualquer estrutura noética sem disfunções cognitivas, na qual todas as faculdades e processos cognitivos estão funcionando apropriadamente (PLANTINGA, 2018a, p. 482; grifo do autor).

Neste caso, o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas tal como estabelecidas pelo plano *design* faz diferença. Pois quando o *sensus divinitatis* está funcionando apropriadamente, o teísta teria um conhecimento íntimo e vívido de Deus de tal modo que ele estaria tão convencido da existência do divino como da sua própria existência. E tal conhecimento desfrutado pela crença cristã plena excederá o aval fornecido pelo mal e pelo sofrimento. O teísta poderia ficar perplexo, perturbado e até chocado com a quantidade grande de males pavorosos e de aflições presentes no mundo de Deus. Ainda assim, a pessoa de fé sentirá “pouca ou nenhuma inclinação para o ateísmo ou o agnosticismo quando se confrontar com casos de mal horrível” (PLANTINGA, 2018a, p. 486).

Mas aqui estamos falando de um teísta paradigmático, cujo *sensus divinitatis* está funcionando plenamente e é relativo a uma estrutura noética plenamente racional. Mas, e sobre o mundo *real*? Relativo à estrutura noética que os seres humanos efetivamente têm, com o *sensus divinitatis* severamente danificado e em um mundo caído, não poderia o mal constituir um anulador para a crença em Deus? Ainda assim, Plantinga (2018a, p. 484-485) pensa, há a instigação interna do Espírito Santo que repara o dano causado ao *sensus divinitatis*. Logo, o *sensus divinitatis* rejuvenecido e reparado pela instigação interna do Espírito Santo tem, pelo menos algumas vezes, a presença de Deus evidente para ela e conhece o amor divino revelado na encarnação, sofrimento e morte de Jesus Cristo. Em partes isso implica que, para o não teísta cujo *sensus divinitatis* se encontra lesionado, poderia haver aqui um anulador para a crença de que existe tal pessoa como Deus. Contudo, “se ela tem um anulador, isso só ocorre por falta de racionalidade em algum lugar em sua estrutura noética” (PLANTINGA, 2018a, p. 488). Ainda assim, isso a quantidade terrível de males no mundo não constitui *per si* um anulador para a crença teísta, pois

Ele [o teísta] só tem tal anulador se fizer parte do nosso plano de desígnio o abandono da crença teísta nessas circunstâncias; e não temos razão para pensar que isso aconteça. O plano de desígnio inclui o funcionamento apropriado do *sensus divinitatis*; o modo pelo qual as coisas acontecem quando esse processo não funciona apropriadamente *poderia* fazer parte do plano de desígnio; é mais provável, contudo, que seja um subproduto inadvertido e não uma parte intencional do plano de desígnio (PLANTINGA, 2018a, p. 488; grifo do autor).

A ideia de Plantinga é que o plano *design* é tal que uma pessoa racional, quando confrontada com os fatos relativos ao mal e ao sofrimento, continuará a aceitar a fé cristã em face do sofrimento e do mal do mundo sem exhibir qualquer tipo de irracionalidade. Há uma distinção aqui em Plantinga entre uma crença D ser um anulador para C e as circunstâncias

serem tais que *S* rejeite *B*<sup>56</sup>. Mesmo que, em face de males terríveis, as circunstâncias são tais que levem os cristãos a abandonar a fé em Deus, não se segue daí que a existência de um mal horrendo constitui um anulador para a fé cristã por causa do plano design. Nas palavras de Plantinga:

O que uma pessoa fará quando confrontada com o sofrimento e o mal depende de qual é o plano de desígnio cognitivo para os seres humanos; entretanto, de uma perspectiva cristã plena, esse plano de desígnio nos diz que alguém que (como Madre Teresa, p. ex.) continue a aceitar a crença cristã diante do sofrimento e mal do mundo não dá mostras de irracionalidade. Na verdade, é a pessoa que abandona a crença em Deus nessas circunstâncias que exhibe uma disfunção cognitiva; nela, o *sensus divinitatis* deve estar pelo menos parcialmente em desordem. O ateuólogo só pode apropriadamente defender que o mal constitui um anulador da crença cristã, conseqüentemente, se começar por pressupor que a crença cristã é falsa. Mas então não é sensato esperar que o crente cristão conceda que ele tem realmente um anulador da crença cristã – pelo menos até o ateuólogo produzir uma ou duas boas razões para supor que a crença cristã seja falsa. O crente cristão, por ser crente, naturalmente pensará que a sua crença cristã é verdadeira, caso em que os fatos do mal não a anulam (PLANTINGA, 2018a, p. 489).

Plantinga (2018a, p. 483-484) sugere que, os seres humanos foram projetados para acreditar em Deus. Logo, se o mal constitui um anulador para a crença em Deus, é por resultado de alguma disfunção cognitiva em algum lugar do sistema. Contudo, Sudduth (1999, p. 182) aponta que deve haver alguma disposição no plano *design* para possibilitar que os anuladores em relação à crença em Deus façam com que uma pessoa plenamente racional, funcionando apropriadamente, desista da crença em Deus, pois caso contrário tal crença seria imune à anulação – algo que, como vimos, o falibilismo de Plantinga nega explicitamente. Belby (2005, p. 189) propõe uma conciliação entre essa tensão: “Haveria anuladores para a fé cristã se o cristianismo fosse, de fato, falso.” Pois, para Plantinga, as objeções *de jure* estão relacionadas com as objeções de fato. Neste sentido, se o Deus cristão não existe, o plano *design*, caso fosse voltado para a verdade, exigiria que argumentos cogentes ou a própria experiência pessoal do mal fossem um anulador da fé cristã. Contudo, se o teísmo fosse verdadeiro, a crença de um cristão é mantida por processos cognitivos voltados para a verdade. Neste caso, Belby (2005, p. 189) pensa que Plantinga parece ser dúbio sobre essa questão:

Às vezes, Plantinga parece permitir a possibilidade de que haveria anuladores para a fé cristã, mesmo que fosse verdade, mas sua afirmação de que o mal e o sofrimento horríveis *não* constituem um anulador para as crenças religiosas do cristão que funciona apropriadamente parece mitigar essa possibilidade (BELBY, 2005, p. 189; grifo do autor).

---

<sup>56</sup> Essa distinção foi apontada por Beilby (2005, p. 188).

Como então poderíamos resolver essa tensão? Talvez da mesma forma que lidamos com a questão do anulador histórico comentado anteriormente: não é possível afirmar qual seria o curso certo a ser tomado sobre tal situação hipotética antes de lidar com a situação real. É preciso lidar com a situação específica de modo que não é possível determinar *a priori*, pois talvez o plano *design* traga princípios gerais e conceituais, e não exaustivos e detalhados. Por isso, não é possível saber de antemão qual seu funcionamento apropriado para toda e qualquer situação.

## 2.8. Objeções

Através do Modelo A/C e do Modelo A/C estendido é possível demonstrar que, dado tudo que sabemos, a crença em Deus e nas verdades do Credo Cristão *podem* ser verdadeiras e avalizadas em quantidade suficiente para ser um caso de conhecimento para quem as têm. Se a crença em Deus for verdadeira, então muito provavelmente tem aval. E aqui vemos algo importante no modelo do Plantinga, a saber, que aquilo que entendemos por conhecimento depende da postura teológica e metafísica que adotamos. Por isso, Plantinga (2016a, p. 95) afirma que uma consequência desse raciocínio conduzirá o debate para a seguinte conclusão: se o aval que tem a crença em Deus se relaciona desse modo com a verdade dessa crença, então a questão do aval da crença teísta não independe da questão da verdade da crença teísta.

Por que é importante essa observação? Para Plantinga (2018a, p. 207), qualquer objeção bem-sucedida e sensata contra o teísmo apresentada até aqui precisará se dirigir à sua verdade, não a seus *status* epistêmico - seja ele justificação, racionalidade ou aval. Mais precisamente, o ateuólogo que deseja atacar a crença teísta deverá se restringir a objeções tais como o argumento do mal ou o argumento da ocultação divina, pois “não há uma questão *de jure* sensata que seja independente da questão *de facto*” (PLANTINGA, 2018a, p. 207). Todas as objeções *de jure* ao teísmo divorciadas das *objeções de facto* são malsucedidas porque já pressupõem que o teísmo é falso. Para Plantinga, esse fato é importante porque ele ajudaria a invalidar uma multidão de discursos ateológicos contemporâneos que lançam objeções ao *status* epistêmico da crença teísta. Plantinga resume sua conclusão nos seguintes termos:

Claro que quem pensa que a crença teísta é *verdadeira* (como fazem os epistemólogos reformados) não seguirão Marx e Freud aqui; tal pessoa não terá as razões de Marx e Freud para pensar que a crença teísta não tem aval. Em vez disso, o epistemólogo reformado assinalará que (com toda a probabilidade) a crença teísta tem aval se, e somente se, for verdadeira; uma vez que ela pensa que é verdadeira, ela também pensará que tem aval, e que a tem de forma básica. Aqui ele não pode afirmar (como na justificação) que é simplesmente *óbvio* que a crença teísta tem aval; pois não é óbvio que o teísmo seja verdadeiro. Em vez disso, ela sublinha que a crença teísta tem

aval se, e somente se, for verdadeira; portanto, pensar que ter aval dependerá de se pensar que é verdadeira (PLANTINGA, 2010, p. 679; grifo do autor).

Se o teísmo for verdadeiro, então é muito plausível que esteja avalizado. Contudo, alguém pode objetar que tal conclusão é filosoficamente insignificante. Pois, não acontece o mesmo com quase tudo? A situação de quase todas as crenças não é tal que, se verdadeiras, muito provavelmente estão avalizadas?

É importante aqui entender três razões centrais para essa conclusão do argumento de Plantinga em debate com Tooley (2014, p. 25-26). Em primeiro lugar, é uma objeção comum desde o iluminismo atacar não a verdade do teísmo, mas seu *status* epistêmico. A acusação é que, independentemente de a crença teísta ser verdadeira ou falsa, ela não tem qualquer aval para quem a aceita. Contudo, os modelos de Plantinga procuram mostrar que essa linha de raciocínio não pode estar correta. Em segundo lugar, não são todas as crenças que, se verdadeiras, então muito plausivelmente estão avalizadas. A crença que citamos no capítulo 1, de que o Treze venceria a Copa do Brasil, muito certamente não tem aval, mesmo que fosse verdadeira; crenças formadas a partir do limite dos nossos poderes cognitivos, como algumas partes da física contemporânea (e.g., o que aconteceu nos primeiros  $10^{-32}$  segundos depois do Big Bang), ainda que estejam corretas, não desfrutam de aval para nós, pois uma vez que estamos no limite de nossa capacidade noética, é muito fácil cometer erros. Por fim, a mesma coisa não é verdade para o naturalismo; Plantinga irá defender, como veremos, que mesmo que o naturalismo seja verdadeiro, ele não tem aval para quem nele acredita. Nesta seção, queremos examinar algumas objeções feitas à proposta de Plantinga e analisar se elas são bem-sucedidas.

### 2.8.1. Objeção da Grande Abóbora

Desde seus primeiros trabalhos, Plantinga (1983, p. 74-78) teve que lidar com uma das mais importantes e naturais objeções dirigidas contra a Epistemologia Reformada, que ele apelidou de Objeção da Grande Abóbora (*Great Pumpkin Objection*); ela estabelece que se a crença em Deus pode ser considerada como apropriadamente básica, isso nos autorizaria a considerar qualquer outra crença como apropriadamente básica. Haveria várias práticas cognitivas de caráter duvidoso, como a astrologia, a bruxaria ou o vodu, que poderiam ser sancionadas desta forma. Neste sentido, até a crença sincera de Linus, melhor amigo de Charlie Brown na HQ da série *Peanuts*, que acreditava que todo ano a Grande Abóbora voava na noite de Halloween, trazendo brinquedos para crianças sinceras e crentes, em um canteiro de abóboras, poderia ser considerada apropriadamente básica, empregando uma argumentação similar à de Plantinga. A crença de Linus é claramente absurda, mas por que ele não se

encontraria na mesma situação dos cristãos hipotéticos que Plantinga está tentando defender? Teríamos assim um argumento de paridade “reverso”: se a epistemologia reformada estiver correta, então a crença na Grande Abóbora desfruta do mesmo *status* epistêmico da crença de que há tal pessoa como Deus.

A primeira resposta de Plantinga (1983, p. 74; grifo do autor) foi indicar que o contexto em que a pessoa se encontra faz diferença para o *status* epistêmico da crença que ele defende: “De acordo com o epistemólogo reformado, certas crenças são apropriadamente básicas em certas circunstâncias; essas mesmas crenças podem *não* ser apropriadamente básicas em outras circunstâncias.” A basicidade de crenças como “eu vejo uma árvore” é apropriada em certos contextos, como quando eu saio da sala de aula e caminho pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte, mas essa mesma crença não é apropriadamente básica em circunstâncias em que sei que estou sentado na sala de estar ouvindo música com os olhos fechados. O importante aqui é que mesmo nossas crenças perceptivas sendo apropriadamente básicas, existem condições que devem ser cumpridas para que ela desfrute de tal *status*, pois as crenças devem ser realizadas em respostas às circunstâncias corretas.

Em relação ao teísmo, o epistemólogo reformado defende que há circunstâncias amplamente reconhecidas em que a crença em Deus pode ser considerada como apropriadamente básica. Contudo, isso não o compromete com a ideia de que praticamente qualquer crença é apropriadamente básica em quaisquer circunstâncias. O que o epistemólogo reformado certamente faz é negar os critérios do fundacionismo clássico para a basicidade; mas o fato dele negar tais critérios não significa que ele está comprometido em supor que qualquer crença é apropriadamente básica. E mesmo que o epistemólogo reformado não especifique quais critérios ele emprega para decidir quais pares crença-circunstâncias são aceitáveis, não se segue daí que a rejeição de algumas crenças como apropriadamente básica seja arbitrária, pois o crente não precisa oferecer primeiramente um critério que demonstre quais crenças são pontos de partida razoáveis para formar outras crenças, antes de acreditar apropriadamente que algumas crenças são apropriadamente básicas; eu não preciso de um critério explícito e sistematizado de basicidade que me informe que “eu vejo uma árvore” está entre os pares crença-circunstâncias que são aceitáveis, antes de apropriadamente acreditar que de fato o é; é possível saber quais candidatos pertencem a uma determinada classe de crenças e quais não, sem antes estabelecer quais são os critérios de inclusão.

Plantinga (1983, p. 76) indicou um possível critério que poderia ser útil; o caminho proposto por ele é o indutivo, ou seja, o critério de basicidade não deve ser arbitrariamente postulado de “cima para baixo”, através de uma espécie de “exigência *ex-cathedra*”, mas “de

baixo para cima”, reunindo pares crenças-circunstâncias que todos nós aceitamos como obviamente apropriados em termos de basicidade; a partir desses exemplos, precisaríamos estruturar hipóteses que apresentem condições que são individualmente necessárias e conjuntamente suficientes; essas hipóteses devem estar sujeitas à argumentação e ao teste por um conjunto relevante de exemplos que se harmonizem com nossa experiência real; a amostra deve ser revisável à luz de teorias e sob pressão de argumentos. Como particularista, Plantinga sugere que é possível que não encontremos nenhum critério que consiga abarcar todas as condições necessárias e suficientes para todas as crenças; mas isso não impede que saibamos que ela é apropriadamente básica. A partir dessa concepção de basicidade, o epistemólogo reformado pode considerar que a crença em Deus é uma crença apropriadamente básica. Ao mesmo tempo, Plantinga lembra que não há razões para supor, antecipadamente, que todos irão concordar com os exemplos que foram dados:

O cristão irá certamente supor que a crença em Deus é inteiramente apropriada e racional; se ele não aceitar essa crença com base em outras proposições, ele irá concluir que é básica para si e apropriadamente aceita. Os seguidores de Bertrand Russell e de Madelyn Murray O’Hare podem discordar, mas como isso será relevante? Deve os meus critérios, ou aqueles da comunidade cristã, se conformar aos exemplos deles? Certamente que não. A comunidade cristã é responsável pelo *seu* conjunto de exemplos, não pelo deles (PLANTINGA, 1983, p. 77; grifo do autor).

Plantinga propôs que cada comunidade é responsável por determinar seus próprios pontos de partida e raciocinar com base neles. Alguém pode objetar alegando que a comunidade cristã não terá nenhuma razão para aceitar qualquer crença em detrimento de qualquer outra. Mas Plantinga lembra que mesmo que uma comunidade não consiga convencer outra sobre qual o conjunto de exemplos relevantes de basicidade apropriada, e mesmo que eles discordem sobre quais crenças devem ser apropriadamente aceitas como básicas e quais não devem, não se segue daí que não haja uma verdade sobre o assunto. Assim, os cristãos podem aceitar a crença em Deus como apropriadamente básica, mas outras comunidades podem acreditar na mesma noção com relação à Grande Abóbora. Se ambas as crenças são incompatíveis, uma das duas comunidades está enganada; o epistemólogo reformado não precisa se comprometer com a crença de que ambas estão corretas.

Assim, o epistemólogo reformado pode sustentar apropriadamente que a crença na Grande Abóbora não é apropriadamente básica, embora ele sustente que a crença em Deus é apropriadamente básica e mesmo que ele não tenha um critério completo de basicidade apropriada. É claro que ele está comprometido em supor que há uma *diferença* relevante entre a crença em Deus e a crença na Grande Abóbora se ele sustentar que a primeira, mas não a última, é apropriadamente básica. Mas isso não deve causar um grande embaraço; há muitos candidatos. Esses candidatos devem ser encontrados na vizinhança das condições que justificam e fundamentam a crença em Deus [...]. Assim, por exemplo, o epistemólogo reformado pode concordar com

Calvino em sustentar que Deus implantou em nós uma tendência natural de ver sua mão no mundo ao nosso redor; o mesmo não pode ser dito da Grande Abóbora, não havendo nenhuma Grande Abóbora e nenhuma tendência natural para aceitar crenças sobre a Grande Abóbora (PLANTINGA, 1983, p. 78; grifo do autor).

Martin (1990, p. 272) pensa que a resposta de Plantinga à Objeção da Grande Abóbora é satisfatória, pois não se segue que, do ponto de vista do epistemólogo reformado, qualquer crença bizarra tem o mérito de ser aceita como apropriadamente básica. O epistemólogo reformado não precisa se comprometer com isso e, portanto, essa queixa é obviamente falsa. Contudo, Martin pensa que Plantinga não escapou a possibilidade de algum tipo de “vale tudo” epistêmico. Por isso, ele ofereceu uma versão mais forte do argumento, que Plantinga (2018a, p. 350-359) apelidou de Filho da Grande Abóbora; o argumento de Martin é que apesar do epistemólogo reformado não precisar se comprometer que a crença na astrologia ou no vodu sejam racionais, a metodologia de Plantinga implica que qualquer crença pode se tornar racional do ponto de vista de alguma comunidade.

Apesar de os epistemólogos reformados não serem obrigados a aceitar as crenças no vodu como racionais, os seguidores do vodu poderiam afirmar que, como suas crenças são básicas na comunidade vodu, elas são racionais e, além disso, que o pensamento reformado é irracional nessa comunidade. Na verdade, a proposta de Plantinga geraria muitas comunidades diferentes que poderiam *legitimamente* afirmar que as suas crenças básicas são racionais e que essas crenças conflitam com as crenças básicas de outras comunidades. Entre as comunidades geradas, poderia haver adoradores do diabo, defensores da Terra plana e crentes em fadas, desde que a crença no diabo, na planície da Terra e nas fadas fosse básica nas respectivas comunidades (MARTIN, 1990, p. 272).

Ou seja, Martin pensa que a metodologia de defesa de Plantinga em favor do *status* epistêmico da crença em Deus seria muito permissiva, de modo que ela poderia ser adotada por qualquer pessoa para considerar suas crenças como apropriadamente básicas, por mais bizarra que tais crenças fossem. Qualquer comunidade que tomasse qualquer proposição *p* como apropriadamente básica, teria legitimidade para afirmar que *p* é apropriadamente básica. Desta forma, nenhuma comunidade conseguiria fazer julgamentos sobre as crenças básicas de outras comunidades. O epistemólogo reformado pode alegar que os crentes de outras comunidades não são razoáveis em aceitar seu próprio conjunto de crenças como apropriadamente básicas, mas Martin alega que não há uma maneira que os que estão de fora da comunidade vodu ou da astrologia de criticá-las, abrindo assim as comportas do irracionalismo e da superstição. Como vimos, Plantinga sugeriu a possibilidade de que cada comunidade é responsável por determinar seus próprios pontos de partida, mas isso parece dar origem a algum tipo de vale-tudo epistêmico.

Plantinga (2018a, p. 350-359) responde ao argumento de Martin afirmando que ele está colocado de modo inexato e ambíguo, pois o que significaria neste contexto “racional” e “legitimidade”? Qual mérito epistêmico está em questão? Plantinga então propõe uma série de possibilidades que Martin poderia querer dizer com esses dois termos, concluindo que em nenhum caso o argumento é bem-sucedido. Plantinga procura fazer com que o argumento de Martin seja mais rigoroso na interpretação do termo “racionalidade” a partir de três candidatos: racionalidade pode significar (i) justificção deontológica; (ii) racionalidade interna; e (iii) racionalidade como aval. Se por racionalidade, entende-se o sentido (i), Plantinga afirma que o epistemólogo vodu poderia estar dentro de seus direitos intelectuais ao pensar o que pensa, caso ele não se esquive de algum dever epistêmico; logo, ele estaria justificado. E isso independe do argumento de Martin. Se por racionalidade entende-se o sentido (ii), o epistemólogo vodu também poderia ser internamente racional, pois poderia ser o caso de que sua crença foi produzida por faculdades cognitivas funcionando corretamente a partir da experiência. E isso, mais uma vez, independe do argumento de Martin. O que é curioso aqui é que em dois dos três sentidos de racionalidade apontados por Plantinga, ele considera a possibilidade de crenças bizarras terem o mérito da racionalidade. Por isso, a questão que vale pena considerar seria a do sentido (iii). Para Plantinga (2018a, p. 355), o epistemólogo reformado não afirma que a crença em Deus é de fato avalizada, pois ela só teria aval se fosse verdadeira, e Plantinga não está argumentando que a fé cristã seja de fato verdadeira – embora ele efetivamente acredite que seja verdadeira. Agora, suponha que o Epistemólogo Reformado afirme que a crença teísta seja apropriadamente básica com respeito ao aval. Plantinga irá recorrer a uma argumentação no espírito do seu externismo para responder ao desafio de Martin:

Não se segue, é claro, que o epistemólogo do vodu também tenha aval para afirmar que a crença vodu é apropriadamente básica com respeito ao aval, pois suponhamos que a crença vodu é de fato falsa e ainda que surgiu originalmente por causa de algum erro ou confusão, ou como reação apreensiva a fenômenos naturais de um gênero qualquer, ou no espírito de um grupo que pretendia obter ou perpetuar seu poder político. Nesse caso, essas crenças vodu originais não têm aval (PLANTINGA, 2018a, p. 356).

O argumento de Plantinga é que do mero fato de que o epistemólogo vodu reivindicar aval para suas crenças, não se segue daí que suas crenças têm efetivamente aval. A perspectiva do epistemólogo reformado pode ter, efetivamente aval; já as crenças do epistemólogo vodu, mesmo que chegue às suas perspectivas estruturalmente do mesmo modo pelo qual chega o cristão comum, podem não ser legítimas nesse mesmo sentido, pois é possível que aconteça esse cenário “se, por exemplo, as afirmações centrais da fé cristã forem verdadeiras e a crença vodu for falsa” (PLANTINGA, 2018a, p. 357). É preciso lembrar que, para Plantinga, aquilo

que é avalizado para nós está interconectado com questões ontológicas e teológicas, isto é, depende do tipo de ser que somos; e o tipo de ser que somos depende do fato de existir ou não tal pessoa como Deus. “Sua visão sobre o tipo de criatura que o ser humano é irá determinar ou, de qualquer forma, influenciar fortemente seus pontos de vista sobre quais crenças básicas têm aval” (PLANTINGA, 1991, p. 309). De acordo com o relato teísta cristão, os seres humanos foram criados por Deus com o objetivo de desfrutar de um relacionamento amoroso com seu criador. Deste modo, se o plano *design* de nossas faculdades cognitivas nos leva à crença em um Deus transcendente de modo básico, ao mesmo tempo que nos leva a exigir um argumento para avaliar aquilo que é crido pelo epistemólogo vodu, então esta última não pode ser uma crença apropriadamente básica.

Como Plantinga admite, talvez a crença na Grande Abóbora ou no vodu possa ser justificada ou internamente racional, mas se o plano *design* não designa tais crenças como sendo apropriadamente básicas, então elas não poderiam ser apropriadamente básicas. Mais precisamente, as crenças vodu, se falsas, não estão avalizadas e, portanto, não estão em paridade epistêmica com a crença do cristão comum, caso esta última seja verdadeira. A questão tem a ver com a crença cristã ser avalizada se verdadeira, pois é preciso mais que uma alegação para uma crença ser apropriadamente básica; será preciso que, de fato, o agente esteja agindo de modo apropriado ao formar a crença em questão.

Não é verdade que se a afirmação de que a crença em Deus e nas coisas grandiosas do evangelho é apropriadamente básica com respeito ao aval tiver em si aval, então do mesmo modo a afirmação de que a crença vodu é apropriadamente básica com respeito ao aval terá em si aval. O argumento de Martin, entendido desse modo, não é, conseqüentemente, bem-sucedido (PLANTINGA, 2018a, p. 357)

A resposta de Plantinga é significativamente satisfatória, mas DeRose (1999) aponta que o modo como Plantinga interpreta a objeção da Grande Abóbora parece “desnecessariamente fraca” de modo que muito de sua resposta tira proveito dessa “fraqueza desnecessária”. Mais precisamente, haveria duas questões diferentes em torno da Objeção da Grande Abóbora e Plantinga não respondeu à pergunta mais difícil, mas apenas à questão mais fácil. Para DeRose, a pergunta fácil é seria a seguinte: o epistemólogo reformado está comprometido em aceitar a basicidade de crenças estranhas e bizarras que são casos paradigmáticos de irracionalidade quando ele aceita a crença em Deus como apropriadamente básica? A resposta de Plantinga é bem-sucedida em responder negativamente a essa questão. Mas a pergunta difícil escapou à análise de Plantinga.

DeRose (1999) coloca a questão mais difícil do seguinte modo: se Plantinga tivesse uma das crenças paradigmaticamente “bizarras”, “ele poderia ‘se defender da acusação de

irracionalidade alegando que essa crença é apropriadamente básica””? Mais precisamente, a questão não é se, ao aceitar a crença em Deus como apropriadamente básica, Plantinga estava se comprometendo que algumas crenças “bizarras” também eram apropriadamente básicas, mas se o epistemólogo vodu ou o astrólogo poderiam usar a defesa de Plantinga tão bem quanto o próprio Plantinga usa; a questão também não é se existe a possibilidade de haver crenças na astrologia ou no vodu que sejam racionais, mas se as formas claramente irracionais dessas crenças poderiam ser defendidas a partir do modelo de Plantinga. Além disso, o objetor não precisa alegar que qualquer conjunto de crenças pode ser defendido a partir da estratégia de Plantinga, pois não é preciso se comprometer com todo tipo de irracionalismo; é suficiente que haja algumas crenças muito “bizarras” ou “esquisitas” que podem ser defendidas a partir da proposta que Plantinga utiliza. Pois, a preocupação real é que “existem algumas aberrações bizarras/estranhas de irracionalidade que seriam defensáveis por Plantinga - ou seja, seriam conjuntos de crenças em relação às quais a estratégia defensiva de Plantinga funcionaria tão bem quanto funciona em seu uso real” (DEROSE, 1999). Ou seja, dada a estratégia argumentativa de Plantinga, é epistemicamente possível apoiar crenças completamente irracionais.

Zagzebski (2002, p. 117-123) propõe uma versão modificada do desafio de DeRose. Sua ideia é que a epistemologia reformada de Plantinga coloca a crença em Deus para além da avaliação epistêmica de tal modo que sua estratégia argumentativa pode ser adaptada para fundamentar crenças bizarras e irracionais; não é possível avaliá-las epistemicamente, pois Plantinga afirma que questões de racionalidade estão interconectadas com questões de verdade. Para Zagzebski (2002, p. 120; grifos do autor), este tipo de interconexão gera problemas sérios. O mais significativo deles é que a epistemologia reformada viola o que ela chama de “Princípio do Reconhecimento Racional” (PRR): “*Se uma crença é racional, sua racionalidade é reconhecível, em princípio, por pessoas racionais de outras culturas.*” A ideia básica é que nossa humanidade comum permite que pessoas racionais de todas as culturas possam compreender a racionalidade da crença de pessoas de outras culturas diferentes da sua, mas a estratégia de Plantinga viola tal princípio, pois observadores de fora da comunidade cristã não podem ver qualquer diferença relevante para a crença cristã e a crença na Grande Abóbora de modo que, por paridade, é correto julgar a prática dos dois igualmente. Mas se os métodos da epistemologia reformada podem ser empregados para defender crenças bizarras e irracionais, então não podem ser bem-sucedidos em estabelecer a racionalidade da crença cristã.

Ela [epistemologia reformada] não permite que um observador racional fora da comunidade de crentes no modelo distinga entre o modelo de Plantinga e as crenças

de qualquer grupo, não importa o quão irracional e bizarro sejam – adoradores do sol, seguidores de seitas, devotos dos deuses gregos..., assumindo, claro, que eles são inteligentes o suficiente para construir suas próprias doutrinas epistêmicas em seus modelos de maneira paralela. Mas pensamos que há diferenças na racionalidade das crenças de uma seita e das crenças cristãs, *mesmo se* a seita seja capaz de produzir um argumento exatamente paralelo para uma proposição condicional no sentido de que as crenças de tais seitas são racionais se verdadeiras. Consequentemente, a racionalidade de tais crenças deve depender de algo diferente de sua verdade. Que alguma outra coisa, suponho, deve ser tal que sua racionalidade seja compreensível em princípio por qualquer pessoa racional (ZAGZEBSKI, 2002, p. 122; grifo da autora).

Wiertz (2015, p. 96-97) apresenta uma objeção nesse espírito: ele argumenta que uma história similar à história que Plantinga conta para o teísmo cristão poderia ser contada para a crença na Grande Abóbora: se a Grande Abóbora for verdadeira, haveria um *sensus cucurbitatis* como fonte de crença na Grande Abóbora. Sendo assim, quando forma as crenças nas circunstâncias apropriadas, tal crença seria avalizada. Três possíveis respostas poderiam ser fornecidas às objeções de DeRose (1999) e Zagzebski (2002), e que afetariam também a objeção da Grande Abóbora de forma geral. Uma primeira foi fornecida pelo próprio Plantinga (2015, p. 248) contra a objeção levantada por Wiertz (2015):

Mas por que pensar que é provável que, se a Grande Abóbora for verdadeira, haverá um *sensus cucurbitatis*? Por que achar que a Grande Abóbora nos criou? Por que achar que esta abóbora se importaria se os seres humanos sabem alguma coisa sobre ela? Por que pensar que é consciente, capaz de conhecimento e coisas do gênero? Tudo o que a história diz é que existe uma abóbora muito grande e de aparência assustadora que retorna ao canteiro de abóboras de Linus todo Halloween. O argumento para serem um *sensus cucurbitatis* se Grande Abóbora for verdade, tem muito pouco a seu favor (PLANTINGA, 2015, p. 248).

A ideia básica do argumento de Plantinga é que é preciso algo mais que uma mera fantasia imaginativa a fim de que a crença na Grande Abóbora possa demonstrar algum grau de paridade com o teísmo. Mas talvez a crença na Grande Abóbora possa ser mais bem elaborada a fim de ser possível perceber que ela é uma candidata a ser reconhecida como uma crença apropriadamente básica; talvez possa ser dito que a Grande Abóbora é uma pessoa, que criou o mundo, e que nos criou à sua imagem; talvez ela tenha alguns atributos como onisciência e onipotência; talvez ele tenha formado criaturas nas quais ele quer manter um relacionamento amoroso, de modo que eles saibam de sua presença e propriedade através de uma espécie de *sensus cucurbitatis*. Contudo, o irônico é quanto mais a Grande Abóbora se torna elaborada, mais ela se aproxima de algum tipo de teísmo, sendo o termo “Grande Abóbora” um outro nome fornecido para a pessoa de Deus. Por isso que, em sua resposta a Zagzebski, Plantinga (2002b, p. 130-131) afirma que sua estratégia argumentativa não está disponível para qualquer sistema de crenças. De acordo com ele:

Zagzebski apenas assume que, para qualquer crença, não importa quão louca, alguém que aceita essa crença pode produzir um argumento exatamente paralelo ao meu para a conclusão de que a crença é racional se verdadeira. Mas essa suposição é falsa. Meu argumento depende essencialmente de premissas sobre o conhecimento, as intenções e o poder de Deus; premissas paralelas sobre o sol ou a lua ou deuses gregos serão manifestamente falsas. Além disso, os naturalistas também serão incapazes de construir tal argumento, como, de fato, os não teístas de qualquer tipo (PLANTINGA, 2002b, p. 130-131).

Desse modo, faz diferença para o argumento de Plantinga termos sido criados por um Deus pessoal a fim de que possamos conhecê-lo e amá-lo; esse Deus pessoal desempenha um papel crucial para que a crença teísta seja apropriadamente básica. Neste sentido, a estratégia argumentativa de Plantinga poderia ser empregada por boa parte dos adeptos de tradição monoteístas (cristãos, judeus e muçulmanos), mas não por adeptos da astrologia, seguidores do vodu, adoradores do sol e da lua e crentes na Grande Abóbora.

Poderíamos fazer uma defesa mais ampla desse argumento de Plantinga a partir de sua teoria da função apropriada. Plantinga afirma que a teoria da função apropriada exige algum tipo de desígnio inteligente; mas o único criador plausível para nossos sistemas cognitivos seria um Deus pessoal. E isso porque o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas invoca um tipo de normatividade que podem ser encontrados apenas no contexto do sobrenaturalismo metafísico, isto é, no contexto que envolve essencialmente objetivos e intenções por parte de um ser consciente e inteligente<sup>57</sup>. Mais precisamente, uma crença apropriadamente básica deve estar de acordo com aquilo que foi estabelecido pelo nosso plano *design*. E esse plano foi propositalmente concebido por um agente consciente, do tipo que pensa e visa realizar propósitos de um tipo ou outro, projetando algo para funcionar de uma determinada maneira. Fora desse quadro, não é possível falar em seres humanos funcionando apropriadamente. Mas se excluirmos o funcionamento apropriado dos seres humanos e de suas faculdades cognitivas, e se a teoria de Plantinga (1993b) estiver correta, excluiríamos também propriedades como aval, basicidade apropriada, entre outros conceitos normativos importantes, pois sem a função apropriada, não haveria qualquer pessoa que soubesse coisa alguma. Deste modo, uma defesa possível contra DeRose (1999) e Zagzebski (2002) é que qualquer crença que postule ser apropriadamente básica utilizando a estratégia de Plantinga, como astrologia, vodu ou a Grande Abóbora, deve esclarecer a noção de função apropriada de um modo que seja compatível com tal crença. Ao fazer isso, podemos nos deparar com um dos dois cenários: ou a crença em questão não pode ser bem-sucedida em esclarecer a noção de função apropriada de

---

<sup>57</sup> Por isso que Plantinga afirma que o naturalismo metafísico não pode acomodar a noção de função de apropriada de modo que seja compatível com seu naturalismo. O argumento mais elaborado por parte de Plantinga pode ser encontrado em *Warrant and Proper Function* (1993b, cap. 11) e em *Conhecimento de Deus* (2014, p. 32-44).

um modo coerente por excluir um agente consciente e intencional; ou ela pode fazer acomodar tal noção, mas ao custo de se tornar tão próxima do teísmo que não seja possível perceber uma diferença crucial entre as duas. Assim, há elementos no sistema de Plantinga que inerentemente limitam o que poderia ser apropriadamente básico e, ao fazer isso, não permitem que todo e qualquer tipo de crença bizarra tenha aval.

Em segundo lugar, Kim (2012, p. 66-81) fornece um argumento contra a basicidade de fantasias como a crença na Grande Abóbora. É possível desafiar tal crença encontrando um anulador para ela. A teoria de Plantinga implica que nossas crenças básicas são revogáveis e, por isso, estão abertas à revisão à luz de informações adicionais. Linus pode acreditar que a crença na Grande Abóbora é básica, mas ele não tem permissão para continuar sustentando tal crença se ele se depara com uma razão para abandonar ela, pois é possível adquirir um anulador para tal crença e passar a acreditar que ela não é mais verdadeira. E no caso da Grande Abóbora, Kim argumenta que há um anulador poderoso para ela:

Considere a crença de que a Grande Abóbora retorna a cada Halloween. Esta crença pode facilmente ser falsificada. Alguém pode esperar no lugar onde a crença na Grande Abóbora deve supostamente retornar e confirmar ou desconfirmar que a Grande Abóbora realmente chega (KIM, 2012, p. 77).

Assim, o argumento de Kim é a crença na Grande Abóbora tem um anulador empírico óbvio que o teísmo não tem, a saber, é possível simplesmente ir à uma plantação de abóboras no Halloween a fim de ver se a Grande Abóbora aparece ou não. É possível ir além de Kim e argumentar que há muitas evidências contra a crença na Grande Abóbora. Se houvesse tal coisa como a Grande Abóbora retornando no Halloween, talvez este fosse o tipo de coisa que já teríamos ouvido falar por alguma comunidade. Mas não existe este tipo de anulador para o teísmo, de modo que não é correto afirmar paridade epistêmica entre as duas crenças. Pois, crenças bizarras e irracionais podem ser demonstradas como falsas, mas esse não é exatamente o caso do teísmo. Há sofisticados argumentos contra a existência de Deus, assim como sofisticados argumentos em favor da existência de Deus, mas tais argumentos não demonstram que a crença em tal pessoa como Deus é irracional – diferentemente das crenças paradigmaticamente irracionais. Deste modo, o epistemólogo reformado não está endossando um vale-tudo epistêmico; pelo fato de uma crença ser aceita como básica, não se segue que ela esteja imune à avaliação epistêmica. É perfeitamente possível para o teísta argumentar contra as crenças básicas de outra comunidade e mostrar-lhes que uma de suas crenças ou é falsa ou é falta aval.

Em terceiro lugar, Scott (2014, p. 303-307) oferece um argumento em resposta ao desafio de Zagzebski (2002) sobre o Princípio do Reconhecimento Racional. Zagzebski está preocupada em como seria possível para um observador racional discriminar entre práticas epistêmicas de outras pessoas. Um modo de interpretar a preocupação de Zagzebski neste contexto seria pensar como um observador externo, diante da crença cristã e da crença na Grande Abóbora, poderia discriminar entre as duas. Scott pensa que, mesmo que não seja possível para um observador racional discriminar entre as duas práticas epistêmicas, ele pode razoavelmente acreditar que as práticas epistêmicas do cristão de Plantinga tem crenças aceitáveis, enquanto o adepto da crença na Grande Abóbora, não<sup>58</sup>. E ele pode fazer isso mostrando que há evidências favoráveis em apoio às práticas epistêmicas do cristão, enquanto que não há tais evidências para a crença da Grande Abóbora. Scott fornece alguns exemplos:

As crenças cristãs são defendidas por muitas pessoas diferentes; pessoas de uma grande variedade de épocas, países e culturas, pessoas com diferentes níveis de inteligência e educação, uma variedade de idades, classes sociais e experiências de vida. A tradição cristã também contém pessoas que dedicaram grande parte de suas vidas a considerar argumentos a favor e contra a fé cristã, e continuaram em suas crenças. Alguns cristãos sempre tiveram crenças religiosas, alguns passaram a defendê-las mais tarde na vida e ainda outros desistiram e passaram a acreditar nelas novamente (SCOTT, 2014, p. 306).

Scott (2014, p. 306) afirma que talvez fosse possível que o seguidor da Grande Abóbora fornecesse algum argumento paralelo. Talvez Linus viva em uma ilha isolada e desconhecida, numa comunidade que viveu ali sem nenhum contato com o resto do mundo durante milhares de anos. Se encontrássemos a ilha e Linus, se ele nos falasse da crença na Grande Abóbora, e se começássemos a levantar objeções contra ela e Linus fornecesse algumas respostas plausíveis (às vezes ele responde às perguntas, outras vezes diz que acha que alguns dos escritores da Grande Abóbora do passado escreveram sobre esses assuntos e que, se os pesquisarmos, ele tem certeza de que encontraremos as respostas, ainda outras vezes ele admite que nunca pensou nisso, mas vai pensar melhor com sua comunidade sobre essa questão), Scott pensa que mesmo que não fôssemos persuadidos pelas crenças de Linus, não considerariamos suas crenças inaceitáveis, pois dentro de sua comunidade epistêmica, ele refletiu sobre os problemas que surgiram e buscou encontrar soluções. Mas esse não é o caso *real* e isso é *epistemicamente relevante* para a questão.

Mais precisamente, a ideia de Scott (2014, p. 307), é que nós “possuímos evidências favoráveis para a afirmação de que a fé cristã é intelectualmente aceitável, considerando o ambiente histórico e social em que a crença ocorre. Esta evidência não está disponível para a

---

<sup>58</sup> A distinção entre discriminar e favorecer evidências que Scott (2014) segue é baseada em Pritchard (2010).

crença da Grande Abóbora”. Neste caso, devemos considerar os ambientes históricos e sociais em que as crenças ocorrem, não meramente casos abstratos e hipotéticos. Segue-se daí que apenas as crenças que ocorrem em comunidades estáveis e duradouras são candidatas viáveis para serem defendidas da maneira que os epistemólogos reformados defendem a crença teísta.

### 2.8.2. *Objeção da Caixa de Pandora*

Difícilmente crenças loucas, bizarras e irracionais podem ser consideradas como apropriadamente básicas, seja pelo epistemólogo reformado, seja por empregar uma estratégia de argumentativa similar à de Plantinga. Talvez as três possíveis respostas fornecidas no tópico anterior podem ser consideradas bem-sucedidas em réplica ao desafio da Grande Abóbora. Contudo, há uma miríade de religiões pelo mundo, diferentes da crença cristã, cultivadas por pessoas de grande inteligência e seriedade. Há as três grandes religiões monoteístas do mundo: cristianismo, islamismo e judaísmo; há também religiões teístas na tradição oriental, africana e americana; há uma imensa quantidade de religiões não-teístas englobadas em correntes do hinduísmo e do budismo; há também um número expressivo de ateus, agnósticos, naturalistas e mesmo antirreligiosos. Talvez crenças bizarras e loucas não poderiam desfrutar do *status* de basicidade apropriada postulado pelo modelo de Plantinga, mas o que dizer dos adeptos dessa diversidade caleidoscópica de crenças religiosas? Não poderiam eles, de forma análoga à estratégia argumentativa de Plantinga, postular basicidade apropriada para seus credos religiosos? Se tomássemos como exemplos de basicidade apropriada, não exemplos de histórias em quadrinhos ou casos paradigmáticos de irracionalidade, mas de tradições religiosas não cristãs, consagradas pelo tempo e com uma respeitável tradição, não teríamos um problema?

Baldwin e McNabb (2019, p. 259) apelidam esse desafio de “Objeção da Caixa de Pandora”. A ideia é que “Plantinga é visto como tendo aberto algo como a caixa de Pandora, e isso, de alguma forma, é pensado como minando seu projeto epistemológico”. Haveria, assim, algum tipo de paridade metodológica em como os crentes religiosos podem defender e explicar a possibilidade de aval desfrutado por suas crenças de modo análogo à crença cristã. Vários exemplos dessa possibilidade podem ser fornecidos. Rose Ann Christian (1992, p. 568-569) pensa que defensores do Advaita Vedānta poderiam desenvolver algum modelo similar ao de Plantinga; eles poderiam, por exemplo, afirmar que seu programa de meditação é projetado para capacitar o eu (Atman) a determinar a natureza essencial da realidade (Brahman). Tais técnicas de meditação não são frutos de inferências e evidências, mas são experienciais. Deste modo, adeptos do Advaita Vedānta podem alegar que através de um programa de meditação, quando

são bem-sucedidos, pode se encontrar em condições de terem suas crenças como avalizadas de modo não inferencial a fim de perceber o que a realidade efetivamente é Brahman.

Para Plantinga e expoentes do Advaita Vedānta, a realidade e os conhecedores humanos são metafisicamente constituídos de tal maneira que os últimos possuem a capacidade de compreender a verdade profunda sobre os primeiros. Em certas condições, essa capacidade é ativada. Nessas ocasiões, a crença de que a realidade é o que é (criada por Deus, essencialmente Brahman) não é o resultado de inferência ou evidência, mas é imediata (básica). E tal crença é avalizada (apropriadamente básica) (CHRISTIAN, 1992, p. 569)

Diferentemente da crença na Grande Abóbora, temos aqui uma alternativa genuína ao teísmo cristão de Plantinga, praticado por comunidades estáveis e duradouras na Ásia. E Christian (1992, p. 570-571) pensa que isso seria um problema significativo, pois uma vez que crenças tão incompatíveis como o cristianismo e a Advaita Vedānta podem ser igualmente tidas como avalizadas, isso compromete o projeto de Plantinga na medida em que sua abordagem carece de recursos relevantes para discernir se uma determinada comunidade de crenças está de posse da verdade. A questão da racionalidade ou irracionalidade da crença cristã permaneceria, assim, uma questão em aberto. David Tien (2004, p. 31-55) pensa que o confucionista poderia empregar um modelo paralelo em todos os aspectos relevantes ao Modelo A/C a fim de demonstrar o aval da crença neoconfucionista. O próprio Plantinga admitiu a possibilidade de que credos diferentes podem fazer uso de sua proposta epistêmica:

Há mesmo alguns sistemas de crenças nitidamente análogas à crença cristã e em relação às quais as minhas teses não possam ser defendidas? Para qualquer desses conjuntos de crenças, não poderíamos encontrar um modelo sob o qual as crenças em questão tenham aval e tal que, dada a veracidade dessas crenças, não haja objeções filosóficas à verdade do modelo? Bem, provavelmente algo desse tipo é verdadeiro no que se relaciona a outras religiões teístas: o judaísmo, o islamismo, algumas formas de hinduísmo, algumas formas de budismo, algumas formas de religião dos índios americanos. Talvez essas religiões sejam como o cristianismo no sentido de não estarem sujeitas a objeções *de jure* que sejam independentes de objeções *de facto* (PLANTINGA, 2018a, p. 358).

A objeção que temos aqui é que parece que a metodologia de Plantinga pode ser adaptada a muitos diferentes sistemas reais de crenças, mesmo de adeptos que negam que há tal pessoa como Deus. Afirma-se que é possível justificar não apenas crenças não-teístas, mas até mesmo sistemas seculares. Penelhum (s/d, p. 5) sugere que a própria paridade que torna necessário classificar a fé como avalizada, torna igualmente necessário classificar outros sistemas de crenças concorrentes como também avalizados, pois eles são capazes de propor as mesmas estratégias que os epistemólogos reformados usam para defender o Cristianismo. Para ele, “os exemplos são fáceis de encontrar e difíceis de eliminar depois que começamos”. Penelhum (s/d, p. 5) pensa que não apenas outras religiões, mas mesmo “sistemas soteriológicos

não religiosos como o freudianismo e o marxismo, que oferecem a libertação de profundas desordens espirituais, explicações diagnósticas de resistência às suas prescrições e modos de prática doxástica que se conformam a esses diagnósticos”. Mais além, Penelhum pensa que a epistemologia reformada também poderia ser empregada para avaliar “sistemas de pensamento seculares não soteriológicos como as filosofias de Lucrecio ou Hume ou Bertrand Russell que julgam a própria religião uma fonte de desordem espiritual e doxástica de que eles acham que devemos ficar aliviados por sermos emancipados”.

Mas será que isso é correto? Há um problema significativo nesta objeção apontado por Baldwin e McNabb (2019, p. 259): ela não leva em conta que há compromissos metafísicos e doutrinários essenciais sustentados por Plantinga que muitas das grandes tradições religiosas do mundo são incapazes de acomodar. Mais especificamente, crenças como a do Naturalismo, da Sāṃkhya, da Advaita Vedānta, Budismo Mādhyamaka, Freudianismo e Marxismo são incapazes de fornecer as pré-condições necessárias para esclarecer a noção de teoria da função apropriada de um modo que seja compatível com tais crenças; tais crenças não podem explicar o plano design de nossas faculdades cognitivas. E esse *design* precisa ser tal que sua natureza e ações passadas sejam compatíveis com as condições de busca pela verdade propostas por Plantinga.

Os proponentes da objeção da caixa de Pandora, portanto, presumiram falsamente que a epistemologia religiosa plantingiana pode ser prontamente adotada por muitas religiões mundiais. Comparativamente, poucas das grandes religiões do mundo são tais que suas crenças fundamentais são totalmente consistentes com a epistemologia religiosa plantingiana. Concluimos que a objeção da caixa de Pandora falha porque superestima seriamente o número de religiões do mundo que podem fazer uso total da epistemologia religiosa plantingiana, bem como o grau em que podem fazê-lo (BALDWIN; MCNABB, 2019, p. 259).

Como poderíamos entender melhor essa réplica de Baldwin e McNabb? Vamos supor que a proposta de Plantinga da função apropriada é a melhor teoria do aval epistêmico. Neste caso, McNabb (2019, p. 34) e Baldwin e McNabb (2019, p. 125) defendem que uma cosmovisão só será compatível com a função apropriada das nossas faculdades cognitivas se: (i) ela afirme a existência de um designer consciente e intencional, (ii) cuja natureza e as ações passadas são compatíveis com as condições objetivadas pela verdade tal como proposta por Plantinga e (iii) cujo plano design para humanos não depende ou pressupõe um infinito real. Em suma, não apenas a epistemologia religiosa, mas a própria noção de conhecimento só seria compatível dentro de uma cosmovisão judaico-cristã. Neste sentido, não teístas só podem fazer uso da epistemologia religiosa de Plantinga se, e somente se, se comprometerem também com os

recursos ontológicos e epistemológicos providos pela teoria da função apropriada; eles precisarão também afirmar os elementos centrais da epistemologia religiosa de Plantinga.

Vamos pensar no desafio de Christian (1992, p. 568-569) sobre o Advaita Vedānta. Baldwin e McNabb (2019, p. 113-135) argumentam que falta a tal teoria recursos metafísicos que lhe permitiria explicar o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas: ela não pode dar sentido às faculdades ou a um plano *design* feito de modo intencional por um ser consciente, pois de acordo com tal doutrina, tudo o que realmente existe na realidade última é o Brahman impessoal. Logo, diferentemente do que postula Christian, a tradição do Advaita Vedānta parece ser incompatível com a visão de que existem faculdades que possuem planos de *design*. E, na teoria do Plantinga, o plano design, para ser bem-sucedido, precisa de um projetista intencional e consciente<sup>59</sup>. O projeto de Plantinga só pode florescer completamente dentro de uma estrutura teísta. Algo similar pode ser dito sobre o naturalismo. Mas uma vez que essa é uma afirmação mais comum, vamos tratar em um tópico a parte.

### 2.8.3. *Objeção do naturalismo como uma crença apropriadamente básica*

Plantinga pensa que se o teísmo for verdadeiro, então é muito plausível que esteja avalizado. Contudo, o mesmo não pode ser dito do naturalismo? Não é ele estruturado de tal forma que, se verdadeiros, então muito plausivelmente está avalizado? Aqui há um ponto

---

<sup>59</sup> Sérgio Miranda sugere que esse argumento parece ser incoerente com afirmações do próprio Plantinga de que a noção de função apropriada não está comprometida com um design inteligente e intencional. Por exemplo, Plantinga afirma que “não precisamos, a princípio, considerar que as noções de *plano de desígnio* e *modo pelo qual algo deve funcionar* implicam qualquer desígnio ou propósito *consciente*. Não quero aqui afirmar que os organismos são criados por um agente consciente (Deus) segundo um plano de desígnio, mais ou menos como os artefatos humanos são construídos e concebidos (apesar de eu pensar, de fato, que a verdade está próxima disso). Não estou supondo, pelo menos a princípio, que a existência de um plano de desígnio implica que o homem tenha sido criado por Deus ou por outro agente consciente; talvez seja possível que a evolução (sem o direcionamento de Deus ou de qualquer outra pessoa) nos tenha, de algum modo, equipado com o nosso plano de desígnio. Em vez disso, quero observar algo em que quase todos nós, teístas ou não, acreditamos: há uma maneira específica pela qual um órgão ou sistema humano funciona quando funciona apropriadamente, quando funciona como deve funcionar; e essa maneira de funcionar é dada pela sua constituição ou plano de desígnio” (PLANTINGA, 2018a, p. 174; grifo do autor). Contudo, uma expressão chave aqui talvez seja “a princípio”: teístas ou não teístas podem acreditar que há maneiras corretas pelas quais um órgão funciona apropriadamente; ambos podem legitimamente reconhecer quando uma faculdade cognitiva não funciona apropriadamente. Um não teísta pode claramente ver que a asa de uma ave está danificada e, por isso, incapaz de funcionar apropriadamente ou que alguém que pensa ser Jesus Cristo (sem o ser) sofre de alguma disfunção cognitiva. Mas, como o próprio Plantinga (2018a, p. 174n) afirma neste contexto, tudo isso é correto “apesar de em *WPF [Warrant and Proper Function]*, cap. 11, eu defender que não há nenhuma explicação naturalista viável do funcionamento apropriado”. Mais precisamente, Plantinga (1993b, p. 198) não nega que ateus usem essa noção e identifiquem corretamente a função apropriada de um organismo ou faculdade cognitiva; o que ele parece negar é que eles usem tal noção *corretamente*. Pois a noção de função apropriada parece implicar que realmente fomos projetados por algum ser racional e pessoal como Deus, de modo que apesar de ser possível identificar tal coisa como função apropriada, não é possível acomodar a noção de função apropriada de um modo compatível com a falta de um design intencional pois “a função apropriada exige desígnio; mas o único criador plausível dos seres humanos e dos nossos sistemas e órgãos seria Deus, ou algo muito parecido com Deus” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 33). Veremos melhor isso no próximo tópico.

significativo na proposta de Plantinga e que muitas vezes é pouco ressaltado: não é verdade que, se verdadeiro, o naturalismo desfruta de aval para nós. Mais fortemente, mesmo que seja verdadeiro, o naturalismo não tem aval para quem nele acredita. Contudo, não poderia o naturalista também construir um modelo que fosse epistemicamente possível de tal modo que ele também estaria avalizado em aceitar a crença no seu naturalismo como básica e a crença em Deus como um caso de irracionalidade? Como argumenta Martin:

Contanto que a crença de que não há um Deus fosse básica para eles, os ateus também poderiam justificar a afirmação de que a crença em Deus é irracional relativa às suas crenças básicas e às condições que as desencadeiam, sem avaliar criticamente qualquer uma das razões usuais para acreditar em Deus. Assim como a crença teísta pode ser desencadeada pela visão dos céus estrelados acima e pela leitura da Bíblia, as crenças ateístas podem ser desencadeadas ao ver o massacre de crianças inocentes abaixo e ler os escritos de Robert Ingersoll. Os teístas podem discordar, mas isso é relevante? Parafrazeando Plantinga: devem os critérios dos ateístas estar em conformidade com os critérios da comunidade cristã? Certamente não. A comunidade ateísta é responsável por seu conjunto de exemplos, não pelos deles (MARTIN, 1990, p. 273).

Como poderíamos pensar sobre essa questão? Mais especificamente, como poderíamos pensar a possibilidade de o naturalismo ser uma crença apropriadamente básica? É preciso dividir essa questão em dois pontos: Plantinga pensa que o naturalismo pode aceitar sua descrença como básica, mas não como apropriadamente básica. Mas antes disso, convém definir precisamente o que queremos dizer com naturalismo.

Plantinga utiliza um conceito minimalista de naturalismo, isto é, o naturalismo começa com a ideia básica de que não existe uma pessoa como Deus, nem qualquer coisa que seja parecido com uma divindade. Para Ritchie (2012, p. 12), “os naturalistas se opõem ao sobrenatural. Eles negam a existência de fantasmas, duendes, deuses e outras entidades assombrosas”. Neste sentido, o naturalismo é uma crença mais forte que o ateísmo, pois o que se está a negar não é apenas a existência de uma divindade. Não há Deus, mas também não existem espíritos vagando livremente, nem anjos, nem fadas; não há demônios, nem entidades; não existe o Mundo das Ideias, nem o Motor Imóvel, nem o Absoluto; não existe o *atma* do monismo panteísta oriental, nem outras dimensões esotéricas da Nova Era. O cosmo físico é a realidade fundamental; em última instância, não há possibilidade de qualquer ser transcendente, nem de transcender a realidade material, pois ela é tudo que existe.

Uma clássica definição de naturalismo foi dada por Bertrand Russell (1977b, p. 56-57): “Que o homem seja produto de causas que não o tinham previsão do fim que realizavam; que sua origem, crescimento, suas esperanças e temores, seus amores e suas crenças, não passam do resultado das combinações acidentais de átomos.”. A ideia básica de Russell é que o ser

humano é produto de causas que, nas palavras dele, “não o tinham qualquer previsão da finalidade que estavam atingindo”; mas se isso é verdade para o ser humano, é verdade também para suas faculdades cognitivas: elas não foram ‘projetadas’ para adquirirmos crenças verdadeiras, mas devem sua origem e os produtos que ela gera “ao resultado de arranjos acidentais de átomos”. Neste caso, e isso é essencial ao naturalismo, o universo descrito por Russell opera de acordo com os princípios físicos, e não por intervenção divina; não há nenhum sábio autor da natureza providenciando o bom andar das coisas, nem muito menos o universo vem de uma mão paternal; tudo na natureza é fruto de processos aleatórios físico-químicos que acontecem dentro do cosmo, sem qualquer tipo de governo providencial.

A partir desta definição, pode o naturalismo ser uma crença apropriadamente básica? Primeiro, a partir da proposta de Plantinga, é possível pensar que a descrença em Deus pode ser assumida como uma crença básica. Não faz parte do Modelo A/C e do Modelo A/C estendido sustentar que o *sensus divinitatis* não está sujeito ao mau funcionamento, pois “talvez esteja por vezes enfermo ou até inoperante. Pode também ser obstruído das maneiras habituais, e os seus produtos podem às vezes, talvez, ser extintos pelo tipo errado de educação” (PLANTINGA, 2018a, p. 190n). O pecado danificou significativamente o *sensus divinitatis* de modo que ele se tornou disfuncional. Neste sentido, ele não funciona da forma como deveria funcionar. De modo básico, talvez o descrente tenha os produtos do *sensus divinitatis* embaraçado por meio do testemunho, por exemplo:

Talvez eu tenha sido criado para pensar que Deus não existe de modo algum, que a crença em Deus resulta de mera superstição, pertencendo à infância do gênero humano. Talvez eu leia Don Cupitt (depois de ingerir alucinógenos) e passe a encarar os crentes sérios em Deus como figuras ridículas ou dignas de pena. Talvez eu tenha sido criado para pensar que a crença teísta séria é uma neurose obsessiva universal e comece a olhar para a humanidade crente com uma espécie de superioridade divertida. Por essas razões, entre outras, ignoro as sugestões do sentido do divino, um pouco envergonhado, sem dúvida, por ver que ele se agita no meu coração (PLANTINGA, 2018a, p. 230).

Neste sentido, suponha que eu tenha sido criado para acreditar que a crença em Deus é um delírio ou resultado de algum tipo de superstição. Talvez meus pais tenham lido Dawkins e Dennett para mim e me feito assistir o documentário *The Root of All Evil?*; talvez eu tenha sido ensinado que pessoas verdadeiramente inteligentes e questionadoras não acreditam em Deus; e, por fim, talvez eu tenha sido criado em um ambiente cultural que, devido a uma série de influências, sou levado a pensar que acreditar em Deus pertence ao estágio primitivo do pensamento humano. Neste sentido, posso adquirir a crença de que Deus não existe de modo imediato, não reflexivo, por meio do testemunho. Nestas condições, a crença no ateísmo seria básica para quem as têm.

Contudo, não basta uma crença ser aceita de modo básico, pois estaríamos avaliando meramente o modo de aceitação da crença, não seu *status* epistêmico. É preciso que a crença também seja apropriadamente básica. Mais especificamente, a crença de que não há tal pessoa como Deus precisa satisfazer algumas condições a fim de especificar por que é racional e adequado para o ateu tomar a crença em questão como básica sem ser arbitrário. Aqui, o externismo de Plantinga mais uma vez ocupa um papel importante, pois suponha que Deus existe. Neste caso, mesmo a crença de que não há tal pessoa como Deus sendo básica, ela possui um anulador de aval, independente do ateu ter consciência disso ou não.

Mas Plantinga pensa que podemos ir além de um anulador de aval. Há, na proposta de Plantinga, um poderoso anulador de racionalidade trazida pela descrença em Deus. Mas por qual razão? De acordo com o Modelo A/C e o Modelo A/C estendido, o desconhecimento de Deus traz consequências cognitivas muito sérias, pois quem não conhece a Deus não conhece também a verdade mais importante acerca de todo resto.

Não sabendo que existe uma pessoa com as qualidades comumente atribuídas a Deus, não sabemos a primeira coisa (e a mais importante) sobre nós, os outros e o mundo. Isso porque (do ponto de vista do nosso modelo) as verdades mais importantes sobre nós e os nossos semelhantes é que fomos criados pelo Senhor e dependemos completamente dele para continuarmos a existir. Não sabemos em que consiste a nossa felicidade e não sabemos como atingi-la. Não sabemos que fomos criados à imagem de Deus e não entendemos a importância desses fenômenos caracteristicamente humanos que são o amor, o humor, a aventura, a ciência, a arte, a música, a filosofia, a história e assim por diante (PLANTINGA, 2018a, p. 231).

Na proposta de Plantinga, o agnosticismo ou a negação da existência de Deus traz algumas consequências noéticas indesejáveis. Mais precisamente, a crença de que não há tal pessoa como Deus parece conduzir a um ceticismo profundo e penetrante com relação a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas, pois nos leva à conclusão de que não sabemos se nossa cognição ou faculdades produtoras de crenças (e.g., memória, percepção, introspecção) são confiáveis, nem se podemos confiar nelas para produzir uma preponderância de crenças verdadeiras sobre crenças falsas. Plantinga tem um conhecido argumento denominado “Argumento evolucionário contra o naturalismo”; Plantinga também tem um outro argumento que recebeu menos atenção, afirmando que, se o naturalismo for verdadeiro, não haveria uma função apropriada para nossas faculdades cognitivas. Vamos chamá-lo de “Argumento da função apropriada” e comecemos por ele.

Plantinga afirma que se o naturalismo fosse verdadeiro, nem o ser humano nem seus órgãos e sistemas componentes poderiam funcionar apropriadamente, pois “a noção de função apropriada se aplica realmente apenas a coisas que foram concebidas por agentes conscientes inteligentes, dotados de propósito; a noção básica de função apropriada é a de funcionar de um

modo que o(s) criador(es) pretendia(m)” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 32). Mas se não há função apropriada, não há também mau funcionamento ou disfunção cognitiva. Logo, não haveria algo como o conhecimento, pois o aval exige o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas.

Para Plantinga (1993b, p. 197-198), o problema com que o naturalista se depara é que a noção de função apropriada não pode ser esclarecida de um modo naturalista; mais especificamente, o naturalista não pode apropriadamente empregar a noção de função apropriada em epistemologia. O naturalista pode reconhecer que nossas faculdades cognitivas estejam disfuncionais; não é preciso ser um teísta para saber se nossas faculdades cognitivas estão falhando ou funcionando do modo como deveriam funcionar, nem se nega que o naturalista pode empregar essa função; o que está em causa é que o naturalista não pode acomodar a função apropriada de um modo que seja compatível com seu naturalismo, pois a noção de função apropriada, e noções correlatas como propósito, dano, plano design, não podem ser corretamente entendidos a partir de uma explicação naturalista. A ideia básica aqui é que os naturalistas negam que Deus projetou os seres humanos e negam que Deus lhes atribua propósitos para suas faculdades cognitivas; quaisquer propósitos e objetivos que nós ou nossas faculdades cognitivas tenham devem surgir de um modo naturalista.

Tanto quanto sei, ninguém foi capaz de propor uma análise naturalista da função apropriada que esteja perto de ser adequada ou precisa, e o projeto começa agora a parecer sem esperança. A razão fundamental, sugiro, é que esta noção, a noção de função ou função apropriada, envolve essencialmente os objetivos e intenções de um ou mais criadores conscientes e inteligentes. A noção de função apropriada implica realmente a ideia de concepção por parte de criadores conscientes, intencionais e inteligentes. Ora, isso significa que os órgãos e partes das plantas, animais e seres humanos só podem funcionar apropriadamente (ou inapropriadamente) apenas se forem projetados e criados por um ou mais agentes conscientes e inteligentes (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 43-44).

Grosso modo, o argumento de Plantinga postula que ou há um relato satisfatório para a função apropriada que pode ser acomodado dentro de uma cosmovisão naturalista ou há um *design* sobrenatural consciente e inteligente. Como o naturalista não tem, e não pode acomodar um relato coerente da função apropriada, segue-se que o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas exige um *design* sobrenatural consciente e inteligente. Ora, se Plantinga estiver certo sobre isso, o conhecimento avalizado se dá a partir de normas naturais objetivas que especificam os critérios de funcionamento apropriado das faculdades cognitivas humanas, mas apenas se eles tiverem planos de *design* e se suas faculdades cognitivas tiverem funções apropriadas. Mas os humanos têm planos de *design* e funções apropriadas apenas se forem conferidos a eles por um ou mais agentes conscientes e inteligentes, o que não pode ser o caso

se o naturalismo for verdadeiro. Se a função apropriada é necessária para o aval, o naturalista não poderia fornecer pré-condições que são necessárias para tornar inteligível a noção de função apropriada. Por isso, Plantinga aponta que “quando os naturalistas falam da função apropriada, oferecem uma abordagem não da função apropriada em si, mas de outra noção qualquer próxima, noção que talvez, pensam eles, possa *substituir* a noção de função apropriada” (PLANTINGA; TOOLEY, 2014, p. 35; grifo do autor).

Plantinga analisa algumas abordagens sobre o que é ter funcionamento apropriado de uma perspectiva naturalista: Pollock (1987, p. 150) sugere a noção de generalização funcional, que diz respeito ao modo como um organismo se comporta com mais frequência; Neander (1991, p. 174) e Millikan (1984, p. 17-18) pensam que a função apropriada de um órgão deve ser acomodada recorrendo à história evolutiva do organismo; Bigelow e Pargetter (1987, p. 189) propõem que a função de um órgão é uma questão de propriedades que contribuam para a probabilidade de sobrevivência de um organismo. Plantinga (1993b, p. 199-211) fornece críticas incisivas sobre todas essas abordagens, mostrando através de contraexemplos que elas não fornecem condições que sejam necessárias e suficientes para a função apropriada. nenhuma delas consegue acomodar a noção de função apropriada quando recorrem a propriedades que são aceitáveis para um naturalista<sup>60</sup>.

Outro anulador de racionalidade para a possível basicidade do naturalista pode ser encontrado no “Argumento evolucionário contra o Naturalismo”. Plantinga nos lembra de uma crença que é amplamente aceita pelos naturalistas, a saber, que nossas faculdades cognitivas são produtos de processos evolutivos, tal como descrito pela teoria da evolução. A teoria da evolução darwiniana é um processo conduzido principalmente por dois mecanismos distintos: mutação genética aleatória e seleção natural. O “objetivo” de ambos os processos (se é que é possível falar de objetivo aqui) é ser adaptado para fins de sobrevivência, alimentação, fuga e reprodução. Como disse certa vez Dawkins: “a única coisa que importa para a seleção natural é que ‘cada lado está se esforçando para superar o outro porque, tanto para um quanto para o outro, os indivíduos que forem bem-sucedidos transmitirão seus genes que contribuirão para seu êxito” (DAWKINS, 2009, p. 359).

O problema é que se alguém acredita no naturalismo e na teoria contemporânea da evolução ao mesmo tempo, segue-se que ele acredita que a seleção natural está “exclusivamente preocupada” com nossa sobrevivência; e isso diz respeito também às nossas faculdades

---

<sup>60</sup> Críticas ao argumento de Plantinga podem ser encontradas em Wunder (2008, p. 209-224), Plantinga & Tooley (2014, p. 219-225); uma resposta as principais objeções contra o argumento de Plantinga estão presentes em Baldwin & McNabb (2019, p. 29-41).

cognitivas: elas foram geradas, não para obter crenças verdadeiras sobre o mundo, mas para dar conta do *Homo sapiens* alcance as quatro capacidades biológicas citadas acima: alimentação, fuga, luta e reprodução. Se tal adaptação gera crenças verdadeiras ou não, não é a preocupação da seleção natural. O conteúdo da crença, do ponto de vista da evolução, é completamente irrelevante para que esses desafios sejam superados. Para colocar de modo mais claro por Patrícia Churchland:

Em essência, o sistema nervoso possibilita ao organismo ter êxito em quatro aspectos: alimentação, fuga, luta e reprodução. A principal tarefa do sistema nervoso é fazer com que as partes do corpo estejam onde devem estar para que o organismo possa sobreviver [...]. Qualquer melhora no controle sensorio-motor conferem uma vantagem evolutiva; um estilo mais elegante de representar essas coisas *só é vantajoso caso se atrele ao modo de vida do organismo e aumente suas chances de sobrevivência*. A verdade, seja ela qual for, fica, em definitivo, em segundo plano (CHURCHLAND, 1987, p. 548. Grifos da autora).

Assim, dada a teoria da evolução e o naturalismo, nossa mente não tem por objetivo a produção de crenças verdadeiras, ou a produção de um aparato cognitivo confiável, mas a produção de comportamento adaptado. Ou para colocar de outro modo, a evolução garante, no máximo, que nosso comportamento seja de certa maneira; não garante que nosso aparato cognitivo produza crenças verdadeiras. E o fato do *Homo sapiens* ter sobrevivido e evoluído garante, no máximo, que o nosso comportamento foi bem-sucedido para esse objetivo específico; não garante que os nossos processos de produção de crenças sejam confiáveis. É possível que as crenças geradas por tal processo sejam verdadeiras, mas não há nenhuma razão para pensar que sejam. Uma crença pode ser completamente falsa (e.g., dada a cosmovisão naturalista, a ideia de que Deus existe), mas se ela ajuda na sobrevivência, então será favorecida pela seleção natural. A seleção natural não guiada não se preocupa, minimamente, com seu conteúdo.

Plantinga (2018 b, p. 279) utiliza a concepção de probabilidade condicional para seu argumento. A probabilidade condicional de uma proposição  $p$  em relação a uma proposição  $q$  é a probabilidade de que  $p$  seja verdadeira *considerando*  $q$ , com a condição de que  $q$  seja verdadeira. Seja  $R$  a proposição de que as nossas faculdades cognitivas são confiáveis,  $N$  a proposição de que o naturalismo é verdadeiro e  $E$  a proposição de que nós e as nossas capacidades cognitivas surgimos dos processos apontados pela teoria da evolução: qual é a probabilidade condicional de  $R$  dado  $N\&E$ ? No nosso caso, “a probabilidade condicional de que nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis, considerando o naturalismo junto com a proposição de que tais faculdades surgiram por meio da evolução, é baixa”. Colocando de modo formal:

$$1) P\left(\frac{C}{N\&E}\right) \text{ é baixa}$$

A evolução não está preocupada com a produção de crenças verdadeiras. Mas por que razão, dado o naturalismo, a probabilidade de a evolução gerar crenças verdadeiras é baixa? Plantinga nota que os naturalistas são, geralmente, também materialistas em relação ao ser humano: eles pensam que os seres humanos são objetos materiais, com nenhuma alma imaterial ou espiritual, ou um *self*<sup>61</sup>. Dessa perspectiva materialista, nossas crenças, juntamente com o resto da nossa vida mental, são causadas ou determinadas por processos neurofisiológicos (NF), pelo que acontece no cérebro e no sistema nervoso. Nossas crenças seriam acontecimentos ou estruturas neurais presentes no cérebro ou no sistema nervoso. Além disso, essa neurofisiologia também causa o comportamento.

Presume-se que esses neurônios disparam sinais elétricos através de sinapses ao longo de terminais neurais, recebendo dados de uma parte do sistema nervoso e enviando para outras partes. Esses sinais elétricos seguem por meios dos nervos aferentes dos órgãos sensoriais até o cérebro; de lá, alguns processos continuam, de modo que impulsos elétricos caminhem via nervos eferentes do cérebro para outros órgãos incluindo músculos; em resposta a estes sinais, certos músculos se contraem, assim causando movimento e comportamento.

Todo esse processo terá duas propriedades: uma propriedade eletroquímica ou neurofisiológica e um conteúdo. A primeira propriedade diz respeito à estrutura física que gera a crença: a conexão entre os neurônios, os impulsos elétricos correndo pelas várias partes do cérebro e os sinais de comunicação, entre outros; além disso, se o evento em questão for uma crença, então temos a segunda propriedade, a saber, um conteúdo. A crença de que Platão é um filósofo mais sofisticado que Aristóteles, tem como conteúdo a proposição *Platão é um filósofo mais sofisticado que Aristóteles*. Essas propriedades de conteúdo são mentais. Nesse sentido, qual é a relação entre as propriedades NF, por um lado, e as propriedades do conteúdo?

Plantinga prossegue afirmando que a evolução nos diz que nosso comportamento é adaptativo, o que significa dizer que desde que os membros de nossa espécie têm sobrevivido e se reproduzido, o comportamento de nossos ancestrais foi conduzido, no seu meio, à sobrevivência e à reprodução. Logo, segue-se que a neurofisiologia que causou este comportamento também era adaptativa e assim permanece. O que a evolução nos diz, portanto, é que nosso tipo de neurofisiologia promove ou causa comportamento adaptativo, o tipo de comportamento que resulta em alimentação, fuga, luta e reprodução.

---

<sup>61</sup> Há naturalistas que não são materialistas sobre o corpo. Contudo, em debate com Tooley, Plantinga (2014, p. 67-68) pensa que a situação aqui seria precisamente como era com respeito ao naturalismo materialista.

Neste sentido, a seleção natural não se preocupa acerca da verdade ou da falsidade de do conteúdo de nossas crenças; a seleção natural opera para selecionar propriedades neurofisiológicas adaptativas. O conteúdo que surge daí não precisa ter qualquer relação com o que as estruturas indicam. Ele pode ser completamente falso, mas se a estrutura neurofisiológica gerada for adaptativa, então você sobreviverá e reproduzirá. O conteúdo da crença não precisa ser verdadeiro para que o organismo gere o comportamento adaptativo. Como afirma Wilson, “a mente bem adaptada é em última análise um órgão de sobrevivência e reprodução” (WILSON, 2002, p. 228).

Plantinga fornece o exemplo de um sapo sentado sobre uma vitória régia. Uma mosca passa por ali e o sapo estende sua língua e a captura. Agora, suponha que a neurofisiologia que causa tal comportamento, também cause crenças nesse sapo. Até onde a sobrevivência e a reprodução sejam levadas em conta, não importa para o sapo o conteúdo de sua crença: as propriedades NF podem causar uma crença verdadeira ou uma crença falsa; de fato, as propriedades NF em questão podem causar crenças que não têm nada a ver com as circunstâncias presentes da criatura; o importante é que, no caso do sapo, as propriedades NF causem o comportamento adaptativo; se ela também causa crença verdadeira, ao invés de crença falsas, isso é irrelevante. Desse modo, tome qualquer crença B: qual a probabilidade de que B seja verdadeira, dado N&E e dado o materialismo; mais formalmente, qual é o valor de  $P(B|N\&E\&M)$ ? O que sabemos é que B tem um certo conteúdo (“C”), e ter B é adaptativo nas circunstâncias em que nos encontramos. Qual é então a probabilidade de que C, o conteúdo de B, seja verdadeiro? Para Plantinga, dado que a verdade de B não faz diferença quanto à adaptabilidade de B, esta poderia efetivamente ser verdadeira, mas é igualmente provável que seja falsa; o conteúdo é invisível para a seleção natural. Neste caso, precisamos calcular que a probabilidade de que é verdadeira é mais ou menos a mesma do que a probabilidade de que é falsa. Contudo, seria muito improvável que o crente em questão tenha faculdades cognitivas confiáveis; mais precisamente, seria improvável que as faculdades dele produzissem uma preponderância suficiente de crenças verdadeiras em relação às falsas. Nas palavras de Plantinga:

Em um grau modesto de exigência, podemos dizer, talvez, que uma faculdade cognitiva confiável deva produzir pelo menos três vezes mais crenças verdadeiras que crenças falsas; a proporção de crenças verdadeiras seria então de pelo menos três quartos. Se assim for, então a probabilidade de que suas faculdades produzem preponderância de crenças verdadeiras sobre falsas exigidas pela confiabilidade é muito pequena. Levando-se em conta mil crenças independentes, por exemplo, a probabilidade (nessas condições) de que três quartos delas sejam verdadeiras será de menos de  $10^{-58}$ . E se eu mesmo estou executando um modesto estabelecimento epistêmico de apenas cem crenças, a probabilidade de três quartos delas serem

verdadeiras, considerando que a probabilidade de qualquer uma delas ser verdadeira é de 50%, é muito baixa, da ordem de .000001 (PLANTINGA, 2018b, p. 292).

Uma vez que, dado N, não haveria eficácia causal sobre o conteúdo da crença, a conclusão retirada é que é extremamente improvável que nossas faculdades cognitivas sejam confiáveis. Isto implica que alguém que aceite o naturalismo evolucionista tem um anulador de racionalidade para a crença de que suas faculdades cognitivas são confiáveis. Por isso, ele não poderia racionalmente acreditar que suas faculdades cognitivas são confiáveis. Disso se seguem outras considerações:

*2. Qualquer um que aceite (creia em) N&E e veja que  $P(C/N\&E)$  é baixa adquire um anulador de C.*

Para entender a força dessa premissa, é necessário compreender que não é possível argumentar sensatamente para a confiabilidade de nossas capacidades cognitivas visto que seria preciso confiar na própria faculdade que está em causa. Para determinar R, precisamos de algum modo contar com a verdade de R. O problema é que ao contar com a verdade de R, já assumindo que ela é confiável, bem como qualquer dos produtos que ela gere. Nesse caso, não temos como evitar formar crenças confiáveis de modo a pressupor R.

No caso do naturalista, certamente ele não poderia deixar de acreditar em R; contudo, sua crença seria irracional. E aqui temos a terceira premissa, a saber, se o naturalista possui um anulador para a confiabilidade de suas faculdades cognitivas, ele também tem um anulador para qualquer crença que sejam produzidas por estas faculdades, isto é, para todas as suas crenças. Se ele não pode confiar nas suas faculdades cognitivas, ele tem uma razão para confiar nas crenças geradas por elas. Ele está, portanto, enredado num ceticismo profundo e penetrante. Além disso, seria muito difícil construir um outro anulador que anulasse essa consequência, pois quem construísse tal anulador estaria pressupondo que suas faculdades cognitivas são confiáveis. Esse anulador, portanto, não pode ser anulado. Assim,

*3. Quem quer que tenha se deparado com um anulador de C, deparou-se com um anulador de qualquer outra crença que pense ter, inclusive N&E.*

Logo, se temos um anulador para R, temos um anulador para qualquer crença produzida por R. Contudo, uma dessas crenças é o próprio naturalismo evolucionista; de modo que ela também é anulada, pois foi gerada por faculdades cognitivas não confiáveis. Portanto, o

naturalismo evolucionista é auto-refutante, de modo que não é possível racionalmente aceitá-lo. Assim,

*4. Se quem aceita N&E adquire assim um anulador de N&E, N&E anula a si mesma e não pode ser racionalmente aceita.*

No argumento de Plantinga, mesmo que N&E seja verdadeiro, é irracional sustentá-lo. Deste modo, o argumento não diz respeito à falsidade do naturalismo evolucionista, mas à conclusão de que não se pode racionalmente acreditar N&E. A evolução, portanto, é incompatível com o Naturalismo e, nesse sentido, você não pode racionalmente acreditar em ambos. Por isso, o naturalista não pode racionalmente aceitar sua crença de que não existe tal pessoa como Deus como básica. Nas palavras de Plantinga:

Se eu rejeitar o teísmo a favor do naturalismo comum, e se vir também que P(R/N) é baixa ou inescrutável, terei um anulador de qualquer crença minha. Nesse caso, se eu formar crenças racionalmente, não sustentarei qualquer crença com suficiente firmeza para constituir conhecimento. O mesmo acontece se eu for meramente agnóstico quanto à minha origem e à origem das minhas faculdades cognitivas. Assim, a rejeição da crença teísta não produz automaticamente o ceticismo: muitas pessoas que não acreditam em Deus sabem muitas coisas. Contudo, isso é assim apenas porque não pensam com rigor nas consequências dessa rejeição. Quando o fazem, perdem o conhecimento que tinham; esse é, conseqüentemente, outro daqueles casos em que, quando aprendemos algo, passamos a saber menos (PLANTINGA, 2018b, p. 253).

Alguém poderia tentar argumentar que, para o naturalista, a confiabilidade de suas faculdades cognitivas não é fruto de uma inferência ou argumento, mas é uma crença básica, fazendo parte de nossa constituição cognitiva<sup>62</sup>. A base dessa nossa crença é nossa experiência, não outras crenças e, assim, seria possível manter nossa crença no senso comum e ter como avalizada a crença de que nossas faculdades cognitivas são confiáveis, pois a crença nas evidências não proposicionais em favor de R é mais forte que a crença no argumento filosófico abstrato e nós temos uma forte inclinação para aceitar R. Contudo, seria necessário entender aqui a diferença fornecida por Plantinga (2002a, p. 231) entre função apropriada e aval. Pode ser que o funcionamento apropriado fornecido pela evolução exija que a crença em R persista em minha estrutura noética. Mas não se segue daí que suas crenças tenham, de fato, aval. Assim, o naturalista que reflete sobre sua situação cognitiva não pode confiar no conteúdo proposicional das suas crenças, pois ele saberia que suas faculdades não estão funcionando apropriadamente no sentido de avaliar a verdade de suas crenças.

---

<sup>62</sup> Bergmann (2002, p. 61-90) argumenta neste sentido.

Alguém poderia supor também que crenças verdadeiras produzem comportamento adaptativo, pois há uma conexão entre verdade e comportamento<sup>63</sup>. Neste caso, poderia ser argumentado que crenças verdadeiras possuem uma probabilidade maior de serem adaptativas que as crenças falsas, pois teria uma chance maior de lograr êxito. Pense no sapo que acredita, por engano, que o inseto venenoso que passa próximo a ele é um bom alimento. Neste caso, ele não sobreviveria muito tempo. Contudo, Plantinga lembra que essas observações, apesar de verdadeiras, são irrelevantes, pois não estamos nos perguntando acerca de como as coisas efetivamente são, “mas de como *seriam se tanto a evolução quanto o naturalismo (incluindo o materialismo) fossem verdadeiros*. Estamos nos perguntando sobre P(C/N&E), não sobre P(C/Como as coisas são) (PLANTINGA, 2018b, p. 294. Grifos de Plantinga). A questão não é se a evolução pode gerar criaturas com um aparato cognitivo capaz de gerar crenças verdadeiras que redundam em ações bem-sucedidas, mas como seria caso N&E fossem verdadeiros. E isso é importante porque, dado o naturalismo materialista, é em virtude das propriedades NF, e não do seu conteúdo, que as crenças causam o que causam. O conteúdo não entra em relação causal na crença no que se refere ao comportamento.

Assim, na proposta de Plantinga, o ateísmo pode ser uma crença aceita como básica dada determinadas condições, mas não apropriadamente aceita como básica. Quem aceita o naturalismo e é capaz também de apreender também certo argumento cogente, não terá crenças com aval – o que inclui o próprio naturalismo.

---

<sup>63</sup> Esse é um argumento desenvolvido por Ramsey (2002, p. 15-29).

### 3. SWINBURNE E O MODELO PROBABILÍSTICO EM FAVOR DA EXISTÊNCIA DE DEUS

O trabalho de Richard Swinburne é celebrado com justiça como um dos mais importantes projetos apologéticos em defesa do teísmo cristão do nosso tempo. Sua trilogia composta por *The Coherence of Theism*, *The Existence of God* e *Faith and Reason*, é uma realização filosófica notável dentro da filosofia analítica da religião, reunindo uma defesa rigorosa e clara do status epistêmico da crença em Deus. Swinburne procura demonstrar que se pode alcançar uma conclusão positiva em termos probabilísticos em favor da existência de Deus. A obra *The Existence of God* apresenta aquele que talvez seja o argumento mais sofisticado em favor do teísmo. Nas palavras de Plantinga (2016b, p. 126): “Richard Swinburne é certamente o notável teólogo natural de nossos dias; de fato, seu trabalho ao longo dos últimos trinta anos resultou no desenvolvimento mais poderoso, completo e sofisticado da teologia natural que o mundo já viu”.

Mas a proposta de Swinburne ultrapassa a crença em Deus. Assim, ele não apenas produziu uma defesa rigorosa e clara do teísmo, como também apresentou argumentos muito sofisticados em defesa de alguns dos principais ensinamentos do cristianismo, como a ressurreição histórica de Jesus ou que a Bíblia é a revelação de Deus para a humanidade. Para isso, ele escreveu uma tetralogia em defesa da doutrina cristã que consiste em *Responsibility and Atonement*, *Revelation: From Metaphor to Analogy*, *The Christian God* e *Providence and the Problem of Evil* – além de *The Resurrection of God Incarnate*, que pode ser considerado um “apêndice histórico” de sua tetralogia<sup>64</sup>. Na tetralogia, Swinburne (2004b, p. 533) propõe um desenvolvimento recente dentro da teologia natural denominada por ele de “teologia natural ramificada”; o objetivo desse empreendimento é empregar nossos poderes cognitivos naturais a fim de apresentar algum grau de probabilidade positivo para doutrinas mais robustas sobre o teísmo cristão, como por exemplo a trindade ou do *status* da Bíblia como revelação divina.

Hasker (2002, p. 253-254) compara o esforço de Swinburne em mostrar que o teísmo cristão é uma crença intelectualmente respeitável com o da *Summa Theologica* de São Tomás de Aquino, pois ambos fazem uma abrangente, explícita, cuidadosa e articulada defesa da crença cristã; o próprio Swinburne (1993, p. 186-187) se vê como um continuador da grande tradição da qual Tomás de Aquino faz parte, pois ambos buscaram empregar rigorosamente o

---

<sup>64</sup> De fato, Swinburne (2002, p. 313) sugere que *The Resurrection of God Incarnate* pode ser considerado um “apêndice histórico” de sua tetralogia, da mesma forma em que sua outra obra, *Epistemic Justification*, pode ser considerada um “apêndice epistemológico” geral de toda a sua empreitada.

melhor da ciência e da filosofia de sua época a fim de avaliar e defender o teísmo cristão. No entanto, há duas diferenças significativas entre as propostas de Swinburne e a de Tomás.

Em primeiro lugar, a concepção de ciência aceita hoje é diferente daquela trabalhada por São Tomás de Aquino. No século XIII, Swinburne afirma que Tomás fez uso do melhor filósofo secular disponível na sua época: Aristóteles. Para Swinburne (1993, p. 186), Tomás de Aquino “procurou mostrar que a reflexão sobre o mundo observável, conforme descrito pela ciência aristotélica, conduzia inevitavelmente ao seu Deus criador”. O método de São Tomás de Aquino não partia da fé, da experiência religiosa ou da Bíblia a fim de justificar a crença cristã, mas do mundo observável. Swinburne sugere que apesar dos argumentos de Tomás de Aquino parecerem não funcionar muito bem, a abordagem geral parece estar correta; assim, “cada geração deve justificar o sistema cristão usando o melhor conhecimento secular de sua época” (SWINBURNE, 1993, p. 187).

Por isso, seguindo o programa de São Tomás de Aquino, o modo como Swinburne estrutura seu argumento é baseado no raciocínio científico moderno. “Meu trabalho tem sido muito voltado para dar uma nova forma aos velhos argumentos para a existência de Deus, a partir de premissas evidentes aos sentidos” (SWINBURNE, 2004a, p. 61). Mais precisamente, Swinburne (1994, p. 8) se propõe a empregar as melhores ferramentas intelectuais do pensamento moderno a fim de mostrar que a crença em Deus pode ser justificada de acordo com as formas mais rigorosas do raciocínio científico e tendo como evidências os resultados que são reconhecidamente aceitos da investigação científica. Esta nova forma de formular os argumentos consiste em apresenta-los como indutivos ou probabilísticos, avaliando sua força com ajuda do cálculo da confirmação. E isso porque a ideia do que conta como evidência, conhecimento, crença justificada e ciência é diferente de como era na antiguidade e no medievo. Uma vez que a atividade teórica científica é o grande paradigma do que conta como crença epistemicamente positiva, o programa de Swinburne busca uma justificação epistêmica para o teísmo a partir do padrão científico. Neste sentido, Agnaldo Portugal afirma que a abordagem probabilística de Swinburne está significativamente relacionada ao público alvo para qual o trabalho do filósofo inglês é dirigido:

Faz muito sentido dirigir-se a um público que desde o século XVIII, nos círculos intelectuais ocidentais, vem assistindo a uma sucessão de questionamentos importantes à razoabilidade da crença de que Deus, tal como entendido pelas grandes religiões monoteístas, existe. Se o objetivo é atingir um público para o qual a crença religiosa é problematizada de diversas maneiras e que, por esse motivo, não participa da forma de vida religiosa de forma irrestrita, então a melhor maneira de abordar a questão não é recorrendo a critérios de racionalidade e sentido internos à religião, mas àqueles considerados aceitáveis pelos círculos acadêmicos e científicos modernos (PORTUGAL, 2004a, p. 44).

Uma segunda característica do trabalho de Swinburne tem a ver com a adesão da crença em Deus parecer ser menor no Ocidente do que era na época de São Tomás de Aquino, principalmente nos círculos acadêmicos. Mais precisamente, enquanto no século XII a crença cristã fora predominantemente receptiva no ambiente acadêmico da qual Tomás de Aquino fazia parte, o contexto em que Swinburne atua é fortemente secularizada, de modo que parece haver um forte conflito entre o mundo intelectual acadêmico e tradição cristã. As crenças religiosas são consideradas suspeitas e desprovidas de qualquer fundamento epistêmico desejável. Por isso, Swinburne (1993, p. 180) procura demonstrar, através da teologia natural, que o teísmo cristão se encaixa melhor com a visão de mundo intelectual de nosso tempo. Nas palavras de Swinburne:

Uma vez que existe muito mais dúvida sobre a existência de Deus no cético mundo ocidental de hoje do que havia na maioria das culturas dos séculos passados, a necessidade da teologia natural é maior do que nunca - tanto para aprofundar a fé do crente quanto para converter o não-crente. (SWINBURNE, 2004a, p. 60-61)

Em nossa época, vivemos naquilo que Taylor (2010, p. 27) chama de pressões cruzadas, isto é, toda a estrutura de fundo a partir da qual alguém acredita ou se recusa a acreditar em Deus sofreu severas mudanças no Ocidente. Swinburne (1993, p. 197-198) afirma que se os cristãos pensam que a crença no teísmo deve ser recebida como intelectualmente aceitável por parte dos não-religiosos, é preciso partir de uma concepção filosófica secular, desenvolver uma abordagem filosófica rigorosa e então mostrar que tal programa leva a uma compreensão cristã das coisas em alguns aspectos. Grosso modo, essa é a abordagem de Swinburne sobre o status epistêmico da crença em Deus. Por isso, Portugal (2004a, p. 44) sugere que apesar do trabalho de Swinburne parecer desnecessário e pouco convincente para o crente comum, uma vez que ele não se encontra em um meio que põe em questão sua crença de forma incisiva, nem é o modo ordinário do teísta formar sua crença, sua teologia natural está preocupada em avaliar o status epistêmico do teísmo para um público que não compartilha de tal crença de um modo filosoficamente adequado.

Em sua autobiografia intelectual, Swinburne (1994, p. 1) descreve as três principais influências no seu pensamento em ordem de importância: a religião cristã, a filosofia ocidental e a ciência teórica. Tais influências ajudam a elucidar de forma concisa o seu empreendimento epistemológico dentro da filosofia da religião. Contudo, antes de apresentar o modo de raciocínio de Swinburne para positivar o status epistêmico do teísmo cristão, convém se aprofundar um pouco sobre a necessidade da teologia natural.

### 3.1. A necessidade da Teologia Natural

Durante os primeiros séculos da era cristã até o medievo, grande parte das pessoas criadas em uma cultura cristã tomavam a existência de Deus como certa. Elas acreditavam de forma básica, sem a necessidade de qualquer argumento ou evidência. Mesmo com esse contexto favorável à recepção da crença teísta cristã, Swinburne (2005, p. 106-121) afirma que a teologia natural foi parte significativa da tradição intelectual cristã durante boa parte da história, ainda que ela não fosse necessária para fundamentar epistemicamente tal crença. Pois mesmo que boa parte dos teístas acreditasse em Deus com base na experiência religiosa ou no testemunho de outros, Swinburne (2005, p. 113) afirma que os teólogos naturais pensavam que tais argumentos estavam publicamente disponíveis para qualquer um que duvidasse da existência de Deus e fosse capaz de entender tais argumentos, de modo que os Pais da Igreja e os Escolásticos afirmavam que ateus e pagãos não estavam intelectualmente justificados em sua descrença.

Há algo de epistemicamente ilegítimo em acreditar em Deus com base nas próprias experiências religiosas ou no testemunho dos outros, sem recorrer a evidências ou argumentos? Swinburne pensa que não. Este é ponto que causa confusão pois é popularmente concebido que faz parte do pensamento de Swinburne afirmar que uma pessoa só poderia aceitar apropriadamente a crença em Deus, digamos, caso ela tivesse munida de bons argumentos teístas (ou se houver tais bons argumentos)<sup>65</sup>. Mas esse não é o caso de Swinburne. Ele considera que existem situações em que é perfeitamente sensato e razoável aceitar a crença em Deus mesmo na ausência de argumentos e evidências, ou seja, de forma “corretamente básica”<sup>66</sup>.

---

<sup>65</sup> Por exemplo, Ghanbari (2014, p. 83. Grifos meus) afirma: “Swinburne com a abordagem evidencialista conclui que a crença religiosa, como qualquer outra crença, pode ser racional *somente se* tiver evidências e, é claro, os teístas tiverem evidências para suas crenças, de modo que elas são justificadas e racionais”

<sup>66</sup> Swinburne (2001a, p. 26n) prefere o termo “corretamente básica” que o termo “apropriadamente básica”, pois ele sugere que, para Plantinga, uma crença apropriadamente básica é aquela que o sujeito está justificado em sustentar sem que essa justificação seja fornecida por outras crenças; contudo, a crença pode ainda precisar de fundamentação em outros estados mentais ou não-mentais (e.g., PLANTINGA, 1983, p. 48). Já por “crença corretamente básica” Swinburne considera que uma crença não precisa de nenhum outro tipo de fundamento. Swinburne (2010a, p. 682) afirma que é difícil encontrar qualquer razão plausível para delimitar uma subclasse de crenças das crenças básicas como “crenças apropriadamente básicas”. Por isso, Swinburne (2010a, p. 682) sugere que toda crença básica é uma crença apropriadamente básica, pois “o mero fato de alguém ter uma crença básica é uma razão para acreditar que ela é verdadeira e, assim, na ausência de evidências contrárias, é uma crença justificada”. Swinburne (1999, p. 24) alega que não há considerações *a priori* que justifiquem a eliminação de qualquer verdade contingente. Por isso, “se você acha que viu a Grande Abóbora, então esse é um ponto de partida tão certo quanto qualquer outro para formar seu sistema de crenças - embora considerações *a posteriori* possam impedir que essa proposição básica adquira o status de uma crença”. É claro que uma crença básica pode se tornar improvável dado o conjunto de minhas outras crenças básicas ou dadas verdades que descubro *a posteriori*, não sendo por isso uma crença justificada.

De acordo com Swinburne (2004b, p. 534) todos nós sustentamos muitas proposições básicas, isto é, “proposições nas quais temos alguma inclinação a acreditar, independentemente da extensão em que elas são tornadas prováveis ou improváveis por outras proposições nas quais temos alguma inclinação a acreditar”. Nossas crenças básicas são aquelas nas quais estamos mais inclinados a acreditar do que a desacreditar. Swinburne sugere que geralmente nós estamos certos em atribuir a todas as proposições básicas contingentes uma probabilidade lógica proporcional à força de nossa inclinação a acreditar nelas, tendo como evidência meramente a inclinação dessa força. Tais proposições básicas constituem nossa evidência de apoio ou oposição às nossas várias proposições não básicas, tornando-as prováveis em diferentes graus. Elas funcionam como o ponto de partida para o sistema de crenças de uma pessoa; além disso, tais inclinações podem ser superadas antes de atingir o status de crenças (SWINBURNE, 1999, p. 23). Swinburne (1999, p. 23) sugere que somos inclinados a acreditar em tais crenças básicas em um determinado momento porque elas são impostas a nós pela experiência ou pela razão e não porque estão fundamentadas em outras proposições.

Swinburne (2015a, p. 476) entende por experiência “um evento mental consciente”. Ela se refere a ocorrências mentais na qual o agente está consciente de que está acontecendo e é capaz de fornecer uma descrição disso. Geralmente, o agente afirma que sentiu ou percebeu algo que tem alguma relevância dentro do contexto religioso; tais experiências acarretam a existência de algo externo ao sujeito, mas no caso da experiência religiosa, o objeto pode lançar dúvidas se o objeto externo da consciência existe. Dado que Swinburne quer desenvolver um argumento que tenha apelo para os que são céticos em relação a tais experiências, ele sugere que argumentos em favor da experiência religiosa devem ser apresentados como argumentos que têm uma descrição interna, descrevendo-as como “parecem” ou “assemelhar-se” para o agente, apontando o que eles estão inclinados a acreditar com base na experiência sensorial presente, pois do contrário, estaríamos incorrendo em petição de princípio<sup>67</sup>. Por isso, um modo mais apropriado seria empregar verbos que descrevem como as coisas se parecem para o agente, de modo que, no sentido epistêmico, se digo “parece que falei com Deus ontem à noite” quero dizer que “tive tal ocorrência mental e que essa experiência é suficiente para criar em mim a crença de que falei com Deus ontem à noite”. Segue-se daí que Swinburne (2015a, p. 478-479) pensa que podemos conceituar experiência religiosa como “uma experiência que parece

---

<sup>67</sup> É importante notar que na epistemologia religiosa de Swinburne, a experiência religiosa pode desempenhar dois papéis distintos: primeiro, como o modo corretamente básico de aceitação da crença em Deus; segundo, como uma razão probabilística a favor da crença em Deus. Veremos esse segundo papel na seção 3.2.5, sobre o balanço de probabilidade.

(epistemicamente) ao sujeito ser uma experiência de Deus (ou dele apenas estar ali ou dele dizendo ou fazendo algo) ou de alguma outra coisa sobrenatural”.

Swinburne (2015a, p. 480) sugere que tal consciência de Deus é uma espécie de percepção, mas sem implicar que ela está sendo mediada por nossos cinco sentidos. Mas “‘perceber’ é o verbo geral para consciência de algo além de si mesmo”. Swinburne assume que a teoria causal da percepção é correta, isto é, nossa percepção de um objeto é causada por algo à parte de nosso aparelho mental de modo que só podemos dizer que estamos percebendo (epistemicamente) um objeto se tal objeto for a causa de nossa consciência dele. Portanto, não se pode dizer que percebo um computador a menos que minha consciência do computador seja causada pela presença desse objeto. No caso da crença em Deus, “S tem uma experiência de Deus se e somente se o fato de parecer a ele que Deus está presente é de fato causado por Deus estar presente” (SWINBURNE, 2015a, p. 481).

Swinburne aponta que há duas ideias preliminares adicionais aqui. Primeiro, enquanto grande parte de nossas experiências sensoriais são públicas, as experiências religiosas são normalmente privadas (SWINBURNE, 2015a, p. 481-482). Isso implica que, enquanto pessoas com faculdades cognitivas funcionando corretamente, usando os mesmos conceitos, prestando o mesmo grau de atenção e corretamente posicionadas perceberão o mesmo objeto físico, Swinburne (2015a, p. 482) sugere que “quando uma pessoa tem uma experiência religiosa, alguém ao seu lado, igualmente atento e igualmente bem equipado com órgãos sensoriais e conceitos, não tem”. Mas isso não seria uma razão para pensar que tais experiências são ilusórias? Por exemplo, Martin (1990, p. 174) argumenta que essa é uma desanalogia importante entre crenças perceptivas e crenças religiosas: enquanto pessoas religiosas alegam experimentar Deus quando oram, outras pessoas, fazendo a mesma coisa, experimentam algum tipo de vazio, como uma espécie de ausência de Deus. E diferentemente das crenças perceptivas, não temos uma teoria plausível que explique isso. Mais precisamente, temos teorias plausíveis que explicam porque um determinado conjunto de pessoas não perceberam um objeto específico de modo que a ausência de percepção constitui uma evidência de sua não existência; para Martin (1990, p. 174), se 50 pessoas experimentassem a ausência de dodôs em Maurício, uma ilha no Oceano Índico a leste de Madagascar, isso seria uma evidência de sua ausência nesta ilha e em outros lugares, pois temos teorias de fundo apontando que esses locais são os únicos lugares onde os dodôs foram encontrados. Mas não temos ideia de quais circunstâncias Deus seria experimentado e em que circunstâncias Deus não seria experimentado, caso ele exista. Assim,

Dada nossa falta de conhecimento de fundo de quando Deus será experimentado se Ele existir e quando as pessoas têm experiências de Deus se Ele não existir, nenhuma inferência pode ser feita relativa à Sua existência ou falta de existência a partir de nossas experiências da presença ou ausência de Deus (MARTIN, 1990, p. 174).

No entanto, Swinburne (2015a, p. 482) pensa que isso não seria uma razão suficiente para pensar que tais experiências são ilusórias, pois “a explicação religiosa para isso é que Deus, ou os deuses, confere tais experiências àqueles que ele escolhe dar, não todos indiscriminadamente”. Ou seja, enquanto o argumento de Martin pressupõe que deveria haver uma forma padrão de detectar quando podemos ou não experimentar Deus, assim como há formas padrões bem-estabelecidas de detectar a presença ou ausência de dodôs, Swinburne sugere que a experiência religiosa é um ato de graça da parte de Deus, em que Ele só se manifesta a quem Ele quer dado que Deus é um ser pessoal e não um objeto sem volição que pode ser percebido quando quiséssemos, como são os dodôs. Assim, pode haver intenções particulares de Deus de modo que não haja uma maneira específica “padrão” pela qual ele seja experienciado. Pode ser que Deus tenha boas razões para se revelar mais fortemente a algumas pessoas e a outras não.

Em segundo lugar, é possível que as mesmas sensações deem origem a percepções distintas em duas pessoas diferentes. Ao olhar para o céu, uma pessoa pode ver um mero conjunto de estrelas, enquanto outra pode ver Mercúrio, Vênus, Marte, Júpiter e Saturno. Neste caso, as duas pessoas não estão tendo duas sensações diferentes; ambas estão olhando para o mesmo conjunto de corpos celestes no céu. Mas, enquanto um astrônomo amador tem uma certa experiência descrita epistemicamente (e.g., parecer ver os cinco planetas do sistema solar que são visíveis), um leigo percebe apenas um conjunto de astros. Algo análogo acontece com a experiência religiosa. É possível que duas pessoas, contemplando o céu estrelado, tenham duas visões diferentes sobre a mesma experiência sensorial: enquanto um deles percebe (epistemicamente) a obra de Deus, a outra percebe apenas um espaço sideral silencioso.

No entanto, dada uma experiência religiosa, por que alguém estaria justificado em se apoiar nela como fundamento para sua crença em Deus? Por que é possível confiar que me parece (epistemicamente) que falei com Deus ontem na igreja, independentemente de qualquer prova ou argumento? Há aqui dois princípios epistêmicos que são importantes para nosso contexto: o Princípio da Credulidade e o Princípio do Testemunho.

### *3.1.1. Princípio da Credulidade.*

Swinburne (2015b, p. 170-171. Grifos do autor) afirma que há um critério indutivo primário e um princípio racional chamado de “Princípio da Credulidade” em que “*nós devemos acreditar que as coisas são do modo como elas nos parecem ser (no sentido epistêmico), a*

*menos e até que tenhamos indícios de que estamos enganados*”. Se parece que estou lendo esta tese, então este é um bom indício de que provavelmente estou lendo tal tese - a não ser que você acorde e descubra que foi tudo um sonho ou que está dentro de alguma simulação. Ou seja, aquilo que parece para um agente epistêmico ser de tal modo, com base na experiência, provavelmente é do modo que parece – na ausência de boas contra evidências. Para Swinburne (2015a, p. 491), “é intuitivamente certo, na maioria dos casos [...], tomar o modo como as coisas parecem como sendo o modo como as coisas são”.

Uma justificativa importante para o Princípio da Credulidade é que se o agente epistêmico pensa que só deveria confiar em seus sentidos até que se prove que eles são confiáveis, ele nunca teria crença alguma, abraçando um tipo de ceticismo virulento, pois “a menos que aceitemos que esse princípio tenha força considerável, nós rapidamente nos achamos num atoleiro cético, no qual nós dificilmente sabemos algo” (SWINBURNE, 2015a, p. 495). Neste caso, o Princípio da Credulidade parece ser um uma condição *a priori*, no sentido kantiano do termo, para o pensamento racional. Mais precisamente, se não acreditarmos em como as coisas nos parecem por meio das informações trazidas pelos nossos sentidos, não seríamos capazes de fazer qualquer avaliação epistêmica sobre qualquer evento que acontece fora de nós, nem de analisar epistemicamente o mérito de crenças que nos parecem ser óbvias, como a de que há um mundo externo. Cairíamos, assim, em um tipo de irracionalismo cético, renunciando à fonte de informação mais importante que poderíamos ter sobre o mundo. Esse é um modo de Swinburne barrar consequências céticas indesejáveis para nossas experiências perceptivas.

Contudo, se este princípio é epistemicamente válido, então ele deve se estender para nossas crenças religiosas: se o agente teve uma experiência aparentemente de Deus (talvez quando estava em oração, talvez quando lia as Escrituras), então provavelmente a teve, a menos que se mostrem indícios contrários. “Na falta de considerações especiais, todas as experiências religiosas deveriam ser tomadas por seus sujeitos como genuínas e assim como bases substanciais para a crença na existência de seu objeto aparente – Deus ou Maria ou a Realidade Última ou Poseidon” (SWINBURNE, 2015a, p. 491). Dado o Princípio da Credulidade, Swinburne pensa que a experiência religiosa possui justificativa epistêmica *prima facie*, de modo que o ônus da prova recai para aqueles que negam a validade da experiência religiosa ou do Princípio da Credulidade.

Neste caso, é possível que a crença em Deus seja aceita de modo básico, pois Swinburne (2005, p. 88) sugere que “não há dúvida de que algumas pessoas têm como proposição básica de que existe um Deus, produzida por uma aparente consciência de Sua presença. Isso muitas

vezes pode chegar a eles através da participação na adoração da igreja”. Swinburne (2005, p. 88) pensa que dado o Princípio da Credulidade, “eles estão certos em sustentar esta proposição básica”. Além disso, Swinburne (2015a, p. 491n) afirma que os filósofos que negam que nossas experiências constituem indícios *prima facie* para sua aceitabilidade intelectual parecem não estar conscientes do atoleiro cético ao qual estão sendo levados<sup>68</sup>. É claro que alguém pode argumentar que há uma diferença entre a percepção sensorial e a experiência religiosa. No entanto, é preciso que se demonstre que o agente epistêmico não está justificado em fazer tal analogia de modo que o Princípio da Credulidade não se aplica às nossas experiências religiosas; caso contrário, cairemos em um tipo de arbitrariedade epistêmica julgando experiências que estão em paridade de modos diferentes.

Esse último argumento nos leva a uma outra preocupação. Talvez o Princípio da Credulidade seja por demais permissivo. Pois pessoas que ingeriram drogas podem alegar que suas experiências estão justificadas, bem como pessoas que alegam ter tido contatos imediatos de terceiro grau com alienígenas. No entanto, o princípio de Swinburne possui uma cláusula de restrição que parece livrar tal princípio do perigo do relativismo: “na ausência de considerações especiais” (SWINBURNE, 2015a, p. 490). Assim, há razões para pensar que experiências formadas a partir de substâncias que modificam as funções normais de nossas faculdades cognitivas ou crenças que desafiam conhecimento de fundo bem estabelecidos são insuficientes para adquirir o mérito epistêmico que as justifique. A relação entre a cláusula de restrição e a experiência perceptiva varia de acordo com o grau da experiência e o grau da objeção: algumas experiências podem ser muitíssimo fortes, de modo que é preciso uma objeção igualmente forte para questioná-la.

Neste sentido, Swinburne (2015a, p. 501-509) fornece quatro restrições que limitam o Princípio da Credulidade: (i) a percepção aparente pode ter sido feita em condições ou por um sujeito que se mostrou inconfiável no passado talvez porque as afirmações de S são falsas ou porque S estava sob efeito de drogas; (ii) as circunstâncias em que o agente se encontra não permitem com que ele tenha a experiência que alega ter, por exemplo, quando o agente está longe demais para ver algo que ele alega ter visto; (iii) talvez se possa mostrar que é muito mais provável que X não estava presente dados indícios de fundo que conhecemos, como alguém que alega ter visto uma nave espacial – crença que possui uma improbabilidade prévia significativamente alta dado o que sabemos sobre as distâncias intergalácticas, viagens

---

<sup>68</sup> Por exemplo, Penelhum (1971, p. 168) afirma: “um argumento começando com a ocorrência, como um fato psicológico, de uma da experiência ou conjunto de experiências e terminando com a atribuição a elas de uma causa divina é ou uma hipótese explicativa pobre ou um argumento circular”.

espaciais etc.; (iv) por fim, pode-se demonstrar que outra coisa causou a experiência, de modo que a causa da experiência do agente não era quem ele pensava que era. De acordo com Swinburne (2015a, p. 508): “se um desses questionamentos funciona, o ônus da prova muda. O sujeito agora precisa provar que sua experiência é genuína”.

Outro ponto importante é que o Princípio da Credulidade tem um caráter *positivo*. “O modo como as coisas parecem positivamente ser é indício de como são elas, mas o modo como as coisas *não* parecem ser não é um tal indício” (SWINBURNE, 2015a, p. 491. Grifos do autor). Esse ponto é importante pois talvez uma objeção natural aqui é que o Princípio da Credulidade possa funcionar de maneira contrária. Como Martin (1990, p. 169-170), afirma: “uma vez que as experiências de Deus são boas bases para a existência de Deus, não são as experiências da ausência de Deus boas bases para a inexistência de Deus?”. Contudo, Swinburne pensa que podemos estar *prima facie* justificados em afirmar que há, por exemplo, uma estátua no jardim, mas para afirmar que não há tal estátua, é preciso mais do que uma única experiência; no caso, o agente deveria ter olhado em todos os lugares do jardim nos lugares em que teria percebido uma se ela realmente tivesse lá. Dentro deste contexto, o teísta pode estar justificado *prima facie* em sustentar que teve uma experiência do divino, mas no caso da crença em Deus, não é possível apontar em que condição imediata se veria que Deus não existe. Segue-se daí que o ateu não tem como justificar a não existência de Deus *prima facie*, pois Swinburne (2015a, p. 492) pensa que não há um tipo de experiência que mostrasse *prima facie* esse tipo de situação. Assim, para Swinburne (2015b, p. 176. Grifos do autor), “o único modo de anular as afirmações de uma experiência religiosa será mostrar que o balanço final dos indícios indica fortemente que Deus não existe”.

Mas talvez o objetor alegue que há um tipo de argumento do ocultamento divino. Por exemplo, Schellenberg (1993, p. 35) defende que um Deus perfeitamente bom ofereceria indícios que confeririam probabilidade à sua existência para todos os seres humanos capazes de serem conscientes de Deus, de modo que, uma vez que não temos tais indícios, isso seria uma razão para pensar que Deus não existe. Contudo, Swinburne (2015a, p. 436) alega que não há bons fundamentos para supor isso, pois pode ser o caso de que “escolhas livres muito importantes (quanto a investigar ou evangelizar) não seriam disponíveis para os humanos se Deus já tivesse dado a todos os seres humanos o conhecimento de sua existência”; assim, há boas razões para pensar que Deus não precisa tornar sua existência mais manifesta do que ela realmente já é, pois isso poderia inibir a capacidade de alguém escolher livremente entre o bem e o mal. Além disso, e importante para nosso contexto, o argumento de Schellenberg é

indiciário, não *prima facie*. Ele depende de um tipo de raciocínio que não se constata de imediato, mas que precisa ser necessário um exame melhor.

### 3.1.2. Princípio do Testemunho.

Outro princípio básico da racionalidade é o que Swinburne (2015b, p. 172. Grifos do autor) chama de Princípio do Testemunho: “*aqueles que não têm uma experiência de certo tipo devem acreditar nos outros quando eles dizem que tiveram - novamente, na ausência de indícios de fraude ou ilusão*”. Em outras palavras, aquilo que as pessoas lhe dizem provavelmente é verdade - na ausência de uma contra-evidência. Se lemos no jornal que houve um terremoto na Armênia ou se o professor nos diz que a Terra gira em torno do sol, essas coisas provavelmente são assim – a não ser que você aprenda algo que lance dúvidas sobre elas.

Uma justificativa para esse princípio de Swinburne diz respeito ao fato de que grande parte de nosso conhecimento sobre a história, a geografia, as ciências naturais ou sobre nossa própria infância está baseado naquilo que os outros alegam ter percebido: “se não pudessemos acreditar em geral no que os outros dizem acerca de suas experiências sem conferirmos isso de algum modo, nosso conhecimento de história, geografia ou ciência seria quase não existente” (SWINBURNE, 2015b, p. 173). Por isso, haveria uma presunção de inocência em favor do testemunho. Na verdade, normalmente nós não conferimos se uma fonte de informação é uma testemunha confiável antes de aceitar seu relato; confiamos *prima facie* no que lemos nos livros didáticos, no que ouvimos de nossos professores e nas imagens que vemos dos documentários.

Swinburne (2001a, p. 124-126) sugere que o Princípio do Testemunho também é um princípio *a priori* de racionalidade. Pois, até mesmo para entender o que as outras pessoas estão falando, nós presumimos que elas procuram dizer a verdade, de modo que “eu não poderia descobrir por experiência que os outros normalmente dizem o que é verdade – porque eu acredito no que eles querem dizer com suas palavras apenas na suposição prévia de que normalmente eles estão dizendo a verdade” (SWINBURNE, 2001a, p. 124). Ou seja, é preciso entender o que os outros dizem a fim de testar se o que eles dizem é verdade; contudo, nós sequer poderíamos entender o que as pessoas nos dizem a menos que supormos que eles procuram dizer a verdade. Por isso, o Princípio do Testemunho é um recurso necessário para aquisição de conhecimento.

Swinburne também adiciona uma cláusula de restrição no Princípio do Testemunho: “outras coisas sendo iguais, acreditamos que aquilo que outros nos dizem que eles perceberam provavelmente aconteceu” (SWINBURNE, 2015a, p. 519). Pois é concebível que outras coisas não sejam iguais: talvez tenhamos evidências contrárias de que o que a pessoa disse é verdade,

ou temos testemunhos conflitantes sobre o mesmo assunto, ou o informante é bem-conhecido por não ser confiável, ou ele pode se encontrar numa ocasião que torne seu relato duvidoso (SWINBURNE, 2005, p. 49). Além disso, Swinburne (2015a, p. 521) sugere que os relatos de testemunho são inferiores à experiência direta: “se  $S$  relata que parece (epistemicamente) a  $S$  que  $x$  está presente, então isso é razão para outros também acreditarem que  $x$  está presente, embora não tão boa razão quanto o é para  $S$  se ele de fato ele está tendo a experiência que ele relata”. Mais precisamente, o testemunho é uma razão, por si só, para acreditar em uma proposição; contudo, ela não é tão forte quanto ter acesso direto ao evento por meio da própria percepção.

Mößner e Seidel (2008, p. 63) apontam que a justificção epistêmica para o Princípio do Testemunho parece seguir dois caminhos diferentes: às vezes Swinburne sugere que o Princípio do Testemunho recebe um *status* epistêmico positivo em conexão com outros critérios indutivos, como simplicidade e coerência com nosso conhecimento de fundo, de modo que seu status epistêmico é derivado desses critérios (e.g., SWINBURNE, 2001a, p. 125-126); outras vezes, Swinburne afirma que o Princípio do Testemunho é um princípio independente *a priori* de verdade provável (e.g., SWINBURNE, 2001a, p. 123). Swinburne (2008c, p. 194) responde que apesar de pensar que algumas pessoas podem justificadamente acreditar que o Princípio do Testemunho é verdadeiro como uma crença derivada, por exemplo, porque é a hipótese mais simples de algum tipo de raciocínio (e.g., talvez o agente epistêmico observou que a maioria das pessoas falam a verdade na maior parte do tempo, logo, tal princípio é confiável), a maioria das pessoas não tem uma justificção desse tipo. Neste caso, “a maioria das pessoas não tem crenças básicas suficientes sobre as sentenças exatas que as pessoas proferiram em várias ocasiões passadas para dar um alto grau de probabilidade a uma hipótese tão ampla” (SWINBURNE, 2008c, p. 194). Swinburne (2008c, p. 195) afirma que “a reflexão sobre a natureza da verdade provável me leva a preferir a explicação do ‘princípio independente’, mas não tenho mais argumentos sólidos para isso”.

Ambos os relatos possuem uma implicação religiosa significativa, pois Swinburne pensa que esse mesmo princípio também se estende às nossas crenças religiosas: se nossos pais nos dizem que existe um Deus, é racional acreditar neles - na ausência de uma contra-evidência; se alguém afirma que sentiu a presença de Deus enquanto lia as Escrituras, é racional acreditar nela - na ausência de contra-evidências; além disso, Swinburne (2003, p. 12) também sugere que os teístas cristãos estão justificados em acreditar nas alegações supostamente factuais do Novo Testamento, a menos que eles tenham evidências particulares para não acreditar em tais

alegações. Swinburne suspeita que o argumento de autoridade foi muito influente na idade média, de modo que

Muitos aldeões medievais acreditavam que havia um Deus porque seus pais ou o padre da aldeia ou algum frade visitante lhe disseram que existe um Deus, porque - eles disseram - eles experimentaram Deus, ou estava bem autenticado que os milagres (que poderiam ser realizado somente por Deus) ocorreu, ou simplesmente que os sábios estabeleceram que existe um Deus. Em virtude do Princípio do Testemunho, o aldeão estava certo em acreditar (que sua evidência provavelmente era verdade) – na ausência de contra-evidência (que pode ser simplesmente contra-testemunho; outras pessoas dizendo ao nosso aldeão de forma diferente) (SWINBURNE, 2005, p. 90).

Neste caso, os muitos aldeões do medievo foram racionais em acreditar de que há tal pessoa como Deus com base no testemunho dos outros. Ao longo da história, uma quantidade monumental de pessoas alega ter tido experiências ocasionais de Deus. Isso faz com que, na ausência de indícios contrários, possamos tomar tais experiências como autênticas. Nas palavras de Swinburne:

Eu usei esse princípio ao afirmar (com base no que elas nos disseram) que um grande número de pessoas tiveram experiências religiosas. As considerações especiais que nos levam a duvidar dos relatos de um sujeito sobre suas experiências são indícios de que geralmente ou em assuntos de um tipo particular e lembra mal, exagera ou mente. Porém, na ausência desses indícios positivos, nós temos bons fundamentos para acreditar no que os outros nos dizem sobre suas experiências (SWINBURNE, 2015a, p. 520).

### 3.1.3. *Crença em Deus como corretamente básica*

Swinburne pensa que a experiência religiosa e o testemunho são capazes de oferecer uma justificativa imediata para o teísta pensar que Deus existe, de modo que, para algumas pessoas ao longo da história e ainda hoje, a crença em Deus pode ser tomada como básica. “‘Existe um Deus’ pode, de fato, ser uma crença básica correta – para essas pessoas, especialmente se a experiência for muito forte” (SWINBURNE, 2005, p. 89). Por isso, apesar de Swinburne geralmente ser tido como um evidencialista duro, o Princípio da Credulidade fornece uma nuance significativa à sua posição. O mesmo acontece com o testemunho: “também seria uma crença básica correta para as pessoas que vivem em uma cultura onde são ensinadas desde o nascimento por muitas pessoas que existe um Deus e todos tomam isso como garantido” (SWINBURNE, 2005, p. 89). Assim, Swinburne afirma explicitamente o seguinte:

Dados meus princípios da credulidade e do testemunho, e os critérios tal como esbocei para a probabilidade como uma hipótese explanatória, segue-se que a crença de que há um Deus pode ser justificada se o crente tem uma forte crença básica de que há um Deus (e.g., como o resultado de uma profunda experiência religiosa aparentemente da presença de Deus) que não é considerada improvável por suas outras crenças básicas tomadas em conjunto. Ele também está justificado se sua crença é baseada em outras pessoas (e.g., o padre local) dizendo a ele que há um Deus, novamente enquanto a crença de que existe um Deus não é considerada improvável por outras crenças básicas

(e.g., diferentes pessoas dizendo a ele que não há um Deus) (SWINBURNE, 2010a, p. 684-685).

Em suma, Swinburne (2005, p. 106) afirma que é possível que “algumas poucas pessoas têm uma consciência aparente de Deus tão avassaladora que, se Deus existe, Ele dá a algumas pessoas a certeza que resultaria de uma prova evidente e conclusiva de sua existência”. Swinburne (2005, p. 89-90) postula que, neste caso, existem três categorias de teístas: (i) há algumas pessoas, hoje ou em épocas anteriores, que estão na posição afortunada de formar a crença “há um Deus” como uma crença básica muito forte, resultante de uma aparente consciência esmagadora da presença de Deus; (ii) há muitas pessoas que tiveram experiências da aparente presença de Deus, mas que não são experiências esmagadoras e que, além disso, muitas vezes estão cientes de evidências que contam contra a existência de Deus (e.g., as experiências religiosas não-teístas); (iii) por fim, há muitas pessoas, incluindo teístas, que não tiveram experiências da aparente presença de Deus.

Há duas observações a serem feitas aqui. Em primeiro lugar, Swinburne define crença corretamente básica dentro de um contexto indutivo fornecido pela sua teoria epistemológica internalista. Neste sentido, será mais preciso falar de “proposições básicas” (e não de “crenças básicas”) como fundamento de nossa estrutura noética. Assim, Swinburne define de forma precisa uma proposição básica nos seguintes termos:

Eu entendo por uma ‘proposição básica’, não uma crença comum ou de primeira ordem (por exemplo, que eu vi uma mesa na minha frente, ou que há uma mesa na minha frente, ou que  $2 + 2 = 4$ ), mas uma proposição que atribui a tal crença uma probabilidade anterior proporcional à força que ela tem (ou seja, o grau de convicção que o sujeito tem de sua verdade), bem à parte da força que ela obtém (na visão do sujeito) de ou perde em virtude de outras crenças do sujeito (SWINBURNE, 2001a, p. 144).

Neste caso, a crença em Deus pode ser tomada como corretamente básica, seja por meio da própria experiência, seja por meio do testemunho, porque elas estão enquadradas em um panorama mais geral de um raciocínio indutivo, mesmo sendo baseadas em razões *a priori* para a possibilidade do próprio raciocínio. Pois Swinburne (2001a, p. 144) sugere que dado o Princípio da Credulidade, “o próprio ter uma crença básica, semi-crença ou inclinação para acreditar é em si evidência da verdade dessa crença, na proporção de sua força”. Neste caso, nossas proposições básicas variam tanto de pessoa para pessoa, quanto ao longo do tempo, pois os diferentes graus de convicção do agente epistêmico sobre a verdade de tais proposições irão interagir causalmente para produzir crenças e reduzir ou aumentar os pontos fortes de outras.

Mas, além dessa rota real de interação de crenças, existe a rota que o sujeito deve seguir. E, de acordo com Swinburne, isso deveria ser feito, como veremos no próximo tópico, através

da probabilidade lógica objetiva, de modo que a interação entre as crenças pode tornar outras proposições logicamente prováveis e, assim, aumentar ou reduzir as probabilidades das crenças básicas, de modo que dados os critérios corretos de probabilidade lógica, o agente deve ajustar a força de suas crenças às novas probabilidades. Assim, um ponto fundamental na epistemologia de Swinburne (2001a, p. 134) é que as crenças que compõem o fundamento de nosso sistema doxástico, apesar de poderem ser conhecidas a partir de nosso acesso privilegiado a elas, não são infalíveis ou incorrigíveis. Para Swinburne (2001a, p. 143), pode haver graus de confiança numa crença, como veremos no tópico 3.5.1, e uma crença básica menos firme pode ser corrigida por um processo de investigação mais confiável, como a inferência. Por isso, nossas crenças básicas não são imutáveis ou incorrigíveis.

Assim, Swinburne (2005, p. 55-57) estrutura seu raciocínio sobre crenças corretamente básicas dentro de um contexto indutivo primário a fim de validar seus dois princípios epistêmicos. Por isso, Swinburne (2005, p. 55) pensa que todas as proposições que pensamos ter percebido ou experimentado são não apenas básicas, mas corretamente básicas. Deste modo, é porque há boas razões para pensar que devemos tomar o modo como as coisas parecem como sendo o modo como as coisas são e que aquilo que as pessoas lhe dizem provavelmente é verdade, que devemos tomar nossas experiências e o testemunho dos outros como uma boa base para sustentar a crença de que há tal pessoa como Deus.

Mas não poderia aqui acontecer com as crenças apropriadamente básicas o mesmo apontado Mößner e Seidel (2008) sobre o Princípio do Testemunho? Isto é, não parece às vezes que os dois princípios que geram crenças corretamente básicas funcionam como dependentes de critérios indutivos, e outras vezes como um princípio independentes *a priori* de verdade provável? Talvez seja possível conciliar essas duas noções afirmando que Swinburne pressupõe que, geralmente, nós raciocinamos em termos probabilísticos (como veremos no tópico 3.5.1), de modo que as crenças corretamente básicas são frutos de princípios independentes *a priori*, mas que precisam ser devidamente calibradas com a ajuda de critérios indutivos corretos, “pois — plausivelmente — se há alguma crença básica da qual ela não é ‘correta’ para começar, ela não pode conferir justificção a outras crenças; e, se tiver o grau errado de força para começar, conferirá o grau errado de justificção a outras crenças” (SWINBURNE, 2001a, p. 145-146). Mais precisamente, há uma diferença em Swinburne (2001a, p. 150) entre proposições básicas corretas, que seriam “aquelas a partir das quais um indivíduo logicamente onisciente que ajustasse suas inclinações para acreditar por considerações *a priori* começaria” e proposições básicas reais; enquanto as proposições básicas corretas atribuem probabilidades prévias corretas as crenças básicas, as proposições básicas atribuem probabilidades às crenças básicas de acordo

com a força real de crença que o agente possui delas. Assim, o Princípio da Credulidade implica que ter uma crença básica é uma razão para ter tal crença, mas isso não descartará critérios corretos para tomar crenças como básicas.

Por uma proposição ser corretamente básica, quero dizer uma que por critérios corretos (na ausência de outra razão a favor ou contra sua verdade) é provavelmente verdadeira apenas na evidência de que o sujeito está inclinado a acreditar com uma probabilidade proporcional ao grau de confiança com que o segura (SWINBURNE, 2005, p. 55).

Em segundo lugar, e mais significativo para nosso contexto, Swinburne adverte que muitos de nós, na parte ocidental do mundo que cremos que Deus existe, não estamos na posição afortunada de sustentar a crença em Deus de modo corretamente básico. Pois, mesmo aceitando o Princípio da Credulidade e do Testemunho, a presença de um contra-indício abre a questão da existência de Deus, que agora precisará ser amparada por argumentos positivos (e/ou que precisa ter os argumentos negativos rebatidos) para que a crença em Deus tenha algum tipo de *status* epistêmico positivo. Swinburne (2004a, p. 60) afirma que as contra-evidências podem assumir várias formas: a quantidade monumental de dor e sofrimento no mundo pode nos parecer incompatível ou improvável com a existência de um Deus totalmente bom e todopoderoso; outros familiares podem nos dizer que não existe tal pessoa como Deus; eu posso assistir um documentário que parece refutar a existência de Deus. Em todos estes casos, deve haver um balanço entre a contra-evidência e o grau da experiência e/ou testemunho. Ou seja, mesmo diante de uma objeção, o teísta pode não ser intelectualmente perturbado, seja porque minha experiência com Deus parece mais vívida que a contra-evidência, seja porque eu estou mais disposto a acreditar na autoridade de alguém que teve uma experiência religiosa mais forte ou seja por algum outro motivo. Ainda assim, Swinburne lembra o seguinte:

Em uma época de ceticismo religioso, quando há bons argumentos contra o teísmo conhecidos pela maioria das pessoas, e há tantos ateus como autoridade, bem como teístas como autoridade, a maioria dos teístas precisa de argumentos para a existência de Deus que comecem com crenças corretamente básicas sustentadas muito fortemente por teístas e ateus, e procedem daí por critérios compartilhados entre teísta e ateu. Produzir tais argumentos é o objetivo da teologia natural (SWINBURNE, 2005, p. 91).

Parte da razão do porquê a teologia natural se faz necessária, de acordo com Swinburne (2004b, p. 534), é que a força do suporte de uma proposição não-básica pode afetar a probabilidade posterior ou prévia de uma proposição básica. Mais precisamente, deve-se avaliar quão forte é a inclinação do agente para acreditar numa proposição básica e qual a força da extensão em que tais crenças são tornadas prováveis ou improváveis por outras proposições nas quais o agente acredita de modo não-básico. Neste caso, dado o forte contexto de ceticismo

religioso em que nos encontramos, boa parte dos teístas não se encontram na posição afortunada de tomar a crença de que há um Deus como corretamente básica; mesmo no passado, Swinburne (2005, p. 89) sugere que muitas pessoas não estavam em posição de sustentar de forma corretamente básica a crença de que há um Deus “resultante de uma aparente consciência esmagadora da presença de Deus”. Swinburne reconhece que há muitas pessoas que tiveram ou ainda têm experiências da aparente presença de Deus que não são experiências esmagadoras. Contudo, ele acrescenta que:

Essas pessoas muitas vezes estarão cientes de evidências que contam contra a existência de Deus [...], e assim sua proposição básica de que existe um Deus precisa ser amparada por argumento. E muitas pessoas, incluindo teístas, não tiveram experiências da aparente presença de Deus. [...]. Alguns teístas de eras passadas pertenceram a culturas onde a existência de Deus é tratada como uma verdade óbvia. Mas a maioria dos teístas assim como, é claro, ateus e agnósticos, sugiro, precisam de argumentos, pelo menos, para respaldar os resultados da experiência (SWINBURNE, 2005, p. 90).

Swinburne (2005, p. 92-93) pensa que o Princípio do Testemunho pode minar a aceitabilidade intelectual da crença em Deus como corretamente básica. Pois houve culturas em que a inexistência de Deus foi tratada como uma verdade óbvia, como em lugares como a União Soviética; em tais culturas, pessoas formavam de modo corretamente básico a crença de que não há um Deus – não com base em qualquer experiência da não-existência divina, mas com base no clima intelectual e cultural daquela localidade. Além disso, “muitos na cultura ocidental contemporânea passaram a acreditar, com base na autoridade de homens aparentemente sábios, que Deus não existe” (SWINBURNE, 2005, p. 93). Há ateus que possuem argumentos positivos contra a existência de Deus, formados a partir de crenças corretamente básicas que são obviamente verdadeiras, como a existência do mal moral e natural; pode haver também afirmações providas de autoridades históricas que colocam em dúvida determinadas crenças cristãs bem-estabelecidas (e.g., a de que Paulo não escreveu algumas das cartas que levam seu nome no Novo Testamento ou que vários eventos do Antigo Testamento, como o Êxodo, são invenções literárias). Mas, claro, há também teístas e historiadores em nossa sociedade que discordarão desses pontos e responderão tais argumentos.

O status da aceitabilidade intelectual da crença em Deus parece mudar de cultura para cultura e de lugar para lugar. Para Swinburne (1999, p. 34) nossa posição atual no Ocidente secularizado parece ser que “ou nossa crença não é uma proposição básica de forma alguma, ou – se for – seria anulada por contra-evidência na ausência de mais suporte. Nesse caso, sua justificação dependerá de quanta probabilidade ela ganha de outras proposições básicas; e quão fraca é a contra-evidência”. Nos termos de Swinburne:

As culturas são muito diferentes umas das outras, assim como as pessoas da mesma cultura. Em algumas culturas há tantos testemunhos da existência ou inexistência de Deus que argumentos são irrelevantes. Algumas pessoas têm experiências avassaladoras da presença de Deus, outras não. Mas, na minha opinião, na maioria dos lugares, atualmente, a existência de Deus é um assunto controverso, e relativamente poucas pessoas têm experiências avassaladoras de Sua presença. Portanto, se o teísmo cristão é verdadeiro, a necessidade de argumentação é, sugiro, maior do que em qualquer momento nos últimos mil e quinhentos anos, tanto para tornar provável a existência de Deus e as doutrinas cristãs particulares quanto para refutar objeções a elas. E argumento de qualquer sofisticação significa teologia natural – pura ou ramificada. Objetivamente, é importante investigar nossas crenças religiosas, e não há razão para supor que não será viável fazê-lo. (SWINBURNE, 2005, p. 121)

Mais precisamente, Swinburne pensa que dadas as condições de crença que temos no mundo ocidental moderno, o mérito epistêmico do teísmo é uma questão de inferência, não de conhecimento imediato; ela deve ser avaliada por critérios de probabilidade lógica que partam de proposições corretamente básicas que todos nós temos, como a existência do mundo, sua conformidade com as leis científicas simples, a existência de seres humanos conscientes, entre outros. Mas como é possível alcançar uma conclusão bem justificada por meio de argumentos racionais acerca da existência de Deus? Swinburne defende que o raciocínio científico, investigativo e histórico pode nos ajudar nisso.

### **3.2. Estrutura do argumento em favor da existência de Deus**

Se a crença em Deus hoje não recebe algum tipo de suporte intelectual de modo corretamente básico, como ela pode obter algum mérito epistêmico desejável? Swinburne irá avaliar o status epistêmico do teísmo através da teoria da probabilidade. Neste caso, a crença em Deus adquire algum mérito epistêmico importante caso ela seja fundamentada em evidências adequadas que foram analisadas a partir de critérios corretos de distribuição de probabilidade. Assim, o grau de crença que um teísta tem para a hipótese de que há tal pessoa como Deus recebe um status epistêmico positivo se o teísmo for mais provável que não, dadas as evidências e considerando a existência de hipóteses rivais alternativas, como o naturalismo.

Como vimos acima, o programa de Swinburne (1994, p. 8) consiste em “usar os critérios da ciência natural moderna, analisados com o rigor cuidadoso da filosofia moderna, para mostrar o significado e a justificação da teologia cristã”. Um aspecto importante aqui é que Swinburne (1994, p. 2) lamenta que o pensamento cristão tenha sido tomado por uma indiferença teológica em fundamentar racionalmente a fé cristã no período do pós-guerra, influenciada por pensadores como Karl Barth e Soren Kierkegaard. Se outrora o cristianismo possuía uma longa e venerável tradição de dialogar com o pensamento científico e/ou filosófico

mais sofisticado de sua época, havia agora uma tendência fideísta e irracionalista para com a fé, de tal modo que a igreja cristã parecia não levar a sério os desafios intelectuais colocados a ela. Por isso, Swinburne (1993, p. 180) diz que, dentro deste contexto, essa “indiferença preguiçosa da igreja ao conhecimento moderno me espantou”.

Além disso, Swinburne (1993, p. 181-183) enfrentou um outro obstáculo à tentativa de fornecer uma defesa epistêmica da fé cristã: de acordo com a epistemologia e a filosofia da linguagem predominante no mundo anglo-americano da década de 1950, o principal paradigma para se fazer filosofia era o positivismo lógico, codificado no princípio da verificação. Grosso modo, tal princípio trata sobre o que é ter sentido. E uma frase tem sentido se houver um método para verificá-la. Neste caso, o conhecimento é limitado àquilo que pode ter sentido; e aquilo que pode ter sentido é limitado apenas ao que pode ser verificado pela observação. Segue-se daí que boa parte do discurso metafísico é despojado de factualidade, pois uma vez que ele não pode ser verificado, então se torna um pseudoproblema filosófico sem sentido. Assim, “todas as afirmações sobre a natureza do espaço e do tempo, sobre quais visões morais são verdadeiras e, claro, sobre Deus, não são falsas, mas sem sentido” (SWINBURNE, 1993, p. 182).

Por isso, Swinburne sugeriu que o padrão aceitável para avaliar o mérito epistêmico do teísmo cristão não era o do positivismo lógico, mas da ciência teórica moderna: a física da teoria da relatividade e da teoria quântica, a biologia da evolução e a genética do DNA. Na verdade, caso o critério verificacionista fosse aplicado a resultados bem estabelecidos pelas ciências naturais, termos como “átomos”, “elétrons” e “quarks”, bem como “galáxias”, “quasares” e o “big bang” se tornariam desprovidos de sentido.

Assim, o princípio da verificação precisaria ou ser descartado ou reformulado de modo que termos como “verificado” não fossem tomados como “conclusivamente verificado”, mas como “confirmado ou apoiado por evidências ou argumentos” (SWINBURNE, 1993, p. 182). Neste caso, não haveria razões para grandes teorias metafísicas, incluindo o teísmo cristão, não serem consideradas com significado e passível de justificação epistêmica. Pois Swinburne (1993, p. 183) pensa que uma vez que “as grandes teorias e previsões da ciência moderna dizem respeito a assuntos muito além da observação”, segue-se que haveria um paralelo metodológico entre o teísmo e as hipóteses científicas no sentido de que a crença em Deus pode obter justificação epistêmica segundo os mesmos critérios utilizados para avaliar teorias científicas: ambas não são verificadas diretamente por meio da observação, mas ganham algum suporte probabilístico a partir das evidências. Veremos isso mais detalhadamente nas próximas seções.

### 3.2.1. Natureza do argumento indutivo e da explicação.

Stephen Davis (1997, p. 8-9) aponta que há três suposições que precisam ser feitas para que as provas teístas sejam úteis ou probatórias: (i) as provas teístas pressupõem uma noção realista de verdade; (ii) as provas teístas pressupõem a capacidade de esclarecer o que significa o termo “Deus”; e (iii) as provas teístas pressupõem que a filosofia é capaz de fornecer algum tipo de justificação ou refutação racional à existência de Deus. Todas as três suposições são assumidas pelo projeto de Swinburne. Por exemplo, Swinburne (1999, p. 21; 2005, p. 43) afirma que nossas crenças são verdadeiras se as coisas são tal como acreditamos, como postula o primeiro critério. Em *The Coherence of Theism*, Swinburne se concentrou no segundo critério, isto é, com o significado e com a coerência interna da afirmação de que há um Deus de modo que os participantes do debate pudessem obter clareza suficiente sobre o que significa dizer que existe tal pessoa e, por isso, seja adequado procurar por indícios de sua verdade ou falsidade. Neste tópico, vamos nos aprofundar no terceiro critério.

Tradicionalmente os argumentos em favor da existência de Deus são formulados de modo dedutivo. Por exemplo, Craig (2012, p. 107) apresenta uma formulação contemporânea do argumento cosmológico *kalam* da seguinte forma:

Premissa 01: Tudo que começa a existir tem uma causa.

Premissa 02: O universo começou a existir.

Conclusão: Logo, o universo tem uma causa.

Neste caso, como explica o próprio Craig (2012, p. 48), “a conclusão decorre inevitavelmente das premissas”, de modo que se as premissas forem verdadeiras, a conclusão se torna “certa”. Para Silvestre (2011, p. 21. Grifos do autor), em argumentos dedutivos, “a verdade das premissas implica *necessariamente* a verdade da conclusão ou, equivalentemente, é impossível que as premissas sejam verdadeiras e a conclusão falsa”. No entanto, há outra estrutura argumentativa em que as premissas não tornam a conclusão “certa”, mas em algum sentido a “sustentam”, “confirmam” ou “apoiam”. Tais argumentos são chamados de indutivos. Mas a estrutura de argumentação indutiva empregada por Swinburne não é aquela em que se pode fazer uma generalização mais ampla a partir de um conjunto limitado de observações; por exemplo, alguém pode afirmar que, ao observar 100 corvos pretos diferentes em várias partes do mundo, pode-se tirar uma generalização de que todos os corvos são pretos. Harman (2018, p. 327) classifica esse tipo de estrutura argumentativa de indução enumerativa. Swinburne (2015a, p. 38) afirma que esse tipo de estrutura argumentativa dificilmente deveria ser encarado como correta. Como seria então a estrutura de um argumento indutivo?

Swinburne interpreta a estrutura indutiva a partir do cálculo de probabilidade e da inferência da melhor explicação; haveria aqui uma relação entre dois conjuntos de sentenças: por um lado, há uma série de indícios, evidências ou fenômenos<sup>69</sup>; do outro, há algumas crenças e/ou hipóteses. Como elas se relacionam? Swinburne sugere que certos fenômenos, evidências ou indícios podem fornecer algum grau de suporte a uma hipótese ou crença, isto é, quão provável é a verdade da hipótese e/ou crença supondo que certas evidências sejam verdadeiras. Ou seja, a hipótese que estamos analisando pode ser mais ou menos fortalecida a depender de como uma dada evidência fortalece (ou enfraquece) tal hipótese. Assim, é preciso saber em que medida uma hipótese é mais ou menos provável em vista dos fenômenos ou indícios ou evidências disponíveis para nós. Os argumentos na ciência, na história e nas investigações criminais, desde o modo em lidar com a evidência até o modo de lidar com teorias, são indutivos neste sentido. Swinburne fornece o exemplo da uma investigação criminal:

Um detetive, por exemplo, encontra várias pistas – as impressões digitais de John em um cofre roubado [...], o fato de John ter bastante dinheiro escondido em sua casa, o fato de John ter sido visto próximo à cena do roubo na ocasião em que ele foi cometido. Ele então sugere que essas várias pistas, embora possam bem ter outras explicações, em geral não são esperáveis exceto se John tiver roubado [...] o cofre. Cada pista é evidência parcial [...] de que ele roubou mesmo o cofre, e confirma a hipótese de que John roubou o cofre, e a evidência é cumulativa – quando coletada [...] ela torna a hipótese provável (SWINBURNE, 2008b, p. 278).

Perceba que no exemplo de Swinburne, cada evidência parcial (e.g., as impressões digitais no cofre roubado, o dinheiro escondido, o relato da testemunha que viu John perto da cena do roubo), aumentam a probabilidade da hipótese de que John, de fato, roubou o cofre. Neste caso, uma crença não é uma questão de verdadeira ou falsa, ou de tudo ou nada, mas uma questão de graus. Neiva (2016, p. 10) sugere que as bases do conceito de falibilismo epistêmico encontra-se na noção de suporte evidencial probabilístico. No caso da crença em favor da existência de Deus, a ideia é que os diferentes fenômenos que servem de premissa em um argumento sejam usados como indícios ou evidências que confirmam algum grau de probabilidade à hipótese de que “Deus existe”. Em outras palavras, não se pretende que os argumentos demonstrem a existência de Deus de modo dedutivamente necessário, mas que confirmem algum grau de confirmação para o teísmo e, dessa forma, possam torná-la epistemologicamente justificada.

---

<sup>69</sup> Ao longo do seu trabalho, Swinburne (2001a, p. 80) toma os termos “evidência”, “indício”, “dados” ou “fenômeno” de forma intercambiável; todos estes são termos de denominam qualquer pedaço de informação que nós discernimos como sendo relevantes para conferir verdade a hipótese que estamos avaliando.

Mas por que Swinburne pensa que não há sólidos argumentos dedutivamente válidos em favor da existência de Deus? Para ele, os argumentos dedutivos apresentados até hoje pelos filósofos não foram capazes de assegurar de forma necessária sua conclusão. Parte disso se dá porque Swinburne (2008b, p. 276) apresenta o conceito padrão de argumento dedutivo: “um argumento dedutivo válido é aquele no qual se você afirma a premissa ou premissas mas nega a conclusão você contradiz a si mesmo”. A partir dessa definição clássica, Swinburne sugere que tal argumento deveria ser capaz de apresentar que a conclusão contrária daquela assegurada pelas premissas gera uma contradição, de modo que a condição epistêmica das premissas deve se fundamentar também na necessidade. Nas palavras de Swinburne:

A razão é simplesmente que a descrição de um mundo no qual todos os fenômenos descritos ocorram, mas Deus não exista, parece, com aparente obviedade, ser uma descrição coerente, e não conter nenhuma autocontradição escondida. E nesse caso, não há argumento dedutivo válido a partir da ocorrência desses fenômenos em favor da existência de Deus (SWINBURNE, 2015a, p. 531).

Assim, ao fazer uma análise do argumento cosmológico, por exemplo, Swinburne (2015a, p. 236) afirma que “se um argumento que parte, por exemplo, da existência de um universo físico complexo para a existência de Deus fosse dedutivamente válido, então seria incoerente afirmar que um universo físico complexo existe e Deus não existe”. O teísta que propõe tal argumento deveria ser capaz de apontar que haveria uma contradição escondida entre essas duas afirmações. Mas uma vez que o ateísmo parece ser uma suposição consistente com a existência de um universo físico complexo como o nosso, segue-se que o argumento cosmológico não pode ser dedutivamente válido (SWINBURNE, 2015a, p. 237).

Pense no argumento de Craig apontado anteriormente: ele não seria um exemplo bem-sucedido de argumento dedutivo, pois não é possível estabelecer que a conclusão contrária daquela assegurada pelas premissas gera uma contradição. Aqui é importante apontar que os filósofos da religião que geralmente estruturam argumentos de forma dedutiva têm uma noção mais fraca da condição epistêmica das premissas. Davis (1997, p. 7), afirma que “a premissa de uma boa ou bem-sucedida prova teísta [dedutiva] deve ou ser mais razoável ou plausível que sua negação ou então conhecida por ser assim”; Craig (2018, p. 91) pensa que em um argumento dedutivo, “você só precisa descobrir se as evidências fazem com que cada premissa tenha mais probabilidade de ser verdadeira do que a sua negação”. Assim, mesmo numa estrutura dedutiva, eles supõem que a avaliação das premissas se baseia em probabilidade, não em certeza. Nas palavras de Craig,

A certeza é um ideal irrealista e inatingível. Se colocássemos como condição ter certeza da veracidade das premissas de um argumento, o resultado para nós seria o

ceticismo. O que estamos buscando é um critério comparativo: as premissas num bom argumento terão maior plausibilidade do que suas respectivas negações (CRAIG, 2012, p. 51).

Mas na perspectiva de Swinburne, esse parece ser um modo equivocado de conceituar argumentos dedutivos. Silvestre (2011, p. 22) afirma que os argumentos dedutivos possuem duas características: em primeiro lugar, eles preservam a verdade, caso a verdade das premissas garanta a verdade da conclusão de forma certa; em segundo lugar, tais argumentos são não ampliativos, de modo que a verdade da conclusão está, de alguma forma, contida na verdade das premissas. E isso implica que a condição epistêmica das premissas deve ser a verdade, não a plausibilidade. Neste caso, uma vez que a condição epistêmica das premissas nos argumentos de Craig e de Davis se baseiam na plausibilidade, eles seriam tipos de argumentos indutivos.

Afirmamos que a proposta de Swinburne faz uma relação entre uma série de evidências por um lado, e o grau em que ela confirma uma crença ou hipótese, por outro. Mas o que queremos dizer exatamente pelo termo evidência? Swinburne (2010a, p. 681) afirma que o termo evidência pode ser entendido de diversas maneiras: em um certo sentido, a evidência de uma pessoa diz respeito àqueles estados de coisas facilmente acessíveis a essa pessoa (e.g., a evidência de um detetive inclui as pegadas e as impressões digitais que estavam na cena do crime que ele estava investigando); em outro sentido, a evidência consiste no conteúdo sensorial das experiências presentes de uma pessoa (e.g., uma mancha verde no meu campo visual) e no conteúdo proposicional de suas próprias crenças básicas (incluindo crenças sobre esse conteúdo sensorial); e em um sentido ainda mais restrito, ela consiste no conteúdo de suas próprias crenças básicas. Neste último caso, se o crente não estiver justificado em sustentar sua crença básica, então “seu conteúdo dificilmente pode contar como evidência” (SWINBURNE, 2010a, p. 682). Assim, para Swinburne (2005, p. 20), as evidências para uma proposição podem ser de caráter experiencial ou racional.

Mas essa evidência não confirma uma hipótese ou crença de modo direto. É preciso uma estrutura argumentativa que relacione esses dois conjuntos de sentença por meio de algum tipo de relação condicional. A abordagem formal de Swinburne (2015a, p. 40) procura empregar dois tipos diferentes de argumentos indutivos para isso. Primeiro, tal argumento visa mostrar que as premissas tornam a conclusão provável, ou seja, com um valor acima de 0,5; esse tipo de argumento é chamado de P-indutivo, pois as premissas tornam a conclusão *provável*; segundo, as premissas meramente adicionam probabilidade à conclusão ou a tornam mais verossímil do que seria de outro modo; esse tipo de argumento é chamado de C-indutivo, pois as premissas *confirmam* a crença ou hipótese.

Swinburne (2015a, p. 50) fornece um exemplo que deixa clara a diferença entre essas duas estruturas: suponha que estamos investigando o assassinato da Sra. Jones e temos evidências de que Smith tinha sangue nas mãos. Esse fato, por si só, não torna provável que Smith assassinou a Sra. Jones; ele meramente adiciona alguma probabilidade à conclusão (C-indutivo); agora suponha também que descobrimos que Smith tinha meios, motivos e oportunidades para tal e que uma testemunha credível o viu perto da cena do crime na hora em que foi cometido. Neste caso, todos esses acontecimentos em conjunto tornam provável a conclusão, isto é, que Smith assassinou a Sra. Jones (P-indutivo). Mas qual a relação entre esses dois tipos de argumentos na avaliação do teísmo?

Swinburne sugere que os argumentos tradicionais em favor da existência de Deus, como o argumento cosmológico (que apela para a existência do universo) e o argumento teleológico (que apela para a ordem do mundo), entre outros, devem ser apresentados como cumulativos na forma de inferências probabilísticas dos diferentes fenômenos. Para Swinburne (2015a, p. 49), “uma característica desafortunada da filosofia da religião recente tem sido a tendência de tratar os argumentos em favor da existência de Deus de forma isolada uns dos outros”. E uma razão importante para isso é que “os argumentos podem dar sustento uns aos outros ou, alternativamente, enfraquecer uns aos outros e precisamos considerar se isso se dá ou não”. Em um raciocínio indutivo, é possível que diferentes argumentos, quando tomados de modo isolado, não tornem a conclusão provável; contudo, quando postos em conjunto, eles podem se tornar probabilisticamente fortes.

Em seu argumento global cumulativo, Swinburne sugere que há vários fenômenos, como a existência do universo, da ordem no mundo, de seres conscientes, do mal e alguns padrões da história que podem ser tomados como evidências que aumentam ou diminuem a probabilidade da crença em Deus. Um bom argumento indutivo deve apresentar o teísmo como a melhor explicação desses fenômenos. Contudo, esses argumentos, quando tomados de forma isolada, não são fortes o suficiente para mostrar que a hipótese de que “Deus existe” é provável. De modo mais técnico, Swinburne (2015a, p. 51-52) pensa que cada argumento isolado em favor da existência de Deus constitui um bom argumento C-indutivo, pois suas premissas tornam mais provável que Deus existe do que seria de outro modo; alguns são mais fortes para isso que outros. Mas, é apenas quando eles são tomados em conjunto, que temos um bom argumento P-indutivo. Nas palavras de Swinburne (2015a, p. 52), “considerarei de cada argumento se é um bom argumento C-indutivo, mas apenas quando nós tivermos todos os argumentos é que vou perguntar se, tomados em conjunto, eles perfazem um bom argumento P-indutivo”. Swinburne (1999, p. 31) sugere que quanto mais provável é uma hipótese, mais

justificada é a crença correspondente; por isso, os vários argumentos relevantes em favor da existência de Deus podem ser somados em uma fórmula cumulativa.

Além disso, Swinburne pensa que é a partir do argumento global cumulativo que o teísta pode responder apropriadamente à acusação de que os argumentos em favor da existência de Deus, como o argumento cosmológico ou teleológico, não demonstram a existência do Deus de Abraão, Isaac e Jacó, ou do teísmo cristão, mas apenas de um ser abstrato todo-poderoso ou do “Deus dos filósofos”. Para Swinburne (2015a, p. 60), o argumento cosmológico isolado, por si mesmo, não prova que tal Deus existe, “mas o argumento cosmológico faz sua pequena parte junto com alguns outros muito diferentes que dão sua pequena contribuição, para chegar a essa conclusão”.

Swinburne procura apresentar os argumentos em favor da existência de Deus de modo mais modesto, como parte de um argumento global cumulativo indutivo em termos probabilístico em favor do teísmo, pois “embora a razão possa alcançar uma conclusão bastante bem justificada acerca da existência de Deus, ela pode chegar apenas a uma conclusão provável, não indubitável” (SWINBURNE, 2015a, p. 35). Paradoxalmente, tal estrutura argumentativa parece ter uma força epistêmica e um apelo maior na avaliação do status epistêmico da crença em Deus, pois ele emprega um modo de raciocínio sofisticado que parece ser mais cogente em sua análise do teísmo. Pois ao se trabalhar no campo da probabilidade, e não da certeza, o argumento de Swinburne parece ser mais realista em sua avaliação do *status* da crença em Deus. Por isso, seguindo o modo como um raciocínio é construído nas ciências naturais, os argumentos tradicionais em favor do teísmo devem ser revisados e apresentados não como provas dedutivas, mas como instâncias que aumentam ou diminuem a probabilidade da hipótese de que existe tal pessoa como Deus.

A estratégia de Swinburne consiste em considerar as várias evidências  $e_1, e_2, e_3$  para a hipótese  $h$  de que “Deus existe”. Considere  $e_1$  como “existe um universo físico”. Assim,  $P(h/e_1)$  representa a probabilidade de que Deus existe dado que existe um universo físico. Como veremos, Swinburne vai argumentar que há uma probabilidade elevada de que Deus criará um universo físico, de modo que, a menos que haja um Deus, seria altamente improvável que existisse qualquer universo. Daí que a ocorrência de  $e_1$  é evidência para se supor que há tal pessoa como Deus. Além disso, os argumentos aqui são cumulativos, isto é, cada indício  $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n$ , faz crescer a probabilidade de que existe um Deus; juntos, pensa Swinburne, eles a tornam bastante provável.

Outra suposição importante no raciocínio de Swinburne tem a ver com a aceitabilidade das premissas. Swinburne pensa que a força de um argumento racional está em fazer com que

peessoas racionais aceitem sua conclusão. Por isso, “é necessário que as premissas sejam tidas como verdadeiras por aqueles que discutem acerca da conclusão” (SWINBURNE, 2015a, p. 40). Ou seja, a fim de fornecer uma nova forma aos velhos argumentos em favor da existência, é preciso partir de premissas que são evidentes a todos, e não apenas a teístas ou ateístas, pois “o que é claramente de interesse das pessoas numa época de ceticismo religioso são argumentos em favor da existência (ou não existência) de Deus nos quais as premissas sejam tidas como verdadeiras por pessoas de todas as persuasões teístas ou ateias” (SWINBURNE, 2015a, p. 41). Talvez haja premissas que tornem necessárias ou prováveis a conclusão de que Deus existe; contudo, eles podem ser inúteis pois embora possam ser, *de fato*, verdadeiras, não são *tidas* como verdadeiras por teístas e ateus, não constituindo assim uma plataforma comum para o debate racional entre os dois grupos.

Por isso, Swinburne apela para premissas que não apenas sejam provavelmente verdadeiras, mas que sejam *conhecidas* por serem provavelmente verdadeiras, pois haveria um mérito epistêmico maior em tal debate. Quais seriam alguns dos fenômenos, indícios ou evidências que são geralmente evidentes a todos, tanto a teístas, quanto a ateus? A ideia de que existe um universo físico seria um desses fenômenos; outros são o seguinte: este universo opera a partir de leis naturais e é finamente sintonizado para a vida; existem seres humanos conscientes; milhares de pessoas ao longo dos séculos alegam ter tido experiências religiosas e existe o mal<sup>70</sup>. Todos estes indícios são bem-atestados, majoritariamente aceitos e observados por várias pessoas de todos os lugares.

Outro ponto importante no argumento de Swinburne diz respeito à natureza da explicação. O teísmo é um tipo de explicação para determinados fenômenos amplamente conhecidos. Mas o que significa exatamente isso? De acordo com Swinburne (2015a, p. 66), uma explicação de um dado evento *E* possui dois componentes, um buscando explicar “o que” fez *E* ocorrer (a causa de *E*) e o outro explicando o “por quê” ele fez *E* acontecer (a razão da ocorrência de *E*). No primeiro caso, as explicações visam descrever o que acontece apresentando o que Swinburne chama de fatores independentes reais (eventos, processos, estados, objetos e suas propriedades em determinados momentos) que causaram o fenômeno

---

<sup>70</sup> Num primeiro momento, parece que Swinburne se concentra apenas em indícios e argumentos que são favoráveis à existência de Deus. No entanto, Swinburne discute de modo detalhado argumentos que são contra a existência de Deus, como em *Providence and Problem of Evil* e *The Existence of God* (capítulo 11) e reconhece que eles têm alguma força probabilística. Por exemplo, de acordo com Swinburne (2015a, p. 433), “o mal constitui um bom argumento C-indutivo contra a existência de Deus”. Contudo, Swinburne (2015a, p. 45) decide se concentrar em argumentos em favor da existência de Deus, pois ele aponta que “a principal razão que os ateus têm para acreditar que Deus não existe tem sido sua afirmação de que não há indícios suficientes, que os argumentos teístas não tornam a existência de Deus provável em qualquer grau significativo. Os argumentos ateus, à exceção do argumento do mal, têm sido em grande parte na forma de críticas dos argumentos teístas”.

em questão; eles são independentes porque eles não são partes de *E*, mas algo diferente que fez *E* ocorrer. Para que isso seja possível, é preciso apresentar uma descrição completa do fenômeno em questão e as circunstâncias que o acompanham. Swinburne (2015a, p. 67) chama os fatores que contribuem para levar *E* a efeito de uma “causa de *E*”; caso o conjunto de fatores tenha sido suficientes para a ocorrência de *E*, então temos uma “causa plena de *E*”.

O segundo componente diz respeito ao porquê de uma explicação. Mais precisamente, estamos a tratar dos motivos segundo os quais as causas e condições de *E* poderiam efetivamente incidir sobre o efeito em questão, ou seja, nós buscamos justificar que as circunstâncias tidas como suficientes para explicar a ocorrência de *E* são causalmente significativas, mostrando como elas foram capazes de levar a efeito *E*. O que é importante nesta parte da explicação é responder por que a causa apontada produziu o fenômeno em questão. Nas palavras de Swinburne (2015a, p. 67-68. Grifos do autor), “citar o ‘porquê’ é citar o que eu chamarei de *razão* pela qual a causa sob as condições de sua ocorrência teve o efeito que teve”.

Além disso, Swinburne trabalha com um tipo de dualismo de explicação relativo a dois diferentes tipos de causas e razões que servem para explicar uma determinada ocorrência. A primeira é a explicação científica ou inanimada, isto é, explicação que apela para a propensão de um fenômeno da natureza exercer seu poder sob certa condição (SWINBURNE, 2015b, p. 42); quando a água se encontra a 0°, ela congela e ela o faz isso porque, entre suas propriedades, há o poder de fazê-lo sob certas condições. Ela tem de congelar sob aquelas condições e não tem a opção de não congelar. Tais explicações, geralmente, são fornecidas pelas leis da natureza que definem os poderes e propensão dos corpos que causam *E*. Esse tipo de causação é geralmente determinística ou probabilística, dependendo de até que ponto a causa em questão necessita do efeito correspondente. Por isso, Swinburne (2015b, p. 45. Grifos do autor) resume a explicação inanimada como “*condições iniciais mais leis da natureza causando o evento*”.

A segunda é a explicação pessoal; ela envolve crenças, propósitos e intenções. No caso da água, eu posso ter *decidido* colocar água para congelar. Para Swinburne (2015b, p. 43): “fenômenos diferentes são explicados de modos diferentes: alguns eventos são levados a efeito intencionalmente por pessoas [...], e alguns eventos são levados a efeito por coisas inanimadas”. Neste caso, a explicação pessoal invoca poderes, propósitos, crenças e desejos de agentes racionais. Aqui também podemos entender a explicação em termos de causas e/ou razões, mas a diferença fundamental é que se trata de crenças e desejos de agentes racionais que realizam determinada ação intencionalmente. Tecnicamente, a causa de um fenômeno *E* é um agente que agiu com a intenção de fazê-lo. Assim, as crenças e poderes de uma pessoa constituem o “o

que” de uma explicação pessoal, enquanto sua intenção de realizar a ação em questão constitui o “porquê”.

Em suma, a explicação inanimada envolve poderes e propensão de objetos inanimados; a explicação pessoal envolve crenças e intenções de agentes pessoais. E a segunda não é redutível à primeira. Mais precisamente, a intenção é uma ação que o agente está executando, não sendo redutível a qualquer conjunto de eventos cerebrais. No dualismo explicativo de Swinburne, explicações pessoais não são redutíveis a explicações inanimadas porque a intenção não é um estado passivo que se dá no cérebro do agente, mas o agente exercendo influência causal sobre algo. “Ter uma intenção não é algo que aconteça a um agente, mas algo que ele faz” (SWINBURNE, 2015a, p. 95). Haveria um tipo de causação do agente, em que um fenômeno *E* foi levado a efeito pelo agente porque ele queria fazê-lo.

Swinburne (2015a, p. 101-103) sugere que existência de Deus é postulada como uma instância de explicação pessoal para as diferentes evidências que se pretende explicar. Ou seja, quando o teísta apela para a ação de Deus como hipótese explicativa para vários fenômenos como a existência e a ordem do universo, ele não está defendendo que a ação de Deus funciona como um tipo de explicação científica. Filósofos como Philipse (2017, p. 316) interpretam o argumento de Swinburne de modo que “o teísmo se assemelha a uma teoria científica porque é empiricamente testável, assim como a hipótese de que existem quarks ou que existem neutrinos”. Mas o teísmo como uma hipótese explicativa do tipo pessoal faz uma afirmação sutilmente diferente: Deus não é uma propriedade física, uma entidade do mundo natural, mas um agente perfeitamente livre e sua existência e poderes não dependem dos estados do mundo físico ou das operações das leis naturais. Assim, o que a hipótese teísta concebe é a explicação para a ocorrência de *E* em termos de Deus leva-la a efeito intencionalmente, de modo que uma explicação pessoal para a ocorrência de *E* parece ser mais razoável que uma explicação do tipo inanimada pelas razões que veremos mais à frente. Assim, Deus é aqui concebido como uma pessoa cujos poderes causam a existência do universo e as muitas características distintivas dele. Além disso, o tipo de pessoa de Deus que o teísmo postula explica não apenas o que causou o universo e sua ordem, mas também por que elas ocorreram, apelando para a intenção de Deus de criá-las e sustentá-las. E para Swinburne (2015a, p. 104), “as próprias intenções de Deus por si mesmas explicam que ele faça o que faz”.

Mas por que razão o teísmo, com sua explicação pessoal baseada em crenças, poderes e intenções deveria ser preferível a explicação científica ou inanimada? De acordo com Swinburne (2015a, p. 142-144), há alguns fenômenos que não podem ser elucidados através de uma explicação científica por duas razões: primeiro, eles são estranhos demais para as ciências

naturais explicarem, pois elas exigiriam uma explicação tão complexa que quaisquer tentativas de fornecer uma hipótese explicativa tornariam tais hipóteses muitíssimo improváveis, de modo que seria mais racional descartá-las como melhor explicação. Violações das leis naturais, como uma pessoa se curando de câncer em um minuto ou um homem andando em cima das águas – eventos que os teístas afirmam serem milagres – ou a existência de seres conscientes como nós são fenômenos desse tipo. Segundo, há fenômenos que são grandes demais para a explicação científica, pois eles fogem do alcance do escopo da ciência. Neste caso, eles são fenômenos pressupostos pela própria ciência, de modo que ela sequer começa a ser feita se não houver um mundo físico a ser explicado ou se esse mundo não tiver uma ordem que permita tal explicação. A existência do universo, bem como sua ordem e cognoscibilidade seriam grandes demais para a ciência explicar. Para Swinburne, estes dois tipos de fenômenos parecem ser mais bem explicados pela ação intencional de um agente pessoal.

O cientificamente inexplicável, o estranho e o grande, formam os pontos de partida normais para argumentos em favor da existência de Deus. O argumento cosmológico e a maioria dos argumentos teleológicos raciocinam com base em fenômenos alegadamente grandes demais para a ciência explicar, enquanto a maior parte dos outros argumentos raciocina a partir de fenômenos supostamente estranhos demais para a ciência explicar. Os argumentos precisam mostrar também que não há explicação pessoal em termos da ação de um agente corpóreo. Feito isso, o que foi mostrado é que uma explicação em termos de um agente muito poderoso e não corpóreo é a única explicação possível dos fenômenos. Segue-se, então, que ou o teísmo ou algo como ele é verdadeiro, ou que os fenômenos são apenas fatos brutos inexplicáveis, o ponto de parada da explicação (SWINBURNE, 2015a, p. 144).

De acordo com Swinburne, a hipótese do teísmo consegue fornecer tanto a causa, quanto a razão de existência do mundo e de sua ordem, de modo que a ação de Deus se qualifica como uma teoria no mesmo sentido amplo de qualquer explicação. “Assim, nos argumentos em favor da existência de Deus, o teísta argumenta a partir da existência e ordem do mundo e várias características do mesmo em favor de uma pessoa, Deus, que levou a efeito essas coisas de modo intencional” (SWINBURNE, 2015a, p.106). Mais precisamente, quando o teísta apela para Deus como uma explicação, ele está invocando a ação intencional de uma pessoa como explicação causal de um dado fenômeno. Segue-se daí que se o teísmo pode ser tomado como compartilhando a mesma estrutura básica de hipóteses explicativas sólidas (neste caso, como um tipo de explicação pessoal) ela se mostra uma hipótese intelectualmente respeitável.

Philipse (2017, p. 311) sugere que há um problema em aplicar termos como “pessoa” a Deus; pois, “ao afirmar que Deus é ‘sem corpo’, Swinburne anulou as condições para aplicar literal e significativamente os outros termos pelos quais ele definiu Deus”. Mais precisamente, ao estipular que Deus é um agente incorpóreo, tal afirmação implicaria numa contradição com

outros termos definidores, a menos que estes sejam interpretados analogicamente, pois no sentido comum e não analógico do termo “pessoa”, pessoas são seres humanos e humanos são seres corporais. Segue-se daí que hipóteses teológicas usam tantas palavras em sentidos analógicos que não conseguem transmitir praticamente nada em suas afirmações, de modo que elas não estão sujeitas a fazer afirmações que podem ser empiricamente testáveis, o que minaria qualquer tipo de “explicação pessoal” no que diz respeito a Deus. Por isso, Philipse afirma o seguinte:

O teísmo não pode ser uma teoria empiricamente testável. Uma vez que a maioria dos termos usados para caracterizar o deus do teísmo são usados de forma análoga em uma extensão muito grande, eles “não transmitirão virtualmente nada” sobre o conteúdo teórico que o teísmo deveria ter (PHILIPSE, 2017, p. 312).

Mas Swinburne (2016, p. 104-125) argumenta detalhadamente que faz sentido falar de pessoas não encarnadas; por exemplo, a propriedade de performar ações intencionais é uma propriedade central de uma pessoa e pode ser concretizada por uma substância mental pura, sem corpo; ou que uma pessoa não pode ser reduzida às propriedades físicas, pois isso daria origem a problemas no que diz respeito à identidade pessoal<sup>71</sup>. Além disso, Swinburne (2017, p. 405) argumenta que, mesmo que o exemplo paradigmático de “pessoa” seja “coisas corpóreas”, não se segue que falar de “pessoas não encarnadas” é usar “pessoa” analogicamente, pois não se segue dos exemplos paradigmáticos de que todos os  $x$  são  $\phi$ , que não se pode dizer literalmente que alguns  $x$  que não são  $\phi$ . Por isso, faz sentido aplicar o termo pessoa para Deus e conceber que a hipótese teísta fornece um tipo de explicação pessoal para determinadas ocorrências do mundo.

Por fim, Swinburne classifica os tipos de explicação como parcial, plena, completa e última. Swinburne (2015a, p. 68-69) sugere que um fenômeno tem uma explicação plena na medida em que podemos especificar uma causa completa para sua ocorrência e uma razão para a eficácia dessa causa, de modo que tanto a questão 'o quê quanto' 'por que' são respondidas

---

<sup>71</sup> Em suma, Swinburne (2016, p. 119-125) afirma que é logicamente possível que uma parte imaterial, a alma, possa ser separada do corpo de tal forma que ela pode continuar a existir, mesmo que o corpo seja destruído. Logo, segue-se que a alma é uma parte essencial da pessoa. Swinburne propõe a seguinte experiência de pensamento para argumentar em favor desse ponto: se o cérebro de um sujeito  $S$  fosse tirado de sua cabeça, dividido em duas metades, e colocados em duas cabeças diferentes, seria impossível saber se  $S$  sobreviveu ou qual dos dois indivíduos realmente é  $S$ . Pois o fato de alguém ter um conhecimento completo de todas as propriedades físicas, isto é, do que acontece ao corpo de uma pessoa e às suas partes, não se segue daí que temos conhecimento do que aconteceu à pessoa em si. Por isso, apenas analisando as propriedades físicas do cérebro não é possível saber quem é  $S$ . Logo,  $S$  não é a mesma substância que o seu corpo. Além disso, o exemplo de Swinburne tenta mostrar que é logicamente possível que qualquer pessoa que tenha propriedades mentais pode continuar a tê-las mesmo sem continuidade corporal ou mesmo quando seu corpo é completamente destruído. Logo, se é logicamente possível haver existência contínua da pessoa sem um corpo físico, segue-se então que há efetivamente algo mais essencial em uma pessoa do que o seu corpo; mais especificamente, há uma parte da pessoa, a sua alma, que permite a sua continuidade mesmo na ausência do corpo.

adequadamente; ao mesmo tempo, qualquer explicação para a ocorrência de *E* que não seja plena será uma explicação parcial, isto é, uma explicação que torne a ocorrência do evento apenas provável. Por outro lado, a explicação plena é “uma explicação tal que, dadas as substâncias e as condições nas quais estas [eventos] ocorram, seus poderes ou suscetibilidades para agir (ou crenças e propósitos), que a explicação descreve, o evento deve inevitavelmente ocorrer” (SWINBURNE, 2015b, p. 46). Swinburne (2015a, p. 68) afirma que nos contextos de discussão científica e metafísica, é muitíssimo importante saber se há uma explicação plena de algum fenômeno e qual é o seu caráter.

Ainda para Swinburne (2015b, p. 47), a explicação completa de um evento é um tipo de explicação plena que descreve as causas com seus poderes e suscetibilidades mais fundamentais (no caso da explicação inanimada) ou das crenças e propósitos mais fundamentais (no caso da explicação pessoal). Já uma explicação última é uma explicação completa de alguns eventos nos quais todos os fatores envolvidos não tem explicação ulterior, seja plena, seja parcial, em termos causas anteriores (SWINBURNE, 2015b, p. 65). Ela explica as coisas em termos dos fatos brutos últimos. A explicação última dos fenômenos, de acordo com Swinburne (2015b, p. 65-67) podem ser formadas a partir de três hipóteses competidores: (i) Deus, em que a explicação mais fundamental é uma explicação pessoal; (ii) o materialismo, que busca fornecer a explicação inanimada como explicação mais fundamental; e (iii) o humanismo, que seria uma teoria mista entre as explicações inanimadas e pessoais.

### 3.2.2. *Probabilidade objetiva.*

Swinburne sugere que o teísmo seria uma hipótese explicativa, uma crença incerta que fornece a melhor explicação para certos indícios reconhecidamente bem-atestados. Assim, a noção de crença justificada, para Swinburne, é avaliada do ponto de vista fornecido pela teoria da probabilidade. No caso da crença em Deus, a abordagem probabilística empregada por Swinburne irá considerar a crença teísta justificada na medida em que a hipótese de que Deus existe é mais provável do que não, dada a evidência e considerando os relatos rivais existentes dessa evidência. Mas como, especificamente, um conjunto de evidências pode tornar uma hipótese provável?

Donald Gillies (2000, p. 18) compara a probabilidade ao rosto de Janus, divindade romano que possuía duas faces: em uma delas, temos um conjunto de fenômenos, objetos e eventos; na outra, temos crenças e hipóteses. Diferentes teorias da probabilidade darão diferentes ênfases a uma dessas duas faces. Para Agnaldo Portugal (2004b, p. 23), uma delas é formada pelas teorias freqüentista e da propensão; nelas, a aplicação do conceito de

probabilidade de forma cientificamente objetiva acontece apenas com eventos ou classes de objetos; a outra face é formada pelas teorias lógica e subjetiva da probabilidade; elas propõem que a noção de probabilidade pode ser devidamente aplicada a hipóteses e crenças.

Swinburne (2001a, p. 56-73) apresenta três teorias sobre probabilidade: (i) a probabilidade física (ou natural) é propensão de um certo evento físico particular estar predeterminado a ocorrer por suas causas ou condições em algum momento anterior; (ii) a probabilidade estatística corresponde à proporção ou frequência de um tipo de evento, real ou hipotético, gerado por um processo repetitivo dada uma classe de referência; por fim, (iii) a probabilidade indutiva mensura a medida do grau em que uma proposição  $a$  torna outra proposição  $b$  provável de ser verdadeira, formalmente expressa na fórmula  $P(a/b)$ . Na epistemologia religiosa de Swinburne, é essa última teoria da probabilidade que vai nos interessar.

A argumentação do Swinburne sobre a avaliação do status epistêmico da crença em Deus emprega o cálculo de probabilidade porque ela visa ser o mais objetiva possível. Dado o público que Swinburne visa atingir, ele faz uso de um aparato formal para a avaliação do teísmo. A teoria da confirmação empregada por Swinburne diz respeito a um cálculo empregado para estabelecer relações de confirmação entre as proposições. Para Swinburne, o uso de tal aparato matemático é importante porque fornece mais rigor ao seu raciocínio:

Meu uso da teoria da confirmação me permite expressar meus argumentos com o rigor apropriado a qualquer apresentação pormenorizada dos argumentos a favor e contra uma teoria em larga escala do universo e também me permite mostrar as fortes similaridades que existem entre teorias religiosas e teorias científicas de larga escala (SWINBURNE, 2015a, p. 35).

No nosso contexto, o que está em questão é o quanto as várias evidências ( $e_1, e_2...e_n$ ) tornam a existência de Deus ( $h$ ) mais provável que sua não existência ( $\neg h$ ) e em que medida as várias evidências oferecem suporte probabilístico ao teísmo. Como o objetivo de Swinburne é tratar da probabilidade de hipóteses, então ele usa o Teorema de Bayes como modo de formalização matemática de tal raciocínio. De acordo com Portugal (2004b, p. 23), os filósofos que empregam tal aparato matemático dentro do raciocínio indutivo na avaliação de crenças ou hipóteses são chamados de bayesianos. Para eles, o conjunto de proposições evidenciais podem aumentar ou diminuir a avaliação da hipótese ser verdadeira ou falsa. Se  $e$  suporta  $h$  em grau máximo, então a probabilidade de  $h$  condicionada em  $e$  é 1; se  $e$  torna  $h$  falsa, então a probabilidade de  $h$  condicionada em  $e$  é 0. Haverá valores intermediários entre 0 e 1 sobre o quanto  $e$  apoiar  $h$ . Neste caso, a avaliação de uma determinada hipótese não é uma questão de tudo ou nada, mas de grau. Por isso, “para os bayesianos, o teorema de Bayes permite

compreender a estrutura do raciocínio científico na medida em que este é interpretado como a atualização do grau inicial da crença em uma hipótese em vista de um conjunto de dados empíricos” (PORTUGAL, 2004b, p. 23).

Swinburne (2001a, p. 62-71) subdivide a probabilidade indutiva em três tipos: (i) subjetiva; (ii) epistêmica; e (iii) lógica. A diferença entre elas diz respeito ao grau de competência cognitiva do agente que realiza a inferência e aos critérios corretos de probabilidade lógica. Mais precisamente, a distinção entre os três tipos de probabilidade reflete tanto a capacidade do agente em avaliar corretamente a distribuição de probabilidade, quanto em operar com critérios indutivos corretos. Pois Swinburne (2001a, p. 69) reconhece que “as pessoas têm visões um tanto diferentes sobre quais são os critérios objetivamente corretos”. Ele atribui uma importância significativa a tais critérios. Para ele,

Temos o problema, não apenas de avaliar para um determinado sujeito quais são suas capacidades lógicas, mas de avaliar quais são seus critérios. Se ele comete o que consideramos um erro na inferência (dedutiva ou indutiva), precisamos ser capazes de distinguir entre a aplicação errada de seus próprios critérios, que são os mesmos que os nossos, e a aplicação correta de seus próprios critérios, que são diferentes dos nossos (SWINBURNE, 2001a, p. 70).

Assim, a probabilidade pode ser relativa ao conhecimento lógico e à capacidade cognitiva do agente realizar inferências corretas, pois se a probabilidade de  $S$  é relativa à evidência, então segue-se o debate sobre o que parece contar como evidência, como tal evidência pode ser razoavelmente interpretada e em que ele exatamente implica. De acordo com Swinburne, na probabilidade subjetiva, o grau de suporte probabilístico que uma evidência fornece a uma hipótese se dá de acordo com os próprios critérios subjetivos do agente, bem como com sua capacidade lógica limitada. Esse seria um conceito mais flexível de probabilidade, mas Swinburne (2001a, p. 64) pensa tal conceito é incompatível com o ideal de objetividade científica. Na probabilidade epistêmica, o agente emprega critérios corretos de probabilidade lógica no suporte probabilístico que uma evidência fornece a uma hipótese, mesmo dada a limitação de sua capacidade cognitiva. Por fim, a probabilidade lógica diz respeito aos graus corretos de probabilidade indutiva em que um agente epistêmico ideal, um ser que fosse logicamente onisciente, seria capaz de mensurar, ou seja, “alguém que sabe todas as possibilidades lógicas relevantes, sabe o que elas implicam e possuem critérios indutivos corretos” (SWINBURNE, 2001a, p. 64).

Das três, Swinburne faz uso da teoria da probabilidade lógica. Mas como, especificamente, um dado conjunto de evidências pode fazer uma hipótese mais provável que sua negação? De acordo com Portugal, isso acontece porque as teorias da probabilidade lógica

assumem que as hipóteses são avaliadas pelo valor semântico dos seus enunciados e o quanto tais enunciados são tornados prováveis por outro conjunto de enunciado: as evidências.

Na teoria lógica da probabilidade, pode-se atribuir probabilidade a uma hipótese enquanto uma proposição, ou sistema de proposições, que guarde uma relação meramente lógica com outro sistema de enunciados, as proposições fatuais, que podem confirmá-la ou não. Trata-se de uma relação *a priori* e atemporal, que não se modifica com a experiência ou o curso do tempo, pois refere-se aos elementos sintáticos e semânticos de proposições determinadas (PORTUGAL, 2004b, p. 24).

Swinburne (2001a, p. 62) postula que toda proposição terá alguma probabilidade em relação a outras proposições. Ou seja, toda proposição possui um conteúdo semântico que pode se relacionar logicamente com outras proposições por meio de critérios probabilísticos corretos. Em sua idealização de um ser epistemicamente ideal, Swinburne pensa que tal ser logicamente onisciente conheceria todas as possibilidades lógicas relevantes, saberia o que elas implicam e teria critérios indutivos corretos para compará-las. Pois tal ser onisciente saberia que  $p$  e  $q$  possuem um valor determinado pelo seu conteúdo semântico, e ele seria capaz de medir a força total de  $p$  em relação a  $q$ .

Por exemplo, suponha que, a partir de uma base de dados acessível a mim, avalio que a probabilidade de um Adventista específico ser vegetariano é de 40%. Mesmo que dados posteriores me mostrem que tal sujeito *não* adota essa dieta, isso não afeta o valor daquela probabilidade inicial, pois ela foi formada a partir de uma relação lógica entre duas proposições envolvidas (e.g., o de que o sujeito é adventista e da porcentagem de adventistas que são vegetarianos). E isso porque não era simplesmente a probabilidade daquele indivíduo específico ser vegetariano que está em questão, mas a probabilidade de ele ser vegetariano *dado* o conjunto de informações que eu tenho sobre a questão. No caso da aplicação ao status da crença em Deus, não haveria uma relação direta entre hipótese e experiência – como se algum tipo de experimento pudesse “mostrar” que existe tal pessoa como Deus ou que alguma teoria científica é verdadeira; o que temos, tanto para as teorias metafísicas quanto para a atividade teórica científica, é uma avaliação de como um conjunto de proposições – as evidências – torna outro conjunto de proposições – a hipótese – provável. Por isso, Swinburne afirma que é neste sentido que haveria uma relação entre o modo de avaliação do teísmo e de outras teorias científicas.

A estrutura de um argumento global cumulativo para o teísmo era [...] a mesma que a estrutura de um argumento global cumulativo para qualquer entidade não observável, como um quark ou um neutrino. Nossa base para acreditar em sua existência é que é uma entidade de tipo simples com modos simples de comportamento que nos leva a esperar os fenômenos mais complexos que encontramos (SWINBURNE, 1983, p. 386).

Por isso, Swinburne (2015a, p. 54) afirma sua preocupação com a probabilidade indutiva se dá “com o quão provável  $q$  torna  $p$ , independentemente de quem está fazendo o cálculo, quão esperto ele é e do seu grau de confiança na força confirmatória de  $q$ ”. Tal medida tem um valor que é determinado *a priori*, por critérios impessoais e isso pode ser visto pela possibilidade de mundos contra-indutivos nos quais o provável nunca acontece. Neste contexto, Swinburne (2001a, p. 64) pensa que os filósofos devem se preocupar em descobrir maneiras certas e erradas de avaliar como uma proposição  $q$  torna outra  $p$  provável, codificando tais caminhos. Como veremos mais à frente, Swinburne oferece dois critérios *a priori* para determinar a probabilidade lógica de uma proposição sobre outra, a saber, escopo e simplicidade; neste caso, quanto mais restrito o escopo de  $h$  e mais simples, mais provável que seja verdade.

Um dos principais elementos na epistemologia religiosa de Swinburne é seu apelo a um elevado grau de idealização sobre o cálculo probabilístico. É claro que agentes epistêmicos reais podem cometer erros na distribuição correta de probabilidade ou falhar em atribuir a medida correta que  $e$  fornece à  $h$ . Contudo, Swinburne (2001a, p. 69) defende que existem critérios indutivos corretos e que nós devemos tentar conformar nossos critérios de probabilidade indutiva a esse padrão, pois não basta que o agente epistêmico seja coerente na avaliação da distribuição correta de probabilidade de acordo com seus próprios critérios; é preciso também que os critérios empregados sejam adequados. Swinburne fornece uma importante razão do porquê devemos adotar um critério tão forte:

Se não pensarmos que existam tais critérios, então devemos sustentar que ninguém comete nenhum erro se ele considerar qualquer teoria científica compatível com observações e qualquer previsão ou retrodição dessas observações como tão provável dada a evidência quanto qualquer outra (SWINBURNE, 2001a, p. 64).

Mais precisamente, Swinburne fornece um argumento do tipo *reductio ad absurdum*: se não levarmos em conta a existência de tais critérios, a implicação disso seria que qualquer maneira de extrapolar dados e fazer previsões sobre o futuro tem tanta probabilidade de dar resultados verdadeiros quanto qualquer outra; ou seja, a nossa evidência atual apontaria que a probabilidade de o cianeto tanto nutrir quanto envenenar o mesmo pão amanhã estariam em paridade. Contudo, é implausível pensar nas teorias científicas em termos tão relativistas. Segue-se então que existem critérios indutivos corretos que geralmente fornecem resultados precisos para afirmações de probabilidade comparativa e que devem ser buscados por agentes epistêmicos reais.

Swinburne sugere que a relação probabilística entre uma hipótese  $h$  e uma evidência  $e$  são mensuradas por meio do cálculo probabilístico fornecido pelo Teorema de Bayes. A

interpretação bayesiana formaliza matematicamente o que vimos acima sobre a probabilidade lógica: a relação entre uma hipótese explicativa e as evidências se dá fundamentalmente a partir de uma relação entre proposições, tanto a proposição hipotética, quanto das proposições evidenciais. Assim, o cálculo delimita formalmente os fatores que determinam como uma evidência apoia uma hipótese. A relação entre esses dois conjuntos de proposições é expressa em termos do quanto uma proposição evidencial torna uma proposição hipotética mais ou menos provável, principalmente se a proposição evidencial em questão for pouco explicada em vista do conhecimento que já possuímos. Mais precisamente, quanto *menos* provável for a proposição evidencial em vista do que já sabemos de modo anterior à hipótese formulada e quanto *mais* provável a proposição evidencial se tornar em vista da hipótese, maior será o poder explicativo da hipótese.

No caso da crença em Deus, as proposições evidenciais são constituídas pelos fatos que constituem os indícios centrais dos argumentos cosmológicos, teleológicos, do mal, entre outros; então temos uma hipótese  $h$  de que existe tal pessoa como Deus. Cada uma dessas evidências fornece algum grau de probabilidade à hipótese. Mas como podemos avaliar uma hipótese? O que justifica que uma dada evidência aumenta ou diminui a probabilidade de uma hipótese? Que critérios precisam ser satisfeitos a fim de que possamos fornecer evidência para nossas hipóteses? Mais formalmente, o que justificaria a afirmação de que  $h_1$  fornece uma explicação melhor para  $e$  que  $h_2$ ? Swinburne fornece quatro critérios que nos ajudam a medir corretamente o quanto alguém está justificado em sustentar que  $h_1$  torna-se provável ou é a melhor explicação para  $e$ . Ao tratar da explicação inanimada, Swinburne afirma:

(1) a ocorrência da evidência é provável se a hipótese for verdadeira e improvável se a hipótese for falsa, (2) a hipótese “se encaixa” com qualquer “evidência de fundo” (ou seja, ela se entrelaça com teorias fora de seu escopo que são consideradas prováveis por suas evidências), (3) a hipótese é simples e (4) a hipótese tem um escopo pequeno. O escopo de uma teoria é uma questão do quanto ela pretende nos dizer sobre o mundo, na extensão e precisão de suas afirmações (SWINBURNE, 2010a, p. 684).

Como Swinburne quer avaliar a probabilidade de crenças ou hipóteses, ele vê no Teorema de Bayes uma formalização do raciocínio científico indutivo que trabalha os quatro critérios apontados acima. O teorema se estrutura da seguinte forma: seja  $P(h/e)$  a probabilidade da proposição  $h$  em face da evidência  $e$ ; seja  $k$  nosso conhecimento geral acerca do que sabemos sobre o mundo e de como ele funciona. Dado o Teorema de Bayes, podemos elucidar a relação entre probabilidade de  $h$  relativa a  $e$  e ao conhecimento de fundo  $k$ , a partir do seguinte axioma:

$$P(h|e\&k) = \frac{P(e|h\&k) P(h|k)}{P(e|k)}$$

De acordo com o aparato formal fornecido pelo Teorema de Bayes,  $h$  será considerada provável em face da evidência  $e$  e do conhecimento de fundo  $k$ , na medida em que (1)  $P(e/h&k)$ , o poder explicativo de  $e$ , for alta; (2)  $P(h/k)$ , a probabilidade prévia de  $h$ , for alta; e (3)  $P(e/k)$ , a probabilidade prévia de  $e$ , for baixa. Vamos detalhar cada um desses fatores.

O Teorema de Bayes mensura, basicamente, dois elementos sobre a hipótese: seu poder explicativo e sua probabilidade prévia. O primeiro elemento importante aqui é o grau em que  $h$  explica  $e$ . De acordo com o teorema, o poder explicativo de  $h$  em explicar  $e$  é maior na medida em que  $h$  torna  $e$  provável ou esperado, ou seja, quanto maior é o valor de  $P(e/h&k)$ , melhor para a hipótese. Isto significa que uma hipótese científica ou histórica é considerada provável na medida em que os indícios são tais que você esperaria encontrá-los se a hipótese fosse verdadeira e você não esperaria encontrar caso a hipótese fosse falsa<sup>72</sup>. Swinburne fornece um exemplo de tal critério a partir da ilustração do roubo do cofre:

As impressões digitais de Jones no cofre confirmam a suposição de que ele o roubou se e somente se for mais provável que elas estivessem no cofre se ele cometeu o crime do que se não. Se for igualmente provável que elas estivessem no cofre caso Jones tivesse ou não o roubado (por exemplo, porque Jones é o gerente da loja na qual o cofre está situado e com frequência o abre), elas não confirmam a suposição de que ele roubou o cofre (SWINBURNE, 2015a, p. 137).

De forma mais direta: se a hipótese que Jones roubou o cofre for verdadeira, é provável que encontremos suas digitais na cena do crime. Neste caso, Swinburne pensa que é necessário um alto grau de compatibilidade entre as evidências e a hipótese, de modo que a última explique de forma adequada a primeira. Além disso, o poder explanatório de uma hipótese pode ser satisfeito em vários graus diferentes, ligando com várias facetas diferentes da explicação. Por exemplo, quanto maior o número de evidências contidas em  $e$  que  $h$  visa explicar, quanto maior o grau de probabilidade que  $h$  oferece como suporte a  $e$ , quanto mais variados tipos de  $e$  são explicados por  $h$ , melhor. Nos termos de Swinburne:

Ele [o critério do poder explanatório], como os outros *critérios*, *pode ser satisfeito em diferentes graus*. Ele é satisfeito na medida em que a lei ou teoria nos leva a esperar muitos eventos. Quanto mais ele puder explicar, melhor. Quanto mais variados os eventos que ele puder explicar, melhor. Uma teoria que puder explicar fenômenos em

---

<sup>72</sup> O poder explanatório não deve ser confundido com o poder preditivo. Ou seja, é comum pensar que uma boa teoria nos leva a prever fenômenos ou eventos, de modo que se a teoria é formulada *antes* da descoberta de um dado fenômeno e se tal teoria implica na existência de tal fenômeno e, depois de um tempo, o fenômeno é realmente encontrado, isso seria um indicativo de que a teoria é verdadeira. Mas Swinburne (2015b, p. 56) pensa que “o apoio dado por observações a uma teoria se refere a uma relação lógica entre observações e a teoria, e é independente de quando as observações são feitas”. Uma vez que a teoria da probabilidade de Swinburne trabalha com uma relação lógica entre proposições, o apoio que um conjunto de evidências fornece a uma hipótese independe de quando  $h$  foi formulada. “A história da ciência mostra é que as teorias são bem testadas se nos levam a esperar observações, não importa se essas observações são novas ou antigas” (SWINBURNE, 2015b, p. 57). Em Swinburne (2001a, p. 221-232) há uma discussão completa da irrelevância da predição em sentido literal.

diferentes áreas deve ser preferida a uma que possa explicar fenômenos em apenas uma área. Uma teoria é melhor na medida em que puder explicar fenômenos precisamente; ou seja, a teoria nos leva a esperar um fenômeno descrito de certo modo e um fenômeno exatamente como o descrito é observado [...]. E, finalmente, uma lei que nos leve a esperar o que é observado apenas em certo grau de probabilidade é menos justificada que uma que nos leva a esperar com certeza o que é observado (SWINBURNE, 2015b, p. 55).

No teorema,  $P(e/h&k)$  é inversamente proporcional à  $P(e)$ , isto é, a probabilidade prévia da evidência. Mais precisamente,  $h$  será fortalecido na medida em que é *menos* provável que encontrássemos  $e$  ocorrendo no curso normal das coisas, ou seja, será melhor para  $h$  se  $P(e/h&k)$  for alto e o valor de  $P(e)$  for baixo. Para citar o exemplo do roubo do cofre, qual a probabilidade das impressões digitais de John aparecerem no cofre dado o curso normal das coisas? Se Jones precisa abrir o cofre com frequência, então  $e$  não será incomum; mas se Jones não tem acesso ao cofre, então a probabilidade de  $e$  ser encontrado no curso normal das coisas será muito baixa – o que aumenta a probabilidade da hipótese. Ou seja, quanto mais improvável é que tal evidência ocorra normalmente, melhor para a hipótese; e quanto mais uma hipótese nos faz esperar um dado fenômeno cuja ocorrência seria de outra forma improvável, mais essa hipótese explica esse fenômeno.

O segundo elemento importante na avaliação bayesiana de uma hipótese é sua probabilidade prévia  $P(h)$ . Mais precisamente, uma avaliação da hipótese deve levar em consideração o quanto a hipótese em si é provável de modo anterior à avaliação da evidência. Nos termos de Swinburne (2015a, p. 110), “a probabilidade prévia de uma teoria é sua probabilidade antes de considerarmos os indícios pormenorizados de observação citados em seu apoio”. E tal elemento é importante porque quando comparamos duas hipóteses, é preciso algum critério crucial para decidir qual a explicação mais provável de um determinado fenômeno, principalmente quando há um grande número de alternativas que explicam igualmente bem as mesmas evidências. Pois, para cada conjunto finito de fenômenos, seria possível criar teoricamente um número infinito de hipóteses, de modo que todas elas satisfizessem o poder explicativo da hipótese, mas que fossem completamente incompatíveis entre si. Para Swinburne (2015a, p. 119), “não importa quantas teorias eliminemos por considerá-las incompatíveis com as observações, sempre ficaremos com um número infinito de teorias para escolher com base apenas no poder explicativo”.

Esse problema é conhecido na epistemologia e na filosofia da ciência como o “problema da adequação de curvas”, expresso por Swinburne (2015b, p. 49-57) do seguinte modo: o mesmo conjunto de pontos em um gráfico expressando os detalhes de um determinado fenômeno pode ser conectado de infinitas maneiras diferentes, seja como uma linha reta, uma

parábola ou qualquer outro tipo de curva. Todas as figuras descrevem os pontos igualmente bem, de modo que todas elas estão em paridade do ponto de vista do seu poder explicativo. Assim, se não tivermos um critério para avaliar a probabilidade prévia de uma hipótese, não temos como selecionar qual a melhor alternativa. Por isso, para os bayesianos, a correta forma de resolver essa indeterminação é avaliar as teorias rivais em termos de sua probabilidade prévia.

Swinburne (2015a, p. 110-122) enumera três critérios objetivos principais para atribuir uma probabilidade prévia a uma hipótese. Em primeiro lugar, a probabilidade prévia de uma hipótese depende de seu grau de adequação ao conhecimento de fundo  $k$ , isto é, o conhecimento que temos de como as coisas funcionam em áreas vizinhas. Mais precisamente, quanto mais o comportamento de entidades e ocorrências postuladas por  $h$  for semelhante ao comportamento de entidades e ocorrências do mesmo tipo em outros campos, maior será a probabilidade prévia de  $h$ . De modo inverso, tal hipótese será *menos* provável na medida em que ela postula entidades e/ou ocorrências que contradizem evidências, teorias ou informações que são epistemicamente bem estabelecidas.

Assim, no Teorema de Bayes, o conhecimento de como o mundo funciona precisa ser analisado à parte das evidências específicas em questão que estão sendo analisadas, fornecendo algum grau de apoio na medida em que a hipótese esteja em conformidade com o conhecimento de fundo disponível. Dois exemplos fornecidos por Swinburne (2001, p. 81) podem ser úteis para entender como funciona esse critério. O primeiro se dá em termos de explicação pessoal: a hipótese de que John roubou o cofre deve se adequar bem àquilo que sabemos sobre John baseado em sua história: John pode ser conhecido por frequentemente roubar cofres e ele já foi pego mais de uma vez fazendo isso. Outro exemplo, fornecido por Swinburne, se dá a partir da explicação inanimada:

Por exemplo, quando estamos considerando teorias acerca de como um determinado gás se comporta em baixa temperatura, nós levamos em consideração o que sabemos acerca de como outros gases se comportam em baixa temperatura. Nosso [...] critério é satisfeito na medida em que uma lei proposta ‘se encaixa’ naquele conhecimento mais amplo (SWINBURNE, 2015b, p. 50).

Em segundo lugar, a probabilidade prévia de  $h$  depende de seu escopo. Por escopo Swinburne entende a quantidade de informações e dados que uma hipótese postula sobre o mundo. Por isso, Swinburne (2001a, p. 82) sugere que “quanto maior o escopo de uma hipótese, menos provável é que ela seja verdadeira”. Assim,  $h$  terá uma probabilidade prévia menor de acordo com a gama de fenômenos que ela se destina a cobrir. Pois, para Swinburne (2001a, p. 82), “quanto mais afirmações você fizer e quanto mais detalhadas forem suas afirmações, maior

será a probabilidade de que suas afirmações contenham alguma falsidade e que a conjunção dessas afirmações seja falsa”. Ou seja, uma teoria com um escopo maior estará mais exposta a refutações; assim, Swinburne (2015a, p. 114-115) pensa que quanto mais *h* diz sobre um conjunto de objetos, e quanto mais amplo tal conjunto, mais risco *h* corre de cometer erros. Swinburne fornece um exemplo que ajuda a elucidar esse critério:

Uma hipótese que previsse todas as posições de Marte para o próximo século dentro de um determinado limite de precisão teria o mesmo escopo de uma que previsse todas as posições de Vênus para o próximo século dentro do mesmo limite. Por outro lado, uma hipótese que previsse todas as posições de Marte para o próximo ano teria um escopo menor do que uma que previsse todas as posições de Vênus para o próximo século; e, assim, claramente (como tal — isto é, salvo melhor satisfação dos outros critérios) tem mais probabilidade de ser verdade (SWINBURNE, 2001a, p. 82).

Algo interessante no exemplo de Swinburne é que não há uma maneira precisa e exata de medir o escopo de uma hipótese, mas é possível comparar de forma grosseira o escopo de hipóteses diferentes. Por exemplo, parece não haver uma maneira direta e/ou logicamente relacionada em que podemos comparar o escopo das hipóteses sobre Vênus e Marte, mas é possível perceber no exemplo que isso pode ser feito. Além disso, Swinburne (2001a, p. 82) pensa que a influência deste critério é menor quando a hipótese satisfaz muito bem os demais critérios. Mais precisamente, mesmo teorias de grande alcance, como a Relatividade Geral que é aplicada ao comportamento da matéria-energia em todos os pontos do espaço e do tempo, ainda podem ser julgadas muito prováveis, apesar de seu grande escopo, se ela satisfizer muito bem os outros critérios.

O terceiro e importante critério que define a probabilidade prévia de uma hipótese é a simplicidade. Dado a importância desse critério na epistemologia religiosa de Swinburne, vamos detalhar um pouco mais seus principais pontos. Swinburne (2015b, p. 53) afirma que a simplicidade é o critério chave para resolver o “problema da adequação de curvas”, de modo que “sem o critério de simplicidade, não temos nenhum modo de escolher entre um número infinito de teorias compatíveis com os dados”. Assim, quanto mais simples for a hipótese, mais provavelmente verdadeira ela será. De acordo com Swinburne, o princípio da simplicidade pode ser enunciado da seguinte forma:

Outras coisas sendo iguais - a hipótese mais simples proposta como explicação dos fenômenos é mais provável de ser a verdadeira do que qualquer outra hipótese disponível, que suas previsões são mais prováveis de serem verdadeiras do que as de qualquer outra hipótese disponível, e que é um princípio epistêmico a priori que a simplicidade é evidência da verdade (SWINBURNE, 1997, p. 1).

Em Swinburne, a simplicidade ocupa um papel muito importante como critério de avaliação probabilística porque ela ajuda a selecionar qual a mais provável hipótese verdadeira

na explicação de um determinado conjunto de fenômenos. E isso porque, de acordo com Swinburne, as hipóteses mais simples são mais provavelmente verdadeiras do que as complexas. Mas por que a simplicidade é evidência de verdade? Ou mais precisamente, por que o princípio da simplicidade funciona como um marcador distintivo de uma teoria verdadeira entre as hipóteses alternativas disponíveis? Swinburne oferece uma razão *a priori* a fim de validar tal princípio:

O fato – ainda que indesejável para muitos - é que, se o princípio da simplicidade for verdadeiro, é uma verdade fundamental *a priori*. Se os dados tornam uma teoria ou uma previsão mais provável do que outra, isso só pode ser porque existem critérios *a priori* para extrapolar os dados em uma direção e não em outra. No entanto, não há verdade da lógica com uma consequência sobre qual direção de extrapolação produz uma verdade provável. Assim - se qualquer proposição que não é analítica é sintética - é tanto sintética quanto *a priori* que (outras coisas sendo iguais) uma teoria mais simples é mais provavelmente verdadeira do que uma complexa (SWINBURNE, 1997, p. 50-51).

O argumento de Swinburne é que o critério da simplicidade é uma verdade sintética *a priori* que permite que a atividade científica teórica seja um empreendimento racional, de modo que “ou a ciência é irracional (no modo como julga as teorias e previsões prováveis) ou o princípio da simplicidade é uma verdade sintética fundamental *a priori*” (SWINBURNE, 1997, p. 56). Ou seja, para que a ciência seja uma atividade racional, é preciso que a simplicidade seja tomada como tornando uma hipótese mais provável de ser verdadeira, pois se o princípio da simplicidade é negado, segue-se daí que a forma como os cientistas julgam suas hipóteses e previsões como prováveis é injustificada e, por isso, irracional. Afinal, se estamos comparando um par de teorias em suas probabilidades relativas e se elas tiverem igual conteúdo, explicando os dados igualmente bem e se ajustando de modo igual ao conhecimento prévio, parece ser mais evidente que a teoria mais simples é a mais provável de ser verdadeira. Como a ciência é o modelo paradigmático de racionalidade voltada para a verdade e uma vez que a simplicidade desempenha um papel importante no método científico, segue-se que temos aqui um indicativo de que a simplicidade é evidência de uma hipótese provavelmente verdadeira.

O Teorema de Bayes permite a articulação formal desse princípio do seguinte modo: uma vez que, entre duas hipóteses concorrentes  $h_1$  e  $h_2$ ,  $P(e/k)$  será um fator comum na determinação do poder explicativo das duas hipóteses, pois ambas estão tentando explicar a mesma evidência; e uma vez que  $P(e/h&k)$  possui o mesmo poder explicativo nas duas hipóteses, de modo que  $P(e/h_1&k) = P(e/h_2&k)$ , onde valores arbitrários sempre podem ser alocados às probabilidades envolvidas de forma a se conformar com os dados a seres explicados; então segue-se que  $P(h/k)$  é o que vai determinar qual das hipóteses é provavelmente verdadeira; e como a probabilidade intrínseca é, em parte, uma função da

simplicidade, então maior simplicidade significa maior probabilidade prévia. Se isso não acontecer, então não há nenhuma maneira racional de extrapolar os dados e o poder explicativo a fim de discriminar entre  $h_1$  e  $h_2$ . Assim, Swinburne aponta para uma razão transcendental para o uso desse princípio na ciência.

Mas por que o princípio da simplicidade é tão decisivo aqui? De acordo com Swinburne (1997, p. 51), o princípio da simplicidade parece ser um ponto de parada mais correto no julgamento particular sobre a probabilidade de teorias, bem como de suas previsões, serem justificados. Se fosse possível fornecer ao critério da simplicidade uma justificativa mais fundamental, ela derivaria sua justificativa desse critério *a priori* mais básico. Mas nós temos que parar em algum lugar e o critério da simplicidade oferece esse ponto de parada mais natural.

Há um exemplo do próprio Swinburne (2010b, p. 6) que pode elucidar o funcionamento de tal princípio: suponha que você encontre entre o material recuperado de uma biblioteca antiga três páginas de um argumento filosófico aparentemente conectado com caligrafia semelhante. Agora, é possível formar duas hipóteses para explicar tal evidência ( $e$ ): ( $h_1$ ) uma mesma pessoa escreveu todas as três páginas; ( $h_2$ ) cada página foi escrita por um filósofo diferente, que tinha caligrafias semelhantes e pensavam de modo similar e independente um do outro sobre o mesmo argumento que escreveram; além disso, apenas a primeira página do texto do primeiro filósofo, a segunda página do texto do segundo filósofo e a terceira página do texto do terceiro filósofo sobreviveram. Qual das duas hipóteses tem uma probabilidade maior de ser verdadeira? Se julgarmos tanto  $P(h_1/e)$  quanto  $P(h_2/e)$  por seu poder explicativo, as duas hipóteses nos levam a esperar  $e$  com igual probabilidade, pois ambas se conformam aos dados que estão sendo explicados. Além disso, as duas hipóteses possuem igual escopo ao nos dizer sobre quem escreveu tais páginas. Mas outras coisas sendo iguais, o critério da simplicidade nos ajudar a avaliar que  $h_1$  tem uma probabilidade maior de ser verdadeira que  $h_2$ , pois ela postula apenas uma pessoa escrevendo as páginas em vez de três.

Um elemento importante a ser ressaltado aqui é a expressão corriqueiramente empregada por Swinburne (1997, p. 1) “outras coisas sendo iguais”. Em uma crítica à epistemologia de Swinburne, Ostrowick (2013, p. 359) sugere que “todas essas teorias [científicas] modernas são mais complexas, porque o universo é simplesmente complexo. Não aceitamos, portanto, apenas uma teoria porque é a mais simples”. Mas Swinburne (2001a, p. 101-102) reconhece que a simplicidade *per se* não é suficiente para determinar que uma hipótese é verdadeira; é preciso, por exemplo, que as hipóteses tenham o mesmo poder explicativo, pois a verdade da hipótese deve ser avaliada pelo quão verdadeiramente ela explica um determinado fenômeno. Além disso, Swinburne (1997, p. 14-15) admite que não tem uma teoria que nos

permita dizer que a simplicidade será, em todos os contextos, mais importante do que os outros critérios para a escolha entre hipóteses concorrentes. A simplicidade ganhará força na medida em que os outros critérios para a escolha de uma teoria estão sendo igualmente bem satisfeitos e na medida em que estamos trabalhando com teorias de larga escala. Às vezes parece que teorias científicas sofisticadas, como a Teoria da Relatividade Geral, não são nenhum pouco simples. Contudo, Swinburne (2015b, p. 55) sugere que, para o próprio Einstein, “ela era a mais simples das teorias que davam conta dos dados da observação”. Ou seja, uma dada teoria pode parecer não ser tão simples, mas ainda assim ela é muito *mais* simples que um número infinito de teorias possíveis que possuem o mesmo poder explanatório. Como explica Swinburne,

É frequentemente o caso que apenas uma teoria que seja menos que perfeitamente simples possa satisfazer os outros critérios (por exemplo, poder explicativo) de verdade provável. A melhor teoria pode ser menos que perfeitamente simples; mas, permanecendo o restante o mesmo, quanto mais simples, mais provavelmente verdadeira (SWINBURNE, 2015a, p. 111).

Do mesmo modo, se suas hipóteses são igualmente simples, segue-se que os outros critérios podem desempenhar funções mais determinantes. Dado o teorema de Bayes, quanto mais uma hipótese é bem-sucedida em seu desempenho global, cumprindo todos os critérios, mais logicamente provável ela é. De modo mais preciso, quanto maior for o produto entre a probabilidade prévia e o poder explanatório de uma hipótese explicar o dado em questão, maior será a probabilidade posterior da hipótese, isto é, maior será seu grau de confirmação. Haveria, assim, um caráter de dinamicidade no teorema de Bayes: pode ser que uma hipótese com uma boa plausibilidade inicial acabar não sendo capaz de explicar bem algum corpo de evidência, de modo que sua probabilidade final seja baixa; do mesmo modo, uma hipótese pode ter uma baixa probabilidade prévia e acabar sendo confirmada pelos dados devido ao seu alto poder explicativo. Por isso, Portugal (2003, p. 206) afirma que o teorema de Bayes pode ser interpretado como um mecanismo inferencial de atualização de crença, em vista dos dados que se quer explicar, pois “a probabilidade inicial de uma hipótese mudará em função do [seu] poder explicativo”.

Uma questão importante para nosso contexto é responder precisamente a seguinte questão: o que significa uma hipótese ser simples? Swinburne define do seguinte modo:

A simplicidade de uma teoria, na minha perspectiva, é uma questão de postular poucas entidades (logicamente independentes), poucas propriedades de entidades, poucos tipos de entidades, poucos tipos de propriedades, propriedades mais prontamente observáveis, poucas leis separadas com poucos termos relacionando poucas variáveis, sendo a formulação mais simples de cada lei aquela que for matematicamente a mais simples [...]. Uma teoria será mais simples e, portanto, terá maior probabilidade prévia na medida em que esses critérios forem satisfeitos. Mas, é claro, é frequentemente o

caso que apenas uma teoria que seja menos que perfeitamente simples possa satisfazer os outros critérios (por exemplo, poder explicativo) de verdade provável. A melhor teoria pode ser menos que perfeitamente simples; mas, permanecendo o restante o mesmo, quanto mais simples, mais provavelmente verdadeira (SWINBURNE, 2015a, p. 111).

Não há um único sentido para o conceito de simplicidade. De acordo com Swinburne (1997, p. 24-26), há uma variedade de facetas, mais precisamente seis, que estão incluídas em sua noção de simplicidade; a teoria mais simples será aquela que (i) postula menos entidades e propriedades; (ii) postula menos tipos de entidades e propriedades; (iii) possui mais termos que podem ser compreensíveis sem referência a outros termos, ou seja, ela possui mais termos descrevendo coisas mais facilmente observáveis; (iv) postula menos leis; (v) postula menos variáveis; (vi) tem a formulação matemática mais simples, isto é, menos termos em suas equações; mais entidades e relações matemáticas que podem ser entendidas sem referência a outras entidades (e.g., relações mais primitivas, como adição em vez de potência; vetores em vez de tensores, entre outros). De acordo com Swinburne (1997, p. 28), “para comparar teorias, precisamos comparar suas formulações mais simples”. E apesar de que em alguns casos não seja tão claro decidir qual das seis facetas da simplicidade precisam ter um peso maior na avaliação da probabilidade intrínseca de uma hipótese, nem seja possível apresentar uma fórmula geral produzida para calcular qualquer acordo generalizado sobre tais critérios, Swinburne (1997, p. 30) afirma: “há [...] bastante consenso sobre uma série de casos sobre como pesar maior simplicidade em um aspecto contra menos em outro”.

Portugal (2002, p. 24) afirma que “uma característica importante da definição de simplicidade de Swinburne é que ela é predominantemente quantitativa e matemática”. Mais precisamente, a sugestão de Portugal é que o princípio da simplicidade, tal como concebido por Swinburne, fornece um grau razoável de objetividade e universalidade, de modo que tal distribuição de probabilidade se torna menos sujeita a aspectos culturais particulares, uma vez que conceitos matemáticos e quantidades são menos propensas a tais desvios. Por isso, tal princípio forneceria um grau significativo de objetividade quando aplicado na seleção da hipótese mais provável dentre um conjunto de alternativas.

A simplicidade possui uma relação proporcional com o critério do escopo e do poder explanatório. Pois, quanto maior o escopo de uma teoria, mais simples ela é, de modo que “tipicamente, se uma teoria perde amplitude, ela perde simplicidade também, pois qualquer restrição de amplitude é, em geral, arbitrária e complicadora” (SWINBURNE, 2015a, p. 115). Esse tipo de restrição invoca naturalmente a questão: ‘por que  $h$  trata apenas dos corpos materiais  $x$  e não de  $y$ ?’. Por isso, uma afirmação acerca do comportamento de *todos* os corpos

materiais parece mais simples, mesmo com o escopo maior, que uma teoria com um escopo mais restrito.

Além disso, como vimos acima, uma hipótese com um poder explanatório maior é preferível, que uma hipótese que explique menos coisas. E isso implica também que a hipótese é mais simples, pois ela pode explicar mais fenômenos, dos mais variados tipos. Como sugere Swinburne (2015b, p. 54. Grifos ao autor), “é certo postular *poucos* objetos, se eles dão uma explicação de *muitos* fenômenos”. Swinburne (2015b, p. 54) recorre ao princípio da “navalha de Ockham”, sugerindo que não se deve postular mais objetos do que o necessário para explicar um conjunto de observações. Um elemento importante na noção de simplicidade, de acordo com Swinburne (2015b, p. 54), é que mesmo que se elaborem teorias para se adequarem as observações, “o que nem sempre podem ser forjadas são teorias simples que dão conta de muitas observações. Elas são tão difíceis de encontrar quanto teorias que predizem de modo preciso, e são as únicas que as observações apoiam”. Ou seja, não é fácil encontrar hipóteses com um alto poder explanatório, um grande escopo, mas que sejam também simples.

Na epistemologia religiosa de Swinburne (2015a, p. 139), a simplicidade é o elemento mais importante dos quatro critérios apresentados no Teorema de Bayes quando se trata de analisar a distribuição de probabilidade de teorias metafísicas de larga escala, tal como o teísmo, que postula explicar a existência do próprio universo. Ou seja, na avaliação de teorias com o mesmo poder explicativo, amplitude e adequação com conhecimento de fundo, a simplicidade irá desempenhar o papel mais crucial. Swinburne (1997, p. 12-13) afirma que isso se deve ao fato de que o poder explicativo e o conhecimento de fundo de uma hipótese são critérios *a posteriori*, que requerem informação empírica para funcionar; por outro lado, amplitude e simplicidade são critérios *a priori*. Neste caso, teorias de larga escala, que operam na fronteira da investigação científica, devem ser avaliadas principalmente em termos *a priori*, pois geralmente tais teorias têm o mesmo poder explicativo e o mesmo alcance. Para Swinburne, quando chegarmos ao tipo de explicação mais simples possível dos fenômenos que encontramos, então devemos parar e postular que encontramos o fato bruto último do qual todas as outras coisas dependem.

Quanto ao escopo, Swinburne (2015a, p. 139) afirma que “o teísmo é uma hipótese de grande amplitude como qualquer outra visão de mundo — por exemplo, o fisicalismo” (SWINBURNE, 2015a, p. 139). Mais precisamente, a ideia de Swinburne é todas as grandes teorias metafísicas estariam em paridade quanto a este critério, pois todas elas buscam fornecer uma explicação daquilo que é mais abrangente sobre a realidade, isto é, o todo.

Outro critério, o do conhecimento de fundo, tem uma relevância menor por duas razões: primeiro, Swinburne (2015b, p. 52) afirma que “o conhecimento de fundo [...] não funciona quando não temos conhecimento de como as coisas funcionam em alguma área de estudo vizinha”. Muitas vezes estamos lidando com fenômenos nas quais não temos nenhuma medida de comparação para fazer em campos vizinhos. Além disso, Swinburne (2015b, p. 52) afirma que “inevitavelmente, quanto mais ampla a área de estudo, menos áreas vizinhas haverá para levar em consideração”. Ou seja, teorias com uma amplitude cada vez maior, que buscam explicar a realidade mais fundamental, fornecem cada vez menos razões para postular entidades e propriedades similares, pois também não há campos de estudo similares. Por isso, Swinburne (2015a, p. 57), na análise do argumento cosmológico, considera *k* como mero dado tautológico. Contudo, a medida que Swinburne vai analisando outros argumentos, como o teleológico ou o problema do mal, *k* representará os resultados dos argumentos analisados anteriormente. Mas como veremos mais à frente, a análise de Swinburne não leva em consideração a análise anterior dos argumentos quando se trata da existência de Deus.

Outro fator importante na análise probabilística diz respeito à comparação de hipóteses. De acordo com Harman (2018, p. 326), se uma hipótese é inferida como a melhor explicação de um fenômeno, segue-se daí que tal hipótese provavelmente é verdadeira. Por isso, é preciso não apenas mostrar como a hipótese explica o corpo evidencial, mas também que devemos ser capazes de rejeitar todas hipóteses alternativas antes de estarmos seguros de fazer tal inferência. “Portanto se infere, da premissa de que uma dada hipótese forneceria uma ‘melhor’ explicação para a evidência do que quaisquer outras hipóteses, a conclusão de que está determinada hipótese é verdadeira”.

Um aspecto importante da proposta de Swinburne é que ele calcula a probabilidade do teísmo em termos comparativos. Swinburne (2001a, p. 62) afirma que a probabilidade indutiva, quando aplicado a alguns casos (e.g., existência de Deus), pode não ter um valor numérico exato; ela é apenas alta ou baixa, maior que a metade, ou menor que a probabilidade de alguma hipótese diferente<sup>73</sup>. Por isso, Swinburne (2015a, p. 133) sugere que “na medida em que não se possam atribuir valores numéricos precisos, minha afirmação de que o teorema de Bayes é verdadeiro é simplesmente de que todas as declarações de probabilidade comparativa que forem acarretadas pelo teorema serão verdadeiras”. Assim, Swinburne trabalha com proposições sobre uma probabilidade ser maior, menor ou igual a alguma outra probabilidade.

---

<sup>73</sup> Ainda assim, é importante citar que de acordo com Swinburne (2015a, p. 549), mesmo fornecendo alguns valores aparentemente arbitrários para medir a força de seus argumentos, ainda assim tais valores “realmente capturam os tipos de probabilidades envolvidos, dentro das margens mais aproximadas possíveis”.

Deste modo, mesmo não tendo valores precisos, pode-se comparar probabilidades indutivas de duas hipóteses mutuamente exclusivas ( $h$  ou  $\neg h$ ), condicionadas com alguma evidência ( $e$ ) ou conjunto de evidências ( $e_1, e_2, \dots, e_n$ ). De acordo com o teorema de Bayes,  $P(h/e.k) > P(h/k)$  se, e somente se,  $P(e/h.k) > P(e/\neg h.k)$ . Por isso, Swinburne compara a probabilidade do teísmo com apenas uma explicação alternativa para a evidência considerada: a ocorrência incausada de cada uma das evidências ( $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n$ ), como um fato bruto último que pode ser estudada dentro dos cânones das ciências naturais, excluindo a ação intencional de um ser incorpóreo. Assim, “ou  $e$  ocorre sem explicação ou é devido à ação de uma pessoa, sendo que a pessoa mais provável é Deus” (SWINBURNE, 2015a, p. 256).

Mais precisamente, Swinburne reduz seu cálculo comparativo à explicação pessoal fornecida pelo teísmo e à explicação causal dada pela ciência natural. À luz dos fatos analisados ( $e_1, e_2, e_3, \dots, e_n$ ), a explicação naturalista irá considera-los como fatos brutos, de modo que as leis naturais e o conjunto de todos os objetos físicos seriam os pontos em que encerra toda a cadeira explicativa. Mas na hipótese teísta, o ponto final da explicação se dá a partir da escolha intencional de um agente. Uma vez que a ciência não pode explicar algumas dessas evidências, pois como vimos, ou elas são estranhas demais ou grandes demais para serem explicadas cientificamente, segue-se que a alternativa mais plausível ao teísmo seria então deixar esses fenômenos sem explicação.

Em alguns dos seus trabalhos, Swinburne (2015b, p. 65-70) aponta três hipóteses alternativas que são relevantes como explicação última da existência do universo: (i) o teísmo, (ii) o materialismo e (iii) o humanismo. Swinburne não oferece uma análise detalhada do humanismo; seu trabalho busca comparar exclusivamente o teísmo com o materialismo. Dado o público alvo que ele visa atingir, a saber, a comunidade acadêmica que defende uma explicação não causada na cosmologia, a comparação entre essas duas hipóteses parece ser suficiente<sup>74</sup>.

Mas, dado o problema da adequação de curvas, seria possível acrescentar uma infinidade de hipóteses: poderíamos tomar como hipótese explicativa o politeísmo, o deísmo ou algum tipo de idealismo. As alternativas ao teísmo tradicional são potencialmente infinitas

---

<sup>74</sup> Portugal (2002, p. 50) detecta um problema significativo aqui para a conclusão geral do argumento de Swinburne: “tecnicamente falando, sua conclusão, se favorável ao teísmo, não poderia ser que essa hipótese é geralmente mais provável do que não, como ele pretende que seja, mas que no máximo é ao menos mais provável que o naturalismo no momento. Em outras palavras, sua avaliação permite apenas uma conclusão comparativa limitada”. E isso porque, de acordo com Portugal (2003, p. 217), “o teísmo tradicional pode ser negado de mais de uma maneira enquanto hipótese metafísica”. Haveria outras alternativas como as de forças extra-naturais não pessoais, como o *pneuma* dos estóicos, a Substância Única de Spinoza ou o Espírito Absoluto do Idealismo Alemão. Assim, um cálculo que compara apenas uma das hipóteses principais terá como conclusão uma probabilidade relativa da tese, não absoluta, como parece postular Swinburne (PORTUGAL, 2003, p. 218).

em números. Como afirmava Hume (2010, p. 77; *Diálogos*, parte vi, 13), “todos esses sistemas, pois, de ceticismo, politeísmo e teísmo [...] estão em pé de igualdade, e nenhum deles tem qualquer vantagem sobre os outros”. De fato, Bartholomew (1984, p. 59) sugere que um argumento bayesiano, como o proposto por Swinburne, precisaria avaliar uma lista exaustiva das propostas explicativas alternativas para o teísmo.

Contudo, Swinburne (2015a, p. 256) pensa que o princípio da simplicidade pode livrá-lo desse possível problema, pois “é agora razoável ignorar a alternativa que mostramos ser *a priori* muito menos provável, que *e* foi levado a efeito por uma pessoa ou pessoas de poder muito grande, mas finito, conhecimento muito considerável, mas limitado etc.” Mais precisamente, o princípio da simplicidade descartaria todas as outras hipóteses alternativas como *a priori* implausíveis, concentrando-se apenas nas únicas teorias que poderiam ter alguma probabilidade prévia considerável e atendendo aos requisitos de uma avaliação bayesiana. Veremos mais à frente porque o teísmo, para Swinburne, possuiria uma probabilidade intrínseca alta. Mas primeiro, é preciso avaliar seu poder explicativo.

### 3.2.3. Teísmo: poder explicativo

Quão provável é, então, a hipótese de que exista tal pessoa como Deus? Para responder esta questão, é preciso saber como o teísmo pode ser avaliado de acordo com um dos fatores do Teorema de Bayes, a saber, o poder explanatório, que avalia a ocorrência das evidências específicas ( $e_1, e_2, e_3...e_n$ ) condicionadas à hipótese teísta  $h$ . Como vimos, a probabilidade de  $h$  explicar  $e$  é maior na medida em que  $h$  torna  $e$  provável; além disso,  $h$  será fortalecido na medida em que é *menos* provável que encontrássemos  $e$  ocorrendo no curso normal das coisas.

Neste contexto, Swinburne (2015a, p. 141) sugere que “um fator crucial na determinação da força de um argumento com base em fenômenos em favor da existência de Deus é se aqueles fenômenos seriam de algum modo prováveis que ocorressem se não fosse pela ação de Deus”. Mais precisamente, quão provável é que alguns fenômenos, como a existência do universo, a existência de leis naturais finamente sintonizadas ou de seres humanos conscientes, viessem a ocorrer caso Deus exista; e quão provável é que eles poderiam existir sem o concurso da ação divina, através de alguma explicação científica inanimada ou ainda sem qualquer causa? Na medida em que determinados fenômenos são esperados dada a existência de Deus, então o poder explicativo da hipótese teísta é alto.

Esse ponto não deve ser confundido com a possibilidade de o teísmo oferecer declarações factuais que podem ser testadas. Por exemplo, Philipse sugere que, para ser uma boa hipótese científica, o teísmo deveria fazer declarações empiricamente testáveis no sentido

de que poderia ser possível derivar afirmações factuais da hipótese teísta que não sabemos se são verdadeiras ou falsas, mas que poderiam ser confirmadas ou não no futuro. E um dos problemas da proposta de Swinburne é que a hipótese teísta não faz isso.

Se o teísmo fosse uma teoria com poder preditivo, então, deveria ser possível, em princípio, que pudesse ser refutado por descobertas factuais, e que a evidência total acabasse sendo negativa em vez de positiva. O poder preditivo real implica o risco de refutação [...]. No entanto, Swinburne se recusa a correr esse risco para o teísmo (PHILIPSE, 2017, p. 316-317).

Contudo, como vimos, Swinburne (2017, p. 407) sugere que “é irrelevante se essas consequências são conhecidas antes ou depois da teoria ter sido formulada”. Pois o apoio dado pelas observações a uma teoria se refere mais à relação lógica entre as proposições, do que a quando a observação foi feita, de modo que a hipótese teísta “não precisa fazer previsões bem-sucedidas de eventos observados após a formulação da teoria para ser uma teoria ‘semelhante a uma teoria científica’” (SWINBURNE, 2017, p. 408). Para Swinburne, o teísmo postula algumas evidências observáveis, como a existência do universo físico e seu ajuste fino. Mais importante, como veremos, o teísmo explica porque deveríamos esperar que tais coisas sejam assim. Ainda assim, Swinburne (2017, p. 408) sugere que o teísmo pode produzir previsões sobre a natureza da vida após a morte, por exemplo, ou algumas outras previsões que não são empiricamente testáveis dado nosso atual conhecimento.

Então, se não é em termos de previsão, em que sentido é possível afirmar que o teísmo possui um poder explanatório alto? Swinburne (2015a, p. 201) sugere que a fim de que possamos saber o valor de  $P(e/h&k)$  é preciso saber que mundos são mais prováveis que Deus crie. Se tais mundos se assemelharem ao mundo real, então o poder explanatório da hipótese teísta será alto; mas se o tipo de mundo que é mais provável Deus criar não for semelhante ao mundo atual, segue-se que o poder explanatório do teísmo será baixo.

No entanto, antes de apontar os argumentos de Swinburne do porquê  $P(e/h&k)$  teria um valor elevado, há um desafio cético significativo rondando parte desse raciocínio: como é possível saber que mundos são prováveis que Deus crie? Será possível confiar em nossas habilidades de discernir as possíveis razões de Deus para agir ou abster-se de agir em algum contexto particular? Pois, como afirma Dawes (2009, p. 77), para que a hipótese teísta possa explicar algum estado de coisas, é preciso mais do que postular a mera existência de um Deus criador; será preciso também que tal hipótese levasse em consideração que o que quer que ocorra, ocorreria porque Deus assim o quis: “se uma explicação teísta proposta deve ter algum grau significativo de conteúdo empírico, ela deve ver o *explanandum* como um meio para um fim divinamente desejado. Deve postular a existência de uma intenção divina particular”. Neste

sentido, toda explicação teísta seria uma explicação intencional. Em tais tipos de explicações, Dawes (2009, p. 78) postula, “o agente em questão tem um conjunto particular de crenças e desejos que dão origem a uma intenção particular”. Explicar um determinado evento ou fenômeno como trabalho de um agente implica em que tal dado a ser explicado seria o que esperaríamos que ele fizesse, dada sua intenção.

Contudo, dada a distância epistêmica entre nós e Deus, como poderíamos saber o modo como Deus agiria ou que tipo de mundo criaria? Talvez nós simplesmente não saibamos o suficiente para dizer qualquer coisa sobre o que Deus faria ou não. Há, aqui, um argumento na linha do personagem Filão, de David Hume; talvez a posição sensata aqui seria uma espécie de agnosticismo sobre quem Deus é ou o que ele faria; talvez não seja possível acreditar que tal pessoa criou o mundo, sintonizou o universo para a vida, nem muito menos que nos fez com algum tipo de consciência, pois “nossa experiência, tão importante em si mesma e tão limitada tanto em sua extensão quanto em sua duração, não pode nos fornecer nenhuma conjectura provável sobre o todo das coisas” (*Diálogos*, parte vii, 8, p. 81). Hume sugere que qualquer debate sobre a natureza de Deus era insensato pois “esta [natureza divina] eu afirmo, a partir das fragilidades do entendimento humano, ser ao mesmo tempo incompreensível e desconhecida para nós” (*Diálogos*, parte ii, 1, p. 31). É possível que exista um Deus senhor e benevolente, mas é possível também que haja mil e uma outras probabilidades sobre quem é tal divindade; e quem está em posição de saber se tal estado de coisas é o que “esperar duma Deidade poderosíssima, sapientíssima e benevolentíssima?” (*Diálogos*, parte xi, 4, p. 118).

Dawes (2009, p. 78-79) sugere que esse tipo de objeção cética pode ser desenvolvido de duas formas diferentes. Primeiro, não estamos em posição de saber algo sobre a natureza de Deus. Pois Deus seria um tipo de agente tão diferente de qualquer outro agente com o qual estamos familiarizados que não é possível fazer qualquer tipo de previsão razoável sobre seu comportamento; Dawes (2009, p. 78) chama essa objeção de ceticismo teológico. Uma segunda objeção diz respeito a nossa capacidade de fazer julgamentos modais: não podemos julgar como Deus agiria porque não sabemos quais cursos de ação estão abertos a tal tipo de agente divino.

Logo, parece que qualquer argumento que leve em conta a probabilidade de Deus criar algum tipo de mundo será inescrutável. Arnold (2018, p. 176) pensa que “qualquer tentativa de prever o que Deus faria se Deus existisse parece confiar em afirmações de valor que estão além do conhecimento justificativo de meros humanos mortais.”. Como o teísmo é compatível com uma série de afirmações sobre quais podem ser as intenções, desejos e planos de Deus, segue-se daí que ele não é uma hipótese específica o suficiente para gerar quaisquer previsões sobre o que esse ser pode fazer.

Há algumas respostas significativas para esse tipo de desafio. De acordo com Swinburne (2015a, p. 203), “dada alguma ideia de bem moral, temos alguma ideia dos tipos de mundo que Deus, se existe um Deus, provavelmente levaria a efeito”. Mais precisamente, a maioria de nós tem algum tipo de compreensão sobre valores morais. Somos capazes de julgar que algumas ações são boas, apropriadas e certas; outras ações são más, impróprias e erradas. Pensamos que tais coisas como amar uma criança e alimentar os famintos é um tipo de ação moralmente boa; torturar bebês e espancar pessoas são ações claramente más. É claro que nosso conhecimento moral é limitado e sujeito a aperfeiçoamento, mas parece ser enormemente implausível supor que aquilo que sabemos sobre o que é moralmente bom e mau esteja totalmente errado.

Assim, parte do poder explicativo do teísmo pode ser inferido da bondade divina. Pois, segue-se da perfeita bondade de Deus que é mais provável que ele faça uma ação melhor ou de um tipo de ação igualmente melhor. Um Deus onipotente, perfeitamente moral e amoroso realizará ações que refletirão esses atributos, levando a efeito alguns *e*, mais do que outros. Com isso, pode-se saber como Deus agiria em determinadas circunstâncias por meio de sua natureza moral, pois se Deus é completamente bom, então haverá aqui dois conjuntos de mundos possíveis: aqueles que Deus poderia permitir que surgissem e aqueles que ele não poderia permitir que surgissem. Como afirma Swinburne (2015a, p. 203-205), ainda que Deus não crie o melhor dos mundos possíveis, pois isso seria algo logicamente impossível<sup>75</sup>, ainda assim temos motivos para esperar alguns mundos se Deus existir em vez de outros.

Prevost (1985, p. 177) pensa que há um problema aqui: determinar que estado de coisas Deus traria à existência a partir da noção de bondade divina “é aplicável apenas a contextos em que estados de coisas que têm implicações morais claras estão sendo considerados”. Neste caso, em sua discussão sobre os argumentos cosmológico e teleológico, por exemplo, não haveria

---

<sup>75</sup> O “melhor dos mundos possíveis” é uma tese criada por Leibniz para afirmar que o mundo existente é o melhor mundo que Deus poderia ter criado, pois “como há uma infinidade de Universos possíveis nas Idéias de Deus e apenas um único pode existir, tem de haver uma razão suficiente da escolha de Deus, que o determina a um em vez de outro” (*Monadologia*, §53, p. 34). Assim Deus, conhecendo pela sua sabedoria, escolhendo pela sua bondade e produzindo pelo seu poder, escolheria criar tal mundo. No entanto, Swinburne (2015b, p. 37) sugere que essa ideia envolve uma contradição lógica, pois “Deus não pode criar o melhor dos mundos possíveis, pois não pode existir um mundo assim”. Mas por qual razão? De acordo com Swinburne (2015a, p. 204-205), se tomarmos qualquer mundo *W*, presumivelmente o bem de tal mundo consistirá em parte na existência de finitos e infinitos seres conscientes que vão desfrutá-lo. Segue-se daí que se tal desfrute é uma coisa valiosa, o mundo com um pouco mais de seres conscientes parece ser uma coisa ainda mais valiosa. Mas como seria possível delimitar quantos seres conscientes devem ser criados por Deus para que se alcance o melhor dos mundos possíveis? Pois “qualquer mundo pode ser melhorado pela inclusão de mais pessoas e, sem dúvida, por várias outras maneiras” (SWINBURNE, 2015b, p. 37). Assim, não existiria uma “quantidade perfeita” que Deus poderia efetivar na criação de seres contingentes.

como mensurar o poder explicativo do teísmo, pois em tais argumentos não há uma consequência moral imediata em questão.

Contudo, Swinburne consegue extrair consequências morais para argumentos que apelam para características não morais do universo: da perfeita bondade divina, Swinburne (2015a, p. 207) sugere que Deus causará a existência de outra coisa para além de si mesmo. Mas que tipo de coisa? Swinburne (2015b, p. 80) afirma que “um mundo contendo pessoas humanas é uma coisa boa”. Assim, é provável que Deus criaria seres livres, com consciência moral e com algum grau de livre arbítrio libertário, poder e conhecimento limitados<sup>76</sup>: “agentes humanamente livres [...] são criaturas capazes de amar a Deus e assim, são capazes de escolher livremente lhe mostrar amor e assim de formar em seu caráter a disposição de amá-lo naturalmente. Que possa haver criaturas assim é uma coisa muito boa” (SWINBURNE, 2015a, p. 211-212).

Tais criaturas têm a possibilidade de fazer escolhas cruciais para eles mesmo e para os outros. Elas podem escolher alimentar outras pessoas ou deixa-las morrer de fome. As escolhas de tais criaturas são moralmente significativas, pois elas são livres para realizar ou não uma dada ação. Por isso, é provável que tais criaturas sejam corpóreas, pois “com um corpo, os humanos têm um pedaço limitado de matéria em seu controle e, se escolhermos fazê-lo, podemos aprender como o mundo funciona e assim aprender que ações físicas vão ter efeitos mais remotos” (SWINBURNE, 2015b, p. 80). A partir de suas experiências e pensamentos, os seres humanos podem fazer escolhas e suas escolhas podem fazer grandes diferenças para si mesmo, para os outros e para o mundo inanimado. Ou seja, os seres humanos podem fazer diferença significativa no mundo. E nos mundos com criaturas significativamente livres, haveria um grande mérito de conter tal tipo muito especial de bem. Logo, em virtude de sua perfeita bondade, há uma probabilidade significativa de que Deus criará criaturas finitas, capazes de escolher entre o bem e o mal.

Se tivéssemos escolha entre formar intenções de fazer boas ações e intenções de fazer más ações, mas nossas intenções nunca fizessem qualquer diferença no que acontece, estaríamos vivendo num mundo enganador. Um Deus bom não nos sujeitaria a um engano tão radical. E um Deus que quisesse nos dar escolhas livres significativas nos

---

<sup>76</sup> Swinburne (2015a, p. 2012) sugere que uma vez que tais seres tenham livre-arbítrio, não seria uma coisa boa criar seres com poderes ilimitados que poderiam formar más disposições, ferir os outros e influenciar em direção ao mal, pois “eles poderiam escolher exercer seus poderes para causar mal plenamente, e se eles o fizessem, o estado de coisas resultante seria tão terrível que Deus não poderia correr o risco de que ele pudesse ocorrer”. Mesmo Deus tendo o direito de requerer de nós algum sofrimento a fim de que seja possível alcançar alguns bens valiosos para nós mesmos e para os outros (e.g., talvez algumas virtudes como o auto sacrifício só sejam possíveis de serem alcançadas a partir de alguma quantidade de sofrimento), ainda “certamente há um máximo na quantidade de sofrimento que um Deus bom permitiria qualquer um sofrer (contrariamente à sua vontade) por estas razões”.

daria escolhas eficazes, escolhas que fizessem diferença importante para nós mesmos, de uns para os outros e para o mundo físico (SWINBURNE, 2015a, p. 361).

Swinburne postula que se existe um Deus, não é improvável que ele crie um universo, pois que exista um universo físico é uma coisa boa. Tal universo seria uma espécie de teatro na qual os humanos podem produzir seu destino e fazer escolhas efetivamente importantes; assim, “agentes (e animais) humanamente livres precisam ter corpos e viver num universo mais amplo a fim de que eles tenham as propriedades pelas quais eles sejam valiosos em algum grau significativo e assim, se Deus os cria, ele criará um universo físico belo” (SWINBURNE, 2015a, p. 215).

Tal universo precisaria ser ordenado. Pois, além de um universo ordenado ser algo belo, tal universo seria um lugar em que os seres humanos poderiam aprender a controlar e a mudar. “É por que oferece essas oportunidades aos humanos que Deus tem razão de criar um mundo governado por leis naturais do tipo que encontramos” (SWINBURNE, 2015b, p. 81). Um mundo ordenado permitiria com que criaturas livres fizessem escolhas significativas entre o bem e o mal, apresentando um grau significativo de responsabilidade por si mesmos e um pelo outro, além de certa habilidade para formar o próprio caráter de tal modo a amar a Deus sobre todas as coisas e ao próximo como a si mesmo. Por isso, há alguma probabilidade de que um Deus bom criaria seres conscientes com corpos físicos, lugares onde podemos interagir uns com os outros e um universo governando por leis simples no qual os seres humanos estão corporificados.

Outro ponto importante que pode ser citado em defesa de Swinburne é que nós somos seres racionais e pessoais. O teísmo também postula a existência de um ser racional e pessoal. Assim, Deus não seria um outro completamente distante, diferente e desconhecido; no teísmo, Deus compartilha algumas de suas propriedades conosco. Por isso, um agente racional e pessoal, mesmo limitado, poderia inferir, mesmo de forma limitada, o modo como outro agente racional e ilimitado agiria ou deixaria de agir. De acordo com Dawes (2009, p. 84), esse é o chamado “princípio da racionalidade” que está no cerne de todas as explicações intencionais; tal princípio “supõe que um agente divino agirá racionalmente, a fim de alcançar seus objetivos”. Neste caso, dado que a racionalidade é algo em comum entre nós e Deus, há algo acessível sobre os desígnios e propósitos de Deus, mesmo para nós, agentes limitados.

Outro desafio apontado por Prevost (1985, p. 177) diz respeito a um tipo de “problema da adequação de curvas”: tanto os mundos que são prováveis que Deus crie, quanto os mundos que são improváveis que Deus não crie são membros de infinitos conjuntos de mundos. E, neste caso, como seria provável afirmar que um mundo particular é mais provável se Deus existir do

que se Deus não existir, uma vez que estamos lidando com conjuntos infinitos de mundos? Mas seguindo o princípio da racionalidade e da bondade divina, é possível chegar a algumas ideias de que tipo de mundo Deus criaria e, assim, uma ideia do quanto  $P(e_i|h&k)$  vai diferir para diferentes  $e_i$ . Assim, para Swinburne (2015a, p. 230), é suficiente afirmar que nem todos os  $e_i$  são igualmente prováveis.

É claro que não se segue de tais princípios que nós, de fato, saberíamos de modo exato como Deus agiria, pois não podemos conhecer todas as razões de um Deus onisciente para tudo. O problema do mal surge justamente porque há no mundo uma característica tal que parece que Deus teria boas razões para não trazer à existência. No entanto, princípios como o da racionalidade “impõe restrições sobre como se pode esperar que Deus aja” (DAWES, 2009, p. 84). Por isso, é importante ressaltar que, Swinburne (2015b, p. 81-82) esclarece que existe algum grau de falibilidade em seu raciocínio: “Deus tem razão de fazer muitas outras coisas e eu hesitaria em dizer que poderíamos estar certos que ele faria um mundo assim. Contudo, claramente é o tipo de coisa que há alguma probabilidade significativa de que ele faria”.

Os mundos que são prováveis Deus criar não são o único tipo de argumentação presente na avaliação do poder explicativo do teísmo; o teorema de Bayes postula que uma hipótese é confirmada se o poder preditivo da hipótese for maior que a probabilidade intrínseca da evidência. Assim, parte do argumento de Swinburne (2015a, p. 230) aqui é que há uma “conhecida improbabilidade *a priori* de certos estados do mundo de ocorrerem sem uma causa”. Esse ponto é importante pois parte da força do argumento de Swinburne não diz respeito apenas à probabilidade intrínseca do teísmo, ou seja, que o teísmo é uma hipótese mais provável apenas por ser mais simples. Por exemplo, Ostrowick (2013, p. 360) argumenta que a hipótese teísta perde em probabilidade intrínseca porque oferece um fato bruto a mais que a hipótese de que o universo não tem uma causa: “dado que teístas sofisticados como Swinburne aceitam a imagem científica do universo [...] deve ser o caso de que os teístas tenham aceitado a imagem materialista do universo, mas com uma entidade extra: Deus”.

Contudo, é possível interpretar o argumento de Swinburne de modo que, ao adicionar a hipótese teísta, tenhamos uma explicação melhor para alguns fatos sobre o universo. Mais precisamente, a hipótese teísta, mesmo acrescentando uma entidade a mais (Deus), ganha em poder explicativo em relação a alguns fenômenos que não são possíveis de serem explicados de outra forma. Assim, Swinburne argumenta que a probabilidade intrínseca do universo existir sem uma causa, de ele ser finamente sintonizado para a vida de modo não intencional, de haver seres conscientes que surgiram por meio do processo evolutivo, é baixa. Dada a hipótese do teísmo, contudo, tal probabilidade aumenta significativamente.

Swinburne analisa detalhadamente sete argumentos, com seus vários sub-argumentos, a fim de avaliar o quanto eles fornecem probabilidade à hipótese do teísmo. Por exemplo, Swinburne emprega uma nova versão do argumento teleológico, também conhecido como argumento do desígnio; tais argumentos começam com observações de que há várias características do mundo natural que parecem revelar a mão de um design inteligente do universo. No argumento, Swinburne (2015a, p. 261) apela para “um padrão geral de ordem no universo ou da provisão pelas necessidades dos seres conscientes em favor de um Deus responsável por estes fenômenos”. Os argumentos teleológicos para a existência de Deus podem ser de muitos tipos; o próprio Swinburne (2015a, p. 263-281, 282-290) apresenta argumentos teleológicos que enfatizam regularidades temporais e espaciais do universo. Mas um dos mais fortes argumentos é o da sintonia fina do universo.

Nos últimos 50 anos, emergiu da física e da cosmologia moderna o cenário em que as forças fundamentais do universo estão delicadamente intrincadas e equilibradas para sustentar a vida. Mais precisamente, há um complexo e delicado equilíbrio de valores exatos das condições iniciais presentes no Big Bang e das constantes básicas da natureza para que a vida seja possível no cosmo. É esse delicado e intrincado equilíbrio das condições iniciais que é conhecido como ‘ajuste fino’ ou ‘sintonia fina’ do universo para a vida.

O universo é perfeitamente sintonizado para o florescimento de vida complexa; isso é importante porque Swinburne (2015a, p. 290) enfatiza que “nem todas as condições iniciais ou leis da natureza levariam ou mesmo permitiriam a existência de corpos humanos em algum lugar ou em algum tempo no universo”; na verdade, do conjunto de todos os universos possíveis, é apenas uma proporção muitíssimo pequena que é propícia à vida. “Apenas uma gama muito estrita de leis e condições iniciais permitem uma evolução assim, daí que podemos dizer que o universo é ‘finamente sintonizado’ para essa evolução (SWINBURNE, 2015a, p. 290).

É possível que pequenas alterações em algumas dessas constantes, dentro de um pequeno intervalo diferente, ainda pudessem permitir corpos humanos sujeitos à evolução. Ainda assim, para empregar uma metáfora de Swinburne (2015a, p. 297), “há várias pequenas ilhas dentro do espaço de valores possíveis de constantes e variáveis dentro do qual a vida humana poderia evoluir”. Ou seja, tais ilhas são exceções quando comparadas ao oceano de improbabilidades que as circunda. Logo, se as teorias científicas fornecem uma explicação final para o nosso universo, de tal modo que Deus é excluído do processo que a teoria descreve, Swinburne argumenta que tal ajuste fino é *a priori* muito improvável.

Há um exemplo do físico Paul Davies que torna mais clara a força do argumento de Swinburne; Davies explica que há duas escalas que precisam estar finamente ajustadas para que o universo seja possível: com o Big Bang, o universo se expandiu de modo explosivo e significativamente acelerado; mas a gravidade atuou para restringir tal expansão e desacelerar o universo.

O universo é, por isso, o produto de uma competição entre o vigor explosivo do *big bang* e a força da gravidade, que tenta voltar ao ponto inicial, juntando as partes separadas. Nos últimos anos, os astrofísicos acabaram por cair na conta de como esta competição tem sido delicadamente equilibrada. Se o *big bang* tivesse sido mais fraco, o universo teria rapidamente recuado para uma grande compressão. Por outro lado, se fosse mais forte, o material cósmico ter-se-ia dispersado tão depressa que as galáxias não se teriam formado. Seja como for, a estrutura observada do universo parece depender sensivelmente da combinação precisa de vigor explosivo com o poder gravitacional (DAVIES, 1988, p. 191).

Davies fornece um cálculo que revela a precisão desse equilíbrio: tal combinação foi de 1 para  $10^{60}$ . Mais precisamente, se o universo tivesse diferido no equilíbrio entre a expansão do Big Bang e a força da gravidade numa só parte em  $10^{60}$ , teria havido um colapso. Davies oferece um exemplo que pode dar um sentido maior a tal precisão: “vamos supor que se dispara uma bala para um alvo de 3 centímetros que fica do outro lado do universo observável, a vinte bilhões de anos luz. Para se acertar, a pontaria deveria estar afinada na proporção de 1 para  $10^{60}$ ” (DAVIES, 1988, p. 191). Ou seja, a probabilidade de acertar um alvo de 3 centímetros que fica do outro lado do universo, a uma distância de 20 bilhões de anos luz, é a mesma do universo manter o equilíbrio entre a expansão do Big Bang e a força da gravidade finamente ajustados.

O exemplo fornecido por Davies é apenas um, mas o cosmólogo Martin Rees (2000, p. 15) afirma que há seis números definidos pelo Big Bang e que governam as características essenciais do universo: “os seis números constituem uma ‘receita’ para um universo e o resultado é sensível aos seus valores: se qualquer deles fosse ‘desafinado’, não haveria estrelas e vida”. No total, há por volta de 50 quantidades e constantes que estão presentes no Big Bang e que devem ser finamente sintonizadas, não somente de modo independente entre si, mas também em relação à razão de outras quantidades e constantes, a fim de que a vida seja possível.

Com base nesses tipos de dados, Swinburne (2015a, p. 295) afirma que é extremamente improvável que as condições propícias à vida tenham surgido de forma não causada, uma vez que os tipos de ajustes compatíveis com a possibilidade de vida “representam um intervalo muito pequeno mesmo de valores das potências das forças envolvidas no âmbito dos valores reais de qualquer das forças [do universo], e um intervalo infinitesimal dentro do âmbito dos valores logicamente possíveis de forças”. Mais precisamente, em seu argumento probabilístico,

Swinburne sugere que cada conjunto de constantes e variáveis possíveis é igualmente improvável *a priori*. Portanto, a probabilidade de qualquer conjunto de condições ocorrer antes de fazer referência às nossas observações é aproximadamente constante para todos os valores possíveis. Mas é apenas uma pequena minoria de valores que possibilita a evolução da vida, de modo que qualquer universo que ocorra aleatoriamente tem muito mais probabilidade de ser sem vida do que com vida. Por isso, “dada uma teoria padrão, e nenhuma explicação fundamental da mesma (física ou teísta), a sintonia fina é *a priori* imensamente improvável” (SWINBURNE, 2015a, p. 300).

Uma crítica clássica ao argumento de Swinburne vem da hipótese do multiverso<sup>77</sup>. Ou seja, existem muitos universos distintos, muitos domínios do espaço-tempo que divergem entre si em suas constantes físicas e leis naturais. Rees (2000, p. 34), por exemplo, sugere que o ajuste fino talvez seja devido ao multiverso: “nosso universo físico observável - tudo que podemos ver até o limite de nossos telescópios - é apenas uma parte de um conjunto, dentro do qual há até uma diversidade de leis físicas”. Martin (1990, p. 133) argumenta que “considerando-se universos suficientes, é muito provável que, em alguns deles, as condições complexas necessárias para a vida fossem encontradas”. Neste caso, dada uma quantidade grande de universos, pode ser esperado que, por acaso, surja um universo em que as constantes assumem os valores corretos para a existência de vida.

Uma resposta padrão dada por Swinburne (2015a, p. 310) é que “é muito mais simples postular um Deus que um número infinito de universos, cada um diferindo do outro de acordo com fórmulas regulares, não causado por qualquer outra coisa”. Assim, a hipótese do multiverso não passa na Navalha de Ockham, pois ela não postula a existência do mínimo possível de entidades, não sendo nenhum pouco simples. Como aponta Davies (1988, p. 185), “invocar uma infinidade de outros universos, só para explicar este, é levar um excesso de bagagem até aos extremos cósmicos, para já não mencionar o facto de que todos esses outros universos são praticamente impossíveis de observar”.

Contudo, foram desenvolvidos alguns argumentos contra esta estratégia de Swinburne. Hankeln *et al* (2008, p. 89) afirma que, diferentemente do que propõe Swinburne, a hipótese do multiverso não necessariamente postula um número infinito de universos; ele postula um *grande* número de universos. Por isso, “um mecanismo gerador de universo impessoal muito

---

<sup>77</sup> É importante esclarecer que Swinburne (2015a, p. 310-314) não se opõe à hipótese de que nosso universo possa ser apenas um universo dentro de um multiverso de universos, cada um com diferentes leis e condições iniciais. Sua alegação, precisamente, é que “um mecanismo que produzisse universos com leis de tipos totalmente diferentes umas das outras precisaria ele mesmo ser governado por leis muito complicadas” (SWINBURNE, 2015a, p. 313). Assim, se houvesse tal mecanismo, ele seria melhor explicado pelo teísmo.

simples poderia ter dado origem a um megacosmos caótico e violento, que, no entanto, contém alguns universos-ilhas dispersos e minúsculos de ordem relativa, alguns deles até permitindo a evolução da vida (HANKELN *et al*, 2008, p. 90). Além disso, Qureshi-Hurst (2021, p. 386) sugere que o multiverso forneceria uma vantagem sobre a hipótese do teísmo em termos de simplicidade, pois apesar do multiverso ser quantitativamente menos parcimonioso em termos ontológicos do que o teísmo, uma vez que ele está comprometido com a existência de muitos universos, enquanto o teísmo postula apenas um Deus; a hipótese do multiverso é qualitativamente muito mais parcimoniosa que o teísmo, pois mesmo que haja uma diversidade de universos, todos eles serão membros de um mesmo tipo daquilo que já sabemos que existe; mas Deus, por outro lado, é um ser totalmente diferente e de um tipo radicalmente diferente de qualquer objeto dentro de nosso universo contingente. Assim, “a teoria do multiverso requer compromissos ontológicos com entidades de um tipo que já sabemos que existe; requer um salto ontológico menor que o teísmo”.

Que possíveis respostas podem ser fornecidas ao desafio do multiverso? Em primeiro lugar, Swinburne (2008c, p. 204) lembra que nenhum cientista afirmou seriamente que há boas razões para acreditar em tal teoria; ela parece surgir como uma hipótese *ad hoc* a fim de aumentar a probabilidade de um universo finamente sintonizado de modo não causado. Além disso, Swinburne questiona que se a hipótese do multiverso fosse tomada seriamente, que fenômenos observáveis em nosso universo devem ser esperados caso tenhamos algum tipo de mecanismo que crie universos de forma totalmente aleatória? Parece que tal mecanismo geraria uma sucessão de eventos tão aleatória que tornaria qualquer debate sobre seus produtos totalmente imprevisível. “Nesse caso – parece-me – a hipótese não prediz fenômenos suficientes com precisão suficiente para tornar provável que quaisquer consequências que ela pudesse ter para eventos de larga escala remotos no tempo e no espaço fossem menos prováveis de serem verdadeiras” (SWINBURNE, 2008c, p. 204). Por fim, não há uma diferença qualitativa mais parcimoniosa no multiverso em comparação com o teísmo, pois a hipótese de Deus como explicação pessoal recorre a um tipo de propriedade que nos é familiar: a ocorrência de um evento *E* sendo provocado por uma pessoa que pretende provocar *E* intencionalmente. E todos nós temos a experiência de tal relação sendo instanciada cotidianamente. Dada a improbabilidade intrínseca daquilo que estamos tentando explicar, as explicações intencionais têm um poder explicativo superior sob qualquer mecanismo aleatório:

A ocorrência de um, em vez de qualquer outra série de estados de coisas igualmente bons torna-se mais compreensível se for vista como resultado de uma escolha pessoal e não de algum mecanismo aleatório – pois a escolha pessoal entre alternativas igualmente boas é um mecanismo que vemos intuitivamente como um mecanismo

simples e natural para selecionar alternativas; pois é um mecanismo, na verdade o único mecanismo, do qual temos experiência interna e cuja operação é assim compreensível (SWINBURNE, 1983, p. 390).

Assim, dada a improbabilidade intrínseca da sintonia final, o teísmo é uma hipótese que possui um alto poder explicativo, pois Deus teria boas razões para criar um universo do tipo necessário para os humanos habitarem; e porque, de outra forma, é muito improvável que tal universo finamente sintonizado viesse a existir de modo não intencional. Logo,  $P(e/h\&k) > P(e/\neg h\&k)$ . O ajuste fino é altamente improvável em uma hipótese ateísta, enquanto o teísmo a torna provável, de modo que “temos outro argumento C-indutivo substancial em favor da existência de Deus” (SWINBURNE, 2015a, p. 290). Uma vez que o argumento de Swinburne é cumulativo, o argumento teleológico da sintonia fina é apenas uma das peças do teorema de Bayes no controle de estimativa que serve para regular o quanto o grau de crença na existência de Deus deve ser atualizado em vista dos dados relevantes considerados.

#### 3.2.4. Teísmo: probabilidade intrínseca.

De acordo com o teorema de Bayes, o poder explicativo é apenas um dos elementos a serem considerados na avaliação da probabilidade de uma hipótese; o outro elemento diz respeito à probabilidade intrínseca ou prévia da hipótese, que é tão relevante quanto o poder explanatório. Neste caso, mesmo que os argumentos de Swinburne forem corretos sobre o poder explanatório do teísmo ser alto dado um conjunto de evidências (e.g., sintonia fina), uma probabilidade prévia baixa da hipótese teísta em relação à hipótese materialista poderia reverter a tendência favorável do cálculo de  $P(e_i/h\&k)$  em favor da existência de Deus. Por isso, é preciso considerar a probabilidade intrínseca do teísmo.

Swinburne considera que a simplicidade é o critério mais importante na avaliação da probabilidade prévia de uma hipótese quando se avaliam teorias de larga escala, como por exemplo na cosmologia, que estuda a própria estrutura do universo. A ideia de Swinburne é que como tais teorias não possuem nenhum campo de estudo vizinho a fim de que fosse possível avaliar sua adequação ao conhecimento estabelecido, o conhecimento de fundo acaba sendo reduzido a proposições da lógica e da matemática, como verdades *a priori* e tautologias, sem conteúdo empírico (PORTUGAL, 2003, p. 210). Nos termos de Swinburne:

Se assumirmos que todos os nossos dados empíricos estão entre as coisas a serem explicadas, então nosso conhecimento de fundo será mero indício tautológico e assim nossa preocupação será com a probabilidade intrínseca do teísmo, a qual, como vimos, é basicamente uma questão de quão simples é uma hipótese (SWINBURNE, 2015a, p. 171).

Neste contexto, uma vez que o teísmo visa explicar a existência do mais amplo dos fenômenos possíveis, a saber, todo o universo em si mesmo, então temos uma hipótese que busca apresentar uma explicação em lagar escala. Por isso, o critério da adequação ao conhecimento de fundo e da amplitude recebem pouco peso na avaliação de  $P(h/k)$ .

Alguns filósofos afirmam que a probabilidade prévia do teísmo deveria ser significativamente baixa, pois há um importante elemento do conhecimento de fundo que Swinburne ignora e que deveria ser levado em consideração: de acordo com Smith (1998, p. 95), “o teísmo é inconsistente com tudo que nós conhecemos empiricamente sobre a natureza da mentalidade”. Mais precisamente, a hipótese teísta está em desacordo profundo com o que sabemos sobre a relação de dependência que os eventos mentais têm de eventos cerebrais. Uma vez que estamos buscando uma explicação última, nós deveríamos usar apropriadamente o conhecimento obtido em campos como a psicologia, as ciências cognitivas, a neurologia, entre outras, a fim de perceber como os eventos mentais funcionam. O problema do teísmo é que, uma vez que Deus é uma mente incorpórea, seus eventos mentais não são dependentes de eventos cerebrais, o que não encaixaria em nosso conhecimento de fundo, nem com nada que nós conhecemos, deixando assim a hipótese de que há tal pessoa como Deus com uma probabilidade prévia diminuta. Mackie explica o seguinte:

Não há nada em nosso conhecimento prévio que torne compreensível, muito menos provável, que algo deva ter tal poder. Todo o nosso conhecimento de realização de intenções é de intenções *incorporadas* sendo cumpridas *indiretamente* por meio de mudanças e movimentos corporais que estão *causalmente* relacionados ao resultado pretendido, e onde a capacidade de cumprir intenções em si tem uma *história causal*, seja de desenvolvimento evolutivo ou de aprendizagem ou de ambos. Somente ignorando tais características-chave obtemos um análogo da suposta ação divina (MACKIE, 1982, p. 100. Grifos do autor).

Como vimos acima, Swinburne (2016, p. 104-125) defende que faz sentido falar de pessoas não encarnadas. Para nosso contexto, um ponto importante é que todos nós estamos familiarizados com um agente, nós mesmos, tentando ou buscando provocar algum estado de coisa. Neste caso, Swinburne (1983, p. 386) argumenta que “a ação intencional é um modo muito simples de causalidade [...], familiar para nós que temos a experiência de escolha entre ações alternativas”. Assim, há um tipo de causação do agente, em que as pessoas possuem controle direto sobre alguns estados de coisas que eles podem provocar sem fazê-lo por meio de uma cadeia causal cuja eficácia não depende dele. Por isso, a base da explicação pessoal não se encontra na existência de condições necessárias para a operação e vínculos causais intermediários. Para Swinburne (2013, p. 125), somos nós, humanos, e não os eventos que acontecem em nós, que causam nossos eventos cerebrais: “causamos um evento cerebral

formando a intenção de causar algum efeito desse evento cerebral”. Por isso, não é correto afirmar que as intenções são normalmente cumpridas em humanos por meio de uma cadeia complexa.

Contudo, e mais importante, Swinburne (1983, p. 387) considera que dentro do teorema de Bayes, quando aplicados a grandes teorias metafísicas, toda informação empírica deve ser empregada no conjunto de eventos a serem explicados ( $e_1, e_2...e_n$ ), de modo que não é correto avaliar a probabilidade prévia do teísmo com base no conhecimento que temos das pessoas comuns; em  $k$  cabem apenas proposições não empíricas. Como Swinburne (2015a, p. 57) afirma constantemente: “assumirei que não temos outro indício relevante e assim,  $k$  será mero indício tautológico”. Neste caso, Swinburne irá argumentar que eventos mentais fazem mais sentido dada a hipótese teísta que a hipótese naturalista.

Uma vez, então, que o critério da simplicidade é o mais determinante na probabilidade prévia de grandes teorias, Swinburne (2015b, p. 68) postula que a probabilidade intrínseca do teísmo é alta pois “o teísmo, de longe, oferece a explicação mais simples de todos os fenômenos”. Mais precisamente, a hipótese de que há um Deus é a hipótese da existência do ser mais simples possível. Swinburne explica razão disso:

O teísmo afirma que todo objeto que existe tem como causa da sua existência e se mantém existindo por uma única substância, Deus. E ele afirma que toda propriedade que toda substância tem é devida a Deus causa-la ou permitir que ela exista. É traço característico de uma explicação simples postular poucas causas. Não poderia, nesse sentido, haver explicação mais simples que a postulação de *uma única causa* (SWINBURNE, 2015b, p. 70. Grifos do autor).

Grosso modo, as razões do porquê Swinburne considera a hipótese teísta como simples se deve a três fatores. Em primeiro lugar, o teísmo postula uma única pessoa que explica a diversidade de fenômenos em questão. A hipótese que há tal pessoa como Deus propõe um único ser capaz de criar e sustentar o universo. Logo, o teísmo é uma teoria muito mais simples que outras hipóteses que postulam múltiplas divindades (e.g., politeísmo).

Segundo, Deus é, por definição, uma pessoa onipotente, onisciente e perfeitamente livre; ele é uma pessoa de poder, conhecimento e liberdade infinitos, uma pessoa em que tais atributos não têm limites exceto os limites da lógica. A hipótese de que existe um ser com infinitos graus de qualidades essenciais é a postulação de um ser muito simples. Swinburne (2015a, p. 177) sugere que valores extremos, como zero e infinito, são mais simples que valores definidos, uma vez que não requerem uma justificativa para tal delimitação. “Uma limitação finita exige uma explicação de por que há apenas aquele limite particular, num modo que a não limitação não exige”. Assim, se Deus tivesse algum tipo de limite, tal coisa clamaria por uma explicação do

porquê existe justamente aquele limite particular. Além disso, postular um único agente com essas características torna desnecessário postular entidades, divinas ou não, adicionais, pois os atributos divinos são suficientes para explicar qualquer fenômeno do universo. Por isso, Swinburne pensa que a hipótese de que existe uma pessoa como Deus é a hipótese da existência do tipo mais simples de pessoa que poderia existir.

Uma substância que é essencialmente onipotente, onisciente e perfeitamente livre é necessariamente um término de explicação completa. Isso porque, se algum estado de coisas E é explicado como levado a efeito por Deus em virtude de seus poderes, crenças e intenções de levar a efeito E, como poderia a ação ser explicada para além disso? (SWINBURNE, 2015a, p. 179).

Em terceiro lugar, de acordo com Swinburne (2015a, p. 144), as crenças e intenções de Deus são o ponto de parada final para a explicação de evidências que são ou muito estranhas ou muito grandes para a ciência explicar. Por isso, o teísmo fornece uma vantagem ao reduzir todas as explicações a apenas um tipo, a saber, reduzir as explicações físicas às explicações pessoais como ponto de parada. Neste ponto, Swinburne (2015b, p. 90) distingue o teísmo do materialismo no seguinte: “o materialista diz que não há explicação para o fato de que há exatamente as leis que estão aí. O teísta afirma que Deus tem uma razão para levar a efeito essas leis porque elas têm a consequência de que, no fim das contas, animais e seres humanos vão evoluir”. Assim, enquanto o materialista terá de deixar o universo e suas leis a serem explicadas como um fato bruto último, o teísta possui uma explicação última simples do por que as coisas são como são: pela ação intencional de Deus. De acordo com Swinburne, isso conduz ao seguinte quadro:

A escolha é entre o universo como um ponto de parada e Deus como ponto de parada. No último caso, a existência e intenção de Deus sobre toda a história do universo proporcionará não apenas uma explicação plena, mas uma explicação completa e última da existência do universo (SWINBURNE, 2015a, p. 171).

Teístas e materialistas discordam sobre qual deve ser o ponto em que se deve parar uma explicação a fim de fornecer uma explicação completa. Swinburne (2015a, p. 146) aponta que uma explicação plena não precisa necessariamente ser complementada a fim de ficarmos satisfeitos com uma explicação. “Uma explicação plena realmente explica por si mesma por que algo aconteceu. Ela o faz de modo bastante independente de se há ou não uma explicação de como quaisquer estados que ela cite vieram a ser [...] ou por que qualquer das razões que ela cite opera”. Achar que sempre é preciso encontrar uma explicação para a explicação é cometer o que Swinburne chama de “falácia completista”, pois se fosse preciso sempre encontrar a explicação da explicação, nada no universo poderia ser explicado. No entanto, dado o

bayesianismo, a explicação plena de um fenômeno só se justifica quando *h* possui um alto poder explanatório e um bom grau de probabilidade prévia.

Swinburne postula que o teísmo é um ponto de parada explicativo muito mais simples para cada um dos fenômenos que a hipótese materialista, pois ele nos leva a ir além dos vários fenômenos a fim de postular um Deus que os leva a efeito, de modo que não é preciso ir além do teísmo a fim de fornecer uma explicação completa; além disso, o teísmo *per si* nos permite entender, de modo bastante simples, porque os vários fenômenos a serem explicados ocorrem, sendo um ponto de parada muito mais natural que o universo como um fato bruto que, como vimos, deixa sem explicação vários fenômenos que não podem ser explicados em termos científicos ou inanimados, seja por serem grandes demais, seja por serem estranhos demais para a ciência explicar (e.g., propriedades mentais).

Se o teísmo for verdadeiro, então, por necessidade lógica, a ação de Deus dará uma explicação completa e última daquilo que ela explica, pois [...] segue-se da onipotência e da perfeita liberdade de Deus que todas as coisas dependem dele, enquanto que ele não depende de nada. Se Deus não aparece de modo algum na explicação do mundo, então claramente a explicação termina em Deus (SWINBURNE, 2015a, p. 194).

A argumentação de Swinburne é o modo de lidar com um desafio clássico de David Hume contra o teísmo. Em seus *Diálogos* e como crítica ao argumento teleológico, Hume propôs que talvez o nosso universo fosse criado e conservado por um comitê de deuses de poder limitado. “Um grande número de homens se alia para construir uma casa ou um navio, ao erguer uma cidade, aos forjar uma comunidade: por que não podem combinar-se várias Deidades ao engendrarem e forjarem um mundo?” (*Diálogos*, parte v, 8, p. 66-67). A ideia é que o politeísmo ofereceria uma explicação completa tão boa para a existência do universo quanto o monoteísmo.

Mas dado o critério da simplicidade, Swinburne (2015a, p. 250) argumenta que essas duas explicações não estão em paridade. O problema da hipótese de Hume é que ela multiplica entidades de forma desnecessária, postulando vários deuses ao invés de apenas um e, por isso, ela é menos simples; além disso, ela requer mais explicações sobre como e por que tais deuses cooperam na produção do universo e por que eles têm atributos limitados. Logo, a hipótese de Hume, mesmo que possuísse o mesmo poder explanatório do teísmo, deveria ser preterida em favor da hipótese teísta, pois um comitê de deuses é uma hipótese menos simples, comprometendo assim sua probabilidade intrínseca<sup>78</sup>.

---

<sup>78</sup> Através do personagem Filão, Hume oferece ainda outro contra-argumento: dado o nosso conhecimento de fundo de como o mundo e atividade humana funcionam, postular vários deuses com poderes limitados como responsáveis pela ordem do universo parece estar em vantagem sobre a ideia de que há apenas um único Deus, pois “um Ser inteligente de poder e capacidade tão vastos quanto os necessários para produzir o universo [...]”

Diferentemente do teísmo, Swinburne (2015b, p. 68-69) postula que a hipótese materialista possui uma grande complexidade, o que implica em uma probabilidade intrínseca baixa. Mas por que razão o materialismo é uma hipótese complexa? De acordo com Swinburne, a hipótese materialista postula que toda explicação completa para os comportamentos das coisas serem dos modos como são é dada pelos poderes e propensões de um número imenso de objetos materiais. Tais objetos são feitos das mesmas partículas fundamentais, pertencem aos mesmos tipos, que têm exatamente os mesmos poderes e propensões uns dos outros. Tal estado de coisas tem a seguinte consequência:

Se o universo não teve um começo, *a explicação última de como as coisas são — segundo o materialista —* está nos poderes e [propensões] de inúmeras partículas fundamentais, ou das substâncias materiais, como pedaços de matéria-energia, que fizeram as partículas fundamentais existir. Tudo isso, sejam as partículas fundamentais sejam os pedaços de matéria-energia — por uma enorme coincidência — têm alguns dos mesmos poderes e [propensões] que os outros (por exemplo, todas obedecem a lei da gravidade); e elas podem ser incluídas em uns poucos tipos (por exemplo, elétrons ou prótons e seus próprios constituintes fundamentais). Todos os membros de um mesmo tipo — por uma enorme coincidência adicional — têm seus outros poderes e [propensões] iguais entre si. Se o universo teve um começo, ele começou com substâncias materiais, provavelmente formando um pedaço muito condensado de matéria-energia, e tudo isso (todas as partes do pedaço condensado) manifestaria essa coincidência geral em seus poderes e [propensões] (SWINBURNE, 2015b, p. 69. Grifos do autor)<sup>79</sup>.

Dada a centralidade que o princípio da simplicidade ocupa no uso de Swinburne do teorema de Bayes, uma série de objeções foram lançadas, seja contra o próprio princípio da simplicidade como evidência de verdade, seja na ideia de que o teísmo é realmente uma hipótese simples ou que seja possível fazer tal avaliação. Smith (1998, p. 92) supõe que esse argumento de Swinburne, na verdade, implica em uma vantagem para o materialismo, pois enquanto o último postula um número infinito (ou imenso) de poderes e propensões materiais, o teísmo implica isso e adiciona um ser com um número infinito de poderes imateriais ou atos causais.

Mas o ponto do argumento de Swinburne é que enquanto o teísmo postula apenas uma causa (Deus) como explicação última, o materialismo postula uma imensa e infindável número de causas como explicação última do universo, todas elas agindo coincidentemente do mesmo modo, com as mesmas propriedades. O materialista deve postular, como ponto de partida de uma explicação última, uma imensa quantidade de substâncias que teriam causado o universo

---

excede toda analogia e mesmo compreensão” (*Diálogos*, parte v, 9, p. 67). Mas como vimos, Swinburne (2015a, p. 250) sugere que a probabilidade intrínseca de uma hipótese não envolve conhecimento de fundo empírico. Qualquer evidência, como a de como trabalham os seres humanos, são dados a serem explicados pela hipótese em questão.

<sup>79</sup> Nesta citação do livro *A Existência de Deus*, o termo suscetibilidade foi substituído pelo termo propensão, que é uma tradução mais exata. Agradeço a Agnaldo Portugal por me chamar a atenção para esse ponto.

com suas propriedades. No entanto, postular essa imensa quantidade de substâncias como fato bruto já é postular muito mais entidades que o teísmo; além disso, tais substâncias físicas teriam que possuir não apenas propriedades muito complexas, como também propriedades em graus finitos, tornando complexa a explicação, pois o materialista precisaria justificar a razão do grau postulado. Tais substâncias físicas inanimadas também careceriam de uma razão particular para originar os fenômenos que temos atualmente. O materialismo também implica um grau elevado de coincidência sobre os poderes e propensões de todos os objetos que existem enquanto explicação última, incluídas em alguns poucos tipos. Por fim, Swinburne poderia alegar ainda, como vimos, que mesmo que o teísmo seja uma explicação menos simples que o materialismo, tal coisa pode ser compensada pelo seu alto poder explicativo para determinados fenômenos que não podem ser explicados através de uma causa inanimada.

Parsons enumera dois problemas com a ideia de Swinburne de que a hipótese de Deus é simples. Primeiro, o fato de Deus ter poderes infinitos também requer explicação. Pois pode haver contextos em que, de fato, é mais simples atribuir valores infinitos a alguns parâmetros no lugar de atribuir valores finitos; mas é difícil ver uma razão porque, no contexto do debate da filosofia da religião, este é o caso. Ele fornece o exemplo da onipotência:

Descobrissem os futuros exploradores um ser onipotente no espaço profundo, a razão pela qual este ser possuía tal poder, e como possuía, pareceria exigir uma resposta tão urgente quanto se este ser pudesse exercer apenas dez mil milhões de quilowatts de poder, por exemplo (PARSONS, 2010, p. 150).

Ora, o problema da ideia de Parsons é que uma das facetas da simplicidade, tal como postulada por Swinburne, se refere à necessidade de explicação adicional. Mais precisamente, quanto menos explicações adicionais uma hipótese exige, mais simples ela é, pois limitações finitas exigem explicação adicional, enquanto valores extremos, como zero e infinito, dispensam tal justificativa. De acordo com Swinburne (2015b, p. 71), exemplos na história da ciência mostram valores finitos não são escolhidos devido a sua simplicidade, mas porque se ajustam melhor aos dados a serem explicados. Assim, na avaliação da probabilidade intrínseca da hipótese teísta, o limite de poder do ser postulado por Parsons exigiria uma explicação adicional do por que há aquele limite particular, de modo que a não limitação não exige. Neste caso, é verdade que se fosse encontrado tal ser onipotente no espaço profundo, a onipotência de tal ser exigiria uma resposta tão urgente quanto se ele exercesse superpoderes limitados como os dez mil milhões de quilowatts de poder. Contudo, esse limite específico exige a explicação adicional do porquê dez mil milhões de quilowatts de poder e não mais ou menos. Ou seja, um ser com superpoderes limitados demandaria uma explicação não apenas dos seus superpoderes,

mas também do por que ele tem aquele limite particular. No caso de Swinburne, é mais simples postular que Deus tem poderes ilimitados.

Uma segunda objeção de Parsons é a seguinte: mesmo que o teísmo seja mais simples, ele só o faz ao custo de introduzir complexidades e obscuridades explicativas maiores: “o teísmo ortodoxo postula um ser essencialmente misterioso cuja natureza é largamente incompreensível e que tem poderes únicos que exerce de modo incognoscível com propósitos que só vagamente podemos apreender” (PARSON, 2010, p. 151). Contudo, o Deus do teísmo não é absolutamente misterioso, com propósitos obscuros. Como vimos, dada a perfeita bondade de Deus, bem como sua racionalidade, é possível saber algo sobre o tipo de mundos que Deus traria à existência ou o tipo de coisa que Deus faria. Por exemplo, um Deus completamente bom não atualizaria um mundo possível em que as criaturas torturassem as mais inocentes durante toda a existência por diversão. Além disso, a natureza de Deus não é “largamente incompreensível”; Swinburne (2015b, p. 28) sugere que os atributos divinos podem ser deduzidos uns dos outros, de modo que eles são coerentes entre si, tendo certa afinidade natural.

Uma última objeção que vale a pena considerar aqui foi apresentada por Mackie (1982, p. 149) e popularizada por Dawkins (2007, p. 153): o fato de que o tipo de pessoa que Swinburne postula tem capacidade de poder, conhecimento e bondade em graus infinitos tornam Deus um ser altamente complexo; conseqüentemente, a hipótese teísta perde em probabilidade intrínseca. Nos termos de Dawkins (2007, p. 202. Grifos do autor), “um Deus capaz de monitorar e controlar permanentemente o status individual de cada partícula do universo *não pode* ser simples”<sup>80</sup>. De forma mais rigorosa, Mackie afirma:

---

<sup>80</sup> Dawkins (2007, p. 153) ainda acrescenta que não é possível postular um Deus projetista para explicar a complexidade organizacional encontrada no universo porque “qualquer Deus capaz de projetar qualquer coisa teria que ser complexo o suficiente para exigir o mesmo tipo de explicação para si mesmo”. Para Dawkins, a hipótese de que haja um design que criou o universo suscita imediatamente um problema maior: quem criou o design? Assim, postular Deus, segundo Dawkins (2007, p. 213) seria postular algo ainda mais improvável, de modo que postular algo mais complexo para explicar algo menos complexo não traz nenhum avanço para a explicação. E como Deus seria o ser mais complexo do universo, ele seria o tipo de ser menos provável para explicar qualquer coisa. Há alguns problemas no argumento de Dawkins. Primeiro, pela própria definição de Dawkins, Deus não é um ser complexo. Dawkins (2001, p. 26) explica que “uma coisa complexa é algo cujas partes constituintes encontram-se arranjadas de tal modo que não seja provável esse arranjo ter ocorrido somente por acaso”. Assim, algo é complexo quando é formado de várias partes diferentes de tal modo que se torna improvável que suas partes tenham sido arranjadas por acaso. Contudo, Deus não é um objeto físico composto de “partes diferentes”, mas uma entidade incorpórea notavelmente simples. Além disso, Dawkins comete o que Swinburne (2015a, p. 146) classifica como “falácia completista”, pois a fim de que alguém possa reconhecer que uma explicação é melhor, não é necessário ter a explicação da explicação, mesmo que a explicação seja mais complexa. Exigir a explicação da explicação levaria a uma regressão infinita de explicações de tal modo que nada jamais poderia ser explicado no universo. Por isso, se alguém reconhece que o *design* seja a melhor explicação para a sintonia fina do universo, por exemplo, não é necessário poder explicar o *design*, pois mesmo que a probabilidade prévia da hipótese fosse baixa, isso seria compensado pelo seu alto poder explanatório.

Ao contrário do que Swinburne diz, o postulado de uma mente divina, se tiver conteúdo suficiente para aumentar a probabilidade de haver regularidades universais, em particular se atribuirmos a essa mente o poder de criar um universo do nada e colocar nele e manter nele regularidades universais por realizações não mediadas de intenção, está longe de ser simples (MACKIE, 1982, p. 149).

Dentro da visão de de Swinburne (s/d, p. 3-4), um erro fundamental da perspectiva de Dawkins é que a simplicidade de uma hipótese diz respeito à característica intrínseca dessa hipótese, não de sua relação com dados observáveis. Mais precisamente, postular um Deus que é capaz de monitorar e controlar cada partícula do universo é um dado *a posteriori*, de modo que precisa ser avaliado a partir de outro critério: o de saber se a hipótese nos levaria a esperar aquele dado, isto é,  $P(e_i/h.k)$ ; trazer esse dado não é tratar da probabilidade intrínseca da hipótese. Por exemplo, a hipótese de um criminoso cometendo um conjunto de assassinatos ou a teoria de Newton em que todos os corpos se atraem com forças proporcionais a  $mm^1/r^2$  são simples. Contudo, a fim de ver se tal pessoa pode de fato cometer o conjunto de assassinatos, elas devem satisfazer o critério de nos levar a esperar os dados.

Além disso, parece que tanto Mackie, quanto Dawkins, confundem a probabilidade intrínseca da hipótese de Deus, que é bastante simples, com aquilo que Deus pode fazer. Por exemplo, Swinburne (s/d, p. 4) afirma que as teorias de Newton em que todos os corpos se atraem com forças proporcionais a  $mm^1/r^2$  são bastante simples; mas ela nos leva a esperar dados extremamente complexos, como o de que há um grande número de prótons, fótons etc. se comportando exatamente da mesma maneira. Assim, uma hipótese simples pode nos levar a esperar dados ou efeitos extremamente complexos.

Dawkins e Mackie talvez pensem que Deus é complexo pois um ser que quanto mais sabe e pode fazer ações, mais complexo é; sendo Deus onisciente e onipotente, pensam, seria então o ser mais complexo do universo. Contudo, em defesa de Swinburne pode ser dito que tal raciocínio confunde Deus com aquilo em que Deus pode fazer ou com aquilo que Deus estar pensando. Swinburne postula que Deus é uma mente incorpórea e a mente é o tipo de entidade significativamente simples, pois por ser imaterial, ela não é composta por partes. É claro que Deus pode ter ações e ideias complexas, mas a hipótese de Deus, em si, é simples, pois além uma hipótese que postula qualidades infinitas, em Deus não há distinção entre matéria e substância, atualidade e potencialidade, essência e existência, entre outros; como explica Craig (2012, p. 167) as propriedades divinas são essenciais a ele, em contraste com o universo contingente e diversificado, com todas as suas quantidades e constantes físicas inexplicáveis. “Sem dúvida uma mente dessas é capaz de ideias complexas – como o cálculo infinitesimal, por exemplo, porém a mente em si é extraordinariamente simples”. Por isso que postular uma

mente por trás do universo, como Swinburne faz, e não uma infinidade de objetos contingentes materiais, é postular uma hipótese notavelmente simples. Logo, a probabilidade intrínseca da hipótese teísta é alta, pois Deus é o tipo de ser mais simples que poderia existir.

### 3.2.5. *Balanço da probabilidade e a experiência religiosa.*

Como vimos, Swinburne postula que a hipótese teísta possui uma alta probabilidade prévia dado o princípio da simplicidade, e um alto poder explanatório, maior que o materialismo/naturalismo ontológico, que não são capazes de explicar algumas evidências em termos de explicação inanimada. Esses dados pareciam suficientes para concluir que o teísmo possuía uma probabilidade maior que 0,5, o que implicaria que estamos diante de uma crença com *status* epistêmico positivo. Contudo, Swinburne chega a uma conclusão surpreendente em *The Existence of God*; dado os objetivos desta tese, veremos que mesmo com a abordagem bayesiana empregada por Swinburne, ainda assim ele emprega uma maneira diferente de argumentar em favor do *status* epistêmico positivo da crença em Deus.

O problema é que depois de fazer um balanço da probabilidade sobre as várias evidências públicas analisadas ( $e_1, e_2, e_3...e_n$ ), Swinburne (2015a, p. 549) afirma que “tudo o que minhas conclusões até aqui querem dizer é algo como que é tão provável quanto não que o teísmo é verdadeiro, dados os indícios considerados até aqui”. Mais precisamente, Swinburne alega que o balanço final de probabilidade sobre o status da hipótese teísta não chega a um resultado conclusivo. Para que isso aconteça, é necessário considerar uma evidência crucial, o indício da experiência religiosa. Para Swinburne (2015a, p. 549), “o indício da experiência religiosa é, nesse caso, suficiente para fazer do teísmo provável no fim das contas”.

Mas porque razão o conjunto de indícios ( $e_1, e_2, e_3...e_n$ ) não são suficientes para mostrar que há tal pessoa como Deus de modo P-indutivo? Por que isso só é possível com o acréscimo do argumento da experiência religiosa? Como vimos em *The Existence of God*, Swinburne visa atribuir à hipótese do teísmo uma probabilidade prévia que pode ser universalmente justificável, o que ele faz recorrendo ao princípio da simplicidade, de modo que o teísmo deve ser considerado uma hipótese simples, pelo menos mais simples do que seus rivais. Com relação ao poder explanatório, Swinburne considera um total de onze argumentos e afirma que o teísmo as explica melhor do que o naturalismo ou materialismo ontológico. Para tais argumentos, Swinburne considera algumas qualificações. Os argumentos cosmológicos, teleológicos, da consciência, da consciência moral e da providência constituem bons argumentos C-indutivos em favor da existência de Deus (e.g., SWINBURNE, 2015a, p. 259, 317, 348, 359 e 386); o argumento da existência da moralidade parece constituir em um argumento muito fraco em

favor do teísmo (SWINBURNE, 2015a, p. 354-355). Já o problema do mal constitui um bom argumento C-indutivo contra a existência de Deus (SWINBURNE, 2015a, p. 433)<sup>81</sup>. Swinburne (2015a, p. 445-474) não detalhada de forma suficiente o argumento da história e dos milagres a fim deles fornecerem algum apoio probatório ao teísmo (algo que ele só vai fazer em *The Resurrection of God Incarnate*, como veremos no próximo tópico). Além disso, alguns desses argumentos, como o argumento da consciência e da providência, dependem de algumas suposições polêmicas dentro da filosofia como a de que os seres humanos possuem livre-arbítrio libertário e de que o dualismo mente-corpo é verdadeiro<sup>82</sup>. Ainda assim, em seu argumento global cumulativo, Swinburne (2015a, p. 50n) considera que mesmo que os argumentos separadamente podem parecer frágeis, quando tomados em conjunto, eles podem levar a um argumento muito forte em favor do teísmo.

Assim, Swinburne (2015a, p. 545) alega que a probabilidade de que Deus criaria um mundo como o nosso, depois de considerar os vários indícios ( $e_1, e_2, e_3...e_n$ ), é de  $\frac{1}{2}$ ; contudo, uma vez que o teísmo precisa ser incrementado a fim de explicar a enorme quantidade de mal no mundo, então tal hipótese cairia  $\frac{1}{3}$ . Isso significa que “nosso universo é de um tipo que, dado o caráter de Deus, este poderia muito bem tê-lo criado” (SWINBURNE, 2015a, p. 545).

Portugal (2002, p. 130) afirma que há certa ambiguidade sobre como Swinburne interpreta as evidências: se elas são dependentes uma das outras, de modo que sua aparição no teorema de Bayes segue uma sequência lógica, ou se tais evidências são genuinamente independentes, de modo que a ordem de apresentação dos indícios ( $e_1, e_2, e_3...e_n$ ) não deveria ter qualquer importância. Parece que a primeira alternativa é o modo que faz mais justiça à forma como Swinburne trabalha. Pois Swinburne (2015a, p. 231) começa sua avaliação do poder explanatório do teísmo com a existência do universo e progride até chegar ao argumento

---

<sup>81</sup> No entanto, Swinburne (2015a, p. 434) afirma que apesar do mal constituir um bom argumento C-indutivo contra a existência de Deus, ele não constitui um bom argumento C-indutivo contra o teísmo cristão, pois “prover uma vida após a morte para muitos humanos (não apenas aqueles que precisam de compensação) e o tornar-se encarnado para partilhar o sofrimento deles são tipos de ato que um bom Deus poderia muito bem fazer em todo caso”. Swinburne alega que tais atos são bons atos, de modo que se torna plausível Deus permitir justificadamente a quantidade de mal que ocorre. Neste caso, como o teísmo cristão inclui estas duas crenças, então mesmo que ele perca em probabilidade intrínseca uma vez que vai pormenorizar o teísmo básico de modo que aumente sua amplitude (o que diminui a probabilidade prévia), ele vai ganhar em poder explanatório de forma que “qualquer indício adicional em favor dessas duas teses cristãs a mais vai diminuir ainda mais a força do argumento C-indutivo [do mal contra a existência de Deus]” (SWINBURNE, 2015a, p. 434).

<sup>82</sup> Ainda assim, é importante lembrar que Swinburne não apenas parte do pressuposto de que o livre-arbítrio libertário e o dualismo mente-corpo são verdadeiros, mas ele argumenta extensivamente em favor dessas duas posições em vários dos seus trabalhos. Conforme Swinburne (2013, p. 141-173) em favor do dualismo e Swinburne (2013, p. 174-209) em favor do livre-arbítrio libertário.

da experiência religiosa, o que dá a impressão de que eles estão em algum tipo de sequência linear de dependência.

Swinburne (2015a, p. 57) afirma explicitamente que quando ele considera o primeiro argumento  $P(h/e_1 \& k)$ , que é a probabilidade de que Deus existe dado que existe um universo físico, se  $P(h/e_1 \& k) > P(h/k)$ , então temos um bom argumento C-indutivo; quando considerarmos o segundo argumento a partir de  $e_2$  (o argumento teleológico), então  $k$  será empregado para representar a primeira premissa do argumento  $e_1$ , servindo assim como conhecimento de fundo no próximo argumento. E quando se considerar o terceiro argumento  $e_3$ ,  $k$  representará a premissa dos dois argumentos anteriores ( $e_1 \& e_2$ ), sendo considerado novo conhecimento de fundo, e assim por diante. Neste caso, uma vez que Swinburne alega que devemos julgar a probabilidade inicial apenas com base na simplicidade, como vimos no tópico anterior, então temos que colocar em  $e_1$  todas as informações empíricas, deixando  $k$  apenas para tautologias, de modo que o ponto de partida correto será o argumento cosmológico, ou seja, o argumento a partir da própria existência do universo. De acordo com Löffler (1999, p. 93-98), se Swinburne tivesse seguido esse procedimento cumulativo de modo mais rigoroso, o conjunto dos indícios ( $e_1, e_2, e_3 \dots e_n$ ) confirmariam cada vez mais a hipótese teísta, de modo que deveria ser obtido um resultado próximo de 1 em termos bayesianos. Mas qual a razão de Swinburne para alegar uma conclusão diferente?

Swinburne (2015a p. 543) defende que mesmo que o nosso universo é de um tipo tal que dado o caráter de Deus, ele poderia ter criado, a existência de Deus não acarreta que haverá um universo como o nosso, pois “caso sua bondade exigisse ou não que ele fizesse um universo de algum tipo, sua bondade perfeita certamente não tornaria inevitável que ele fizesse um universo desse tipo”; assim, de certa forma, apesar de  $P(e_1 \& e_2 \& e_3 \dots e_n / h \& k)$ , com os vários indícios analisados, tornar altamente provável assumindo que há tal pessoa como Deus, o fato de Deus poder ter criado muitos tipos diferentes de universos além daqueles que realmente existem fazem com que  $P(e_1 \& e_2 \& e_3 \dots e_n / h \& k)$  não seja maior que  $\frac{1}{2}$  (e.g., SWINBURNE, 2015a, p. 216-217). A existência de Deus é compatível com este universo, mas também com muitas outras possibilidades, como por exemplo a de que poderia haver um universo igualmente bom sem animais (SWINBURNE, 2015a, p. 216)<sup>83</sup>. Por isso, Swinburne (2015a, p. 549) vai considerar que é por meio do argumento da experiência religiosa que o teísmo se torna mais

---

<sup>83</sup> Portugal (2002, p. 125) afirma que é difícil entender por que razão Swinburne chegou a esta conclusão, pois a fim de estabelecer a conclusão de que  $P(e_n / h \& k)$  é alta, não importa se existem outros fenômenos possíveis, que poderiam ser entendidos por meio de  $h$ , nem se Deus poderia ter criado mundos diferentes do atual, pois nenhuma dessas noções interfere no poder explicativo da hipótese sobre os muitos fenômenos deste mundo existente.

provável do que não, uma vez que a confirmação cumulativa fornecida pelos vários indícios ( $e_1, e_2, e_3...e_n$ ) não foi capaz de cumprir tal tarefa. Assim, uma vez que os vários indícios (exceto o da experiência religiosa) e o conhecimento prévio fazem com que a probabilidade posterior do teísmo seja, no máximo, 0,5, ou seja, o teísmo é tão provável quanto não de ser verdadeiro, é a evidência da experiência religiosa que inclina a balança em favor do teísmo.

Aqui, é importante notar que Swinburne vai entender que há uma maneira particular de lidar com a interação entre os relatos da experiência religiosa e as outras evidências trabalhadas nos outros argumentos. Pois Swinburne (2015a, p. 525) considera que a experiência religiosa não precisa ser interpretada por meio do aparato do teorema de Bayes por causa do Princípio da Credulidade e do Testemunho, pois “esse princípio [da Credulidade] é muito fundamental e muito simples para a interpretação da experiência. É por causa de seu caráter fundamental e simples que eu não preciso interpretar as questões [...] [da experiência religiosa] por meio do aparato do Teorema de Bayes”. Assim, a evidência da experiência religiosa é considerada separadamente ao modo como são consideradas as outras evidências, como por exemplo a da sintonia fina, que nós vimos no tópico 3.2.3. Ainda assim, o Princípio da Credulidade e do Testemunho são suficientes para lhe fornecer algum valor probatório positivo, de modo que Swinburne afirma

Quem teve uma experiência religiosa aparentemente de Deus tem, pelo Princípio de Credulidade, boa razão para acreditar que Deus existe — outras coisas estando iguais — especialmente se for uma experiência forçosa [...]. O único modo de derrubar um ato desses é mostrar que é significativamente mais provável que não que Deus não existe (SWINBURNE, 2015a, p. 524).

Assim, é apenas se a probabilidade prévia e o poder explicativo do teísmo forem baixas, de modo que a hipótese teísta seja menor que 0,5, que a experiência religiosa de um indivíduo não deve servir como apoio evidencial para a hipótese teísta; além disso, é apenas se tanto  $P(e|h&k)$ , quanto  $P(h/k)$  forem muito baixas que nem mesmo o peso combinado de várias testemunhas será suficiente para superar o baixíssimo valor da hipótese teísta. Para que tais experiências religiosas sejam tidas como legítimas e indiciárias, é preciso que a crença na existência de Deus tenha certa probabilidade inicial; tal probabilidade precisa ser maior caso sejam feitas certas alegações mais pormenorizadas com base em tais experiências, como a de quem Deus é ou o que ele pediu algo. Deste modo, nem toda experiência religiosa é válida ou indiciária. Como afirma Swinburne (2015b, p. 178), “alguém que afirma que Deus lhe disse para cometer um estupro tem de estar errado, pois sabemos por outras bases, que o estupro é errado e, portanto, que Deus não mandaria fazer algo assim” (SWINBURNE 2015b, p. 178).

Por isso que, depois de analisar a probabilidade intrínseca da hipótese e seu poder explanatório, tudo depende do quão provável ou improvável é a existência de Deus. Como cada um dos vários indícios considerados constituem um bom argumento C-indutivo em favor da existência de Deus, próxima de  $\frac{1}{2}$ , Swinburne considera que o teísmo oferece a melhor explicação ao fenômeno da experiência religiosa. É apenas em conjunto, todas estas linhas de evidências constituem um bom argumento P-indutivo em favor da existência de Deus.

O testemunho de muitas pessoas que relataram experiências aparentemente de Deus torna a existência de Deus provável se esta já não é muito improvável em vista de outros indícios. Eu acredito que mostrei que essa condição está mais do que adequadamente satisfeita e, portanto, que a conclusão do capítulo 13 [da experiência religiosa] se aplica. Com base na totalidade de nossos indícios, o teísmo é mais provável que não. Um argumento com base em todos os indícios considerados neste livro em favor da existência de Deus é um bom argumento P-indutivo. A experiência de tantas pessoas em seus momentos de visão religiosa corrobora o que a natureza e a história mostram ser muito provável — que existe um Deus que fez e sustenta o homem e o universo (SWINBURNE, 2015a, p. 549-550).

Há, assim, uma diferença qualitativa e formal no modo como são consideradas as várias evidências ( $e_1, e_2, e_3...e_n$ ) e o modo como é considerada a evidência da experiência religiosa. Mas, como Portugal (2002, p. 117) afirma, “a descontinuidade entre a metodologia empregada para esse fenômeno [da experiência religiosa] e as demais por ele analisadas não é irreconciliável”, pois a experiência religiosa ainda pode ser interpretada como parte de um argumento para a melhor explicação.

A diferença fundamental, de acordo com Portugal, é que Swinburne segue um método diferente de análise na avaliação da experiência religiosa porque ele precisa dos Princípios de Credulidade e do Testemunho para mostrar que o teísmo tem um poder explanatório maior em relação a tal fenômeno que o materialismo ou naturalismo ontológico. Como os relatos perceptivos religiosos precisam ser respaldados por princípios epistemológicos a fim de eles tenham algum valor indiciário em favor da hipótese teísta, é por meio dos princípios da Credulidade e do Testemunho que Swinburne pretende fornecer tais fundamentos. Por isso, Swinburne alega que existe um fenômeno que nos é familiar, a experiência religiosa, é muito melhor explicado se houver um Deus do que se não houver. Isso implica que, de acordo com Swinburne, o balanço final do argumento da experiência religiosa em favor da existência de Deus tem certa força a partir da experiência do próprio indivíduo; a falta de tal experiência coloca o agente epistêmico numa situação menos afortunada, mas não muito pois o testemunho de várias pessoas também constitui em um bom tipo de indicio. Nos termos de Swinburne (2015a, p. 525), “quem não tiver tido por si mesmo uma experiência de Deus não está numa

posição tão forte quanto aqueles que tiveram. Ele terá menos indícios para a existência de Deus; mas não muito menos, pois ele terá o testemunho de muitos que tiveram tais experiências”.

Assim, um ponto importante sobre o argumento da experiência religiosa em Swinburne é menos o seu método e mais o seu lugar no caso cumulativo para o teísmo. Para Swinburne (2015b, p. 178; grifo do autor), “o testemunho avassalador de muitos milhões de pessoas de experiências ocasionais de Deus deve, na ausência de indícios contrários do tipo analisado, ser tomado como fazendo pender a balança dos indícios decisivamente em favor da existência de Deus”. É somente com o argumento da experiência religiosa que cada o conjunto dos modestos argumentos C-indutivos individualmente fornecido pelas outras evidências pode ser transformado em um forte argumento P-indutivo em favor da hipótese teísta. Dado o balanço geral da probabilidade, Swinburne (2003, p. 30n) considera que seria um tipo de subestimação fornecer uma probabilidade moderada a hipótese de que Deus existe. Todo seu arsenal de argumentos parece oferecer mais que isso.

### 3.3. Estrutura do argumento em favor da ressurreição de Jesus

O objetivo desta tese é comparar o *status* epistêmico da crença em Deus entre Alvin Plantinga e Richard Swinburne. Mas os dois filósofos não apenas são teístas, mas teístas cristãos. E, para nossos objetivos, é interessante perceber que a diferença fundamental entre os dois pensadores se torna mais explícita e esclarecedora quando comparamos o modo como o teísmo cristão, e não meramente o teísmo *per si*, obtém algum grau de status epistêmico positivo.

Vimos como Plantinga apresenta o Modelo A/C estendido a fim de avaliar como a crença nas chamadas grandes coisas do evangelho pode receber algum grau de aval, mesmo na ausência de evidências ou argumentos. Mas de acordo com Swinburne (2015b, p. 534), a menos que tenhamos uma forte crença básica nas várias alegações do credo cristão ou nas grandes coisas do evangelho, isto é, a menos que pareça muito evidente ao leitor dos evangelhos ou ao ouvinte de um sermão presente numa igreja cristã que a mensagem do evangelho é verdadeira, uma pessoa racional irá precisar de razões para acreditar em tais coisas. E tais razões podem ser formalizadas de forma mais rigorosa através de um argumento, de modo que se o credo cristão deve ser aceito como racional, então é preciso apresentar algum tipo de evidência para suas alegações mais pormenorizadas.

Swinburne devota duas de suas obras, *Revelation: From Metaphor to Analogy* e *The Resurrection of God Incarnate* para argumentar de forma detalhada a partir de vários indícios históricos em favor da verdade do teísmo cristão, de modo que ele busca estabelecer não apenas

que Deus existe, mas que tal divindade se tornou encarnado em Jesus Cristo, que ressurgiu dos mortos na manhã do primeiro domingo de Páscoa. Como o cristianismo é uma religião enraizada na história, surgindo a partir de alguns fatos que aconteceram no século I d. C., uma parte considerável e importante de suas reivindicações podem ser investigadas historicamente. Para nossos objetivos, vamos nos concentrar brevemente no argumento de Swinburne em favor da ressurreição de Jesus. Swinburne (2003, p. 203) argumenta que “se a evidência de fundo não deixa muito improvável que haja um Deus que provavelmente agiria da maneira discutida, então a evidência total torna muito provável que Jesus fosse o Deus Encarnado que ressuscitou dos mortos”.

Assim como seu argumento em favor da existência de Deus, o argumento de Swinburne em favor da ressurreição de Jesus também é baseado numa aplicação do teorema de Bayes. Grande parte de *The Resurrection of God Incarnate* consiste em oferecer suporte para os valores de probabilidade que Swinburne usa nesse teorema. Contudo, por causa do modo como Swinburne analisa a distribuição de probabilidade a partir do aparato bayesiano, o argumento de Swinburne se diferencia do argumento de outros filósofos em favor da ressurreição de Jesus. Por exemplo, filósofos evidencialistas como Geisler & Turek (2006, p. 306-332) se concentram na análise de indícios históricos pormenorizados, apontando que relatos como o do túmulo vazio no domingo de manhã e as aparições pós-morte podem ser melhor explicados se Jesus, de fato, ressuscitou dos mortos. Contudo, o argumento de Swinburne (2003, p. 2) se diferencia desse modo clássico de tratar a questão não apenas pelo aparato matemático presente nas probabilidades envolvidas, mas também na ênfase de Swinburne em analisar o que Jesus ensinou e o tipo de vida que ele levou, bem como da importância do conhecimento de fundo. É apenas no terço final do livro que Swinburne trata do tipo de evidência normalmente considerada por filósofos como Geisler e Turek. Mas em que constitui exatamente essa diferença?

Swinburne considera que a fim de analisar a distribuição de probabilidade em favor de uma hipótese histórica, é preciso levar em consideração três tipos de evidências: em primeiro lugar, o tipo de evidência mais óbvio para uma hipótese histórica, como o depoimento de testemunhas oculares, a memória de eventos passados e os traços físicos. Swinburne (2003, p. 9-17) sugere que tanto o depoimento das testemunhas oculares, quando as informações da memória são respaldadas por meio dos princípios da Credulidade e do Testemunho, enquanto os traços físicos podem ser recuperados, por exemplo, a partir de evidências arqueológicas. Swinburne chama tal evidência de evidência histórica posterior e afirma que quando filósofos

e historiadores argumentar a favor ou contra a ressurreição de Jesus, quase sempre eles se concentram nesse tipo de evidência.

Assim, no caso da ressurreição de Jesus, o tipo de evidência mais comum é aquele que investiga o que o Novo Testamento e outros documentos antigos tinham a dizer sobre o que aconteceu após a morte de Jesus na cruz. No teorema de Bayes, tal evidência diz respeito ao tipo de indício que esperaríamos encontrar se a hipótese em jogo fosse verdadeira, mas que não esperaríamos de outra forma. Contudo, Swinburne (2003, p. 2) argumenta que “precisamos levar em conta uma gama muito maior de evidências do que isso”. E isso porque a evidência histórica posterior, por mais que seja analisada de forma detalhada e pormenorizada, não é suficiente avaliar uma hipótese histórica tal como o da ressurreição de Jesus; de acordo com Swinburne (2003, p. 2), “precisamos levar em conta o que chamarei de ‘evidência geral de fundo’, evidência (os dados) sobre se existe ou não um Deus capaz e provável de intervir na história humana de uma certa maneira”.

Um dos pontos mais importantes na evidência geral de fundo é que ela responde um tipo de crítica levantada por Hume contra a aceitabilidade intelectual da crença em milagres. Qual exatamente é a crítica de Hume? Para ele, “um homem sábio [...] dosa sua crença em proporção à evidência” (*Investigações*, 10, § 4, p. 155). Ou seja, de acordo com a ética da crença postulada por Hume, aquilo que a gente acredita deve ser proporcional a quantidade de evidência que temos. O problema é que as leis naturais são ocorrências regulares, enquanto os milagres são ocorrências raras. Segue-se, assim, que a evidência em favor daquilo que é regular sempre vai ser maior que a evidência em favor daquilo que é raro. Se devemos dosar nossa crença em proporção a evidência, sempre vai ser mais racional acreditar que as leis naturais não foram quebradas que acreditar na exceção milagrosa. Nos termos de Hume:

Um milagre é uma violação das leis da natureza, e como essas leis foram estabelecidas por uma experiência firme e inalterável, a prova contra um milagre, pela própria característica de fato, é tão cabal quanto qualquer argumento imaginável derivado da experiência. [...] Nada que ocorra alguma vez no curso comum da natureza é considerado um milagre” (*Investigações*, 10, § 12, p. 160).

Assim, Hume argumenta contra a credibilidade racional das alegações de milagres, pois a evidência contra a ocorrência do miraculoso é de tal modo regular e firme que superará sempre a evidência em favor da sua ocorrência, de modo que “nenhum testemunho é suficiente para estabelecer o milagre, a menos que seja de um tipo tal que sua falsidade fosse ainda mais milagrosa que o fato que se propõe a estabelecer” (*Investigações*, 10, § 4, p. 161).

Historiadores, como Bart Ehrman, apresentam outra razão para não levar em consideração o milagre dentro da investigação histórica. De acordo com Ehrman (2014, p. 201),

nenhum milagre pode ser historicamente estabelecido, pois historiadores não têm acesso ao reino do sobrenatural; eles têm acesso somente ao que acontece no reino natural. Segue-se daí que, pela sua própria natureza, o milagre está fora do campo de atuação do historiador. Além disso, explicações sobrenaturais requerem um conjunto de crenças teológicas que não são compartilhadas de modo geral por todos os historiadores que fazem esse tipo de investigação. Por isso,

O que o historiador não pode concluir, como historiador, é que Deus [...] deve ter ressuscitado o corpo [de Jesus] e o levado para os céus. O historiador não tem acesso a informação desse tipo, e essa conclusão requer um conjunto de pressupostos teológicos dos quais nem todos os historiadores compartilham (EHRMAN, 2014, p. 201).

O modo como Swinburne constrói seu argumento, empregando o teorema de Bayes, ajuda a lidar com essas objeções. Pois de acordo com Swinburne, Hume pensa que a evidência de fundo em sua conformidade com as leis da natureza é tal que superará qualquer evidência histórica, de modo que é sempre mais racional mostrar o que aconteceu de acordo com uma lei da natureza que postular algum milagre. O que ele parece ignorar é que “a evidência pode se acumular tanto para a teoria de fundo quanto para a confiabilidade da evidência histórica detalhada” (SWINBURNE, 2003, p. 24). Ou seja, é possível que a evidência se acumule de tal modo, seja para a teoria de fundo, seja para a evidência histórica, que aquilo que antes parecia improvável se torne provável. De uma perspectiva bayesiana, mesmo que a probabilidade prévia de uma ocorrência (e.g., milagres) seja rara, se uma hipótese histórica ganha em poder explanatório ao acrescentar a explicação milagrosa, então é racional fornecer seu assentimento a ela.

Contudo, Swinburne (2003, 25) pensa que o principal erro de Hume - que responde também a objeção de Ehrman – se encontra em outra direção: Hume supõe que a única teoria de fundo relevante a ser estabelecida a partir de evidências mais amplas era uma teoria científica sobre o que são as leis da natureza. Mas tão relevante quanto é saber se as leis naturais dependem de algo superior para sua operação. Pois “se não há Deus, então as leis da natureza são os determinantes últimos do que acontece. Mas se existe um Deus, então se e por quanto tempo e em que circunstâncias as leis da natureza operam depende de Deus”. Neste caso, a análise de uma hipótese histórica precisa levar em conta, enquanto conhecimento de fundo, a probabilidade da evidência de que existe ou não um Deus, bem como a probabilidade de que esse Deus pode intervir ocasionalmente na ordem natural. Assim, “qualquer evidência de que se possa esperar que Deus intervenha de uma certa maneira será evidência que suporta a evidência histórica de que ele o fez” (SWINBURNE, 2003, p. 25).

Logo, quanto mais evidência houver em favor da existência de um tipo de Deus capaz de violar as leis naturais, mais forte será o caso para a ocorrência de um milagre, de modo que pode haver evidências de que uma violação das leis naturais é uma possibilidade séria. Como o teorema de Bayes funciona como um mecanismo inferencial de atualização de crença, em vista dos dados que se quer explicar, então há uma correlação entre dados históricos posteriores e conhecimento de fundo: se a probabilidade de Deus existir for igual a 0, então nenhuma evidência histórica é capaz de demonstrar que um dado milagre particular ocorreu; se tal probabilidade for menor que  $\frac{1}{2}$ , então a hipótese que tal ocorrência é milagrosa precisará de uma enorme quantidade de evidências históricas detalhadas a fim de torna-la provável; mas se a probabilidade de Deus existir é 1 ou próximo de 1, então a probabilidade de um evento ser considerado milagroso pode aumentar consideravelmente. Assim, não é possível chegar a uma conclusão sobre a ressurreição de Jesus com base apenas em indícios históricos; é preciso também saber o quanto de evidência histórica posterior é requerida e isso só é possível dado um tipo de visão acerca de quão provável que Deus existe e que ele faça determinadas coisas.

Por fim, o último tipo de evidência diz respeito à evidência histórica prévia. Para Swinburne (2003, p. 26), tais evidências visam mostrar que há algumas condições devem ser provavelmente verdadeiras para que a hipótese postulada tenha vindo a ocorrer. Assim, esse tipo de indicio mostraria que as condições condutoras estavam ou não presentes. Como as evidências históricas posteriores, a evidência histórica prévia funciona como evidência causal de efeitos esperados se certas coisas acontecessem. E do mesmo modo que a evidências históricas posterior, a evidência histórica prévia será forte na medida em que você esperaria encontrar se tais condições estivessem presentes.

### *3.3.1. Evidência geral de fundo*

Um dos determinantes mais importantes para avaliar a distribuição de probabilidade sobre a ressurreição de Jesus é a evidência geral de fundo. Pois, como Swinburne (2003, p. 31) afirma, se Deus não existe, o determinante último de tudo que acontece são as leis naturais, de modo que um homem que voltasse à vida três dias depois de morto seria uma clara violação de tais leis e, neste contexto, algo impossível. Mas se o Deus do teísmo existe, as leis operam porque Deus as faz operar, de modo que ele tem o poder de suspender tais operações por algum momento, de acordo com sua vontade. Swinburne postula que seus argumentos em favor da existência de Deus – tal como vistos na seção 3.2 - fornecem uma substancial probabilidade em favor da existência de Deus. Por isso, “a evidência da teologia natural providencia a evidência de fundo geral crucialmente relevante para nosso tópico” (SWINBURNE, 2003, p. 30). Mas

para fins de argumentação em favor da ressurreição de Jesus, Swinburne (2003, p. 31) faz uma suposição moderada de que a evidência da teologia natural torna tão provável quanto não que exista um Deus, com suas propriedades tradicionais, como a de que, em virtude de sua onipotência, poderia suspender as leis naturais como e quando ele escolhesse. Assim, Swinburne atribui uma probabilidade modesta de 0,5 para a existência de Deus.

Mas o tipo de conhecimento presente em *k* não diz respeito apenas ao conhecimento de que existe tal pessoa como Deus. Swinburne considera também que é preciso considerar se a evidência geral de fundo sustenta a cosmovisão de que existe um Deus que possui alguma razão para intervir na história humana e se encarnar. Por isso, é preciso avaliar que tipo de evidência esperaríamos encontrar se Jesus fosse Deus encarnado.

Swinburne (2003, p. 32) fornece três razões para esperar que, se existe tal pessoa como um Deus perfeitamente bom e onipotente, seria provável que ele se encarnaria: (i) fornecer um meio de expiação pelos pecados humanos; (ii) identificar-se com o nosso sofrimento, pois se Deus nos fez sujeitos a dor visando algum grande bem, um Deus perfeitamente bom compartilharia da dor que ele nos sujeita; (iii) nos dar informações e nos mostrar como viver uma boa vida, encorajando-nos e fornecendo ajuda para fazê-lo.

Em virtude de sua perfeita bondade, é provável que Deus escolheria se encarnar pela primeira e terceira razão; mas dada a extensão e profundidade do sofrimento humano, Deus teria certas obrigações de compartilhar com suas criaturas certo grau de sofrimento, da mesma forma que um pai deve se colocar na mesma situação do filho quando o sujeita a grandes sofrimentos em vista de bem maiores, por exemplo, quando o pai obriga o filho a seguir um determinado tipo de dieta. Para Swinburne (2003, p. 50), “tomando meus três tipos de razões em conjunto, parece bastante plausível supor que juntos eles fornecem uma forte razão para Deus se tornar encarnado”.

A ideia de Swinburne é, como vimos anteriormente, baseada no conhecimento moral: uma vez que temos algum tipo de conhecimento sobre a diferença entre o bem e o mal, sobre o que um bom pai faria para seu filho, e assim por diante, segue-se que temos algum tipo de ideia sobre qual seria o melhor ato para Deus fazer, mesmo que o julgamento sobre tais questões fosse imperfeito e provisório. As três razões fornecidas por Swinburne pelas quais um Deus bom pode escolher encarnar deveria culminar em algum tipo de sofrimento e provavelmente morte; além disso, tal Deus precisaria nos mostrar que era ele que tinha feito isso – algo que poderia ser realizado através de um supermilagre, como uma ressurreição dos mortos. Swinburne (2003, p. 50) sugere que tais razões tornam tão provável quanto não que, se existe um Deus completamente bom e onipotente, ele se encarnará, ou seja, uma probabilidade de 0,5.

Essas razões ocupam um papel crucial no argumento de Swinburne, pois elas determinam tanto a probabilidade prévia de que Deus se encarne, quanto determina o que esperaríamos encontrar historicamente caso Deus se encarnasse - ambos fatores importantes no uso do teorema de Bayes.

De acordo com Otte (2004), um problema significativo nesta parte do argumento de Swinburne diz respeito a como atribuir probabilidades a possibilidade de encarnação. Uma vez que Swinburne (2003, p. 34) endossa uma forma de princípio da indiferença aplicado às ações de Deus, há uma enormidade de alternativas plausíveis e incompatíveis à encarnação como o melhor ato para um Deus bom fazer. Assim, a probabilidade de Deus encarnar não deveria ser algo como 0,5, mas  $1/n$ , onde  $n$  é o número de atos igualmente melhores que um Deus bom faria. De acordo com Craig (2012, p. 344), uma das dificuldades em empregar o teorema de Bayes na justificativa de hipóteses históricas é que “os valores atribuídos a algumas das probabilidades envolvidas são pouco mais do que conjecturas”. Craig pensa que a evidência de fundo, neste caso, é especulativa. Assim, parece não haver evidências gerais de fundo suficientes para tirar algum tipo de conclusão matemática, de modo que tais valores são praticamente inescrutáveis.

Da perspectiva de Swinburne pode ser dito que a abordagem bayesiana fornece um valor heurístico na avaliação da relevância das diversas considerações envolvidas em um argumento sobre a ressurreição de Jesus ou sobre a existência de Deus. Por isso, pode-se afirmar que o entendimento de que alguma hipótese histórica é muito provável, provável, pouco provável ou muito improvável é mais fundamental para os objetivos de Swinburne do que o uso do teorema de Bayes para fornecer valores numéricos precisos aos termos relevantes da equação. Swinburne enfatiza o seguinte:

Não podemos realmente dar valores exatos a essas probabilidades, nem a probabilidades análogas na ciência ou na história. Você não pode dar um valor exato para a probabilidade de que a teoria quântica seja verdadeira ou para a probabilidade de que o Rei Arthur tenha vivido em Glastonbury. Mas podemos concluir que essas coisas são prováveis, ou não muito prováveis, com base em outras coisas que são muito prováveis, ou não muito prováveis ou muito improváveis; e isso é tudo que estou fazendo aqui (SWINBURNE, 2003, p. 215).

Assim, hipóteses científicas, históricas ou de investigação criminal são avaliadas a partir de algum grau probabilístico, mesmo que não se possa atribuir valores numéricos precisos à sua probabilidade. Os valores fornecido algumas vezes por Swinburne servem para dar rigor ao argumento ou para tentar capturar melhor algum ponto da evidência. Como afirma Haldane (2004, p. 398), “para ser justo com Swinburne [...] a especificação de uma cifra é uma precisão artificial destinada a tornar vívida sua estimativa da alta probabilidade da

ressurreição/encarnação”. O uso que Swinburne faz na avaliação de uma hipótese histórica se deve ao fato de que a doutrina cristã envolve afirmações sobre eventos históricos; logo, Swinburne busca avaliar com o maior rigor possível a probabilidade de tais possíveis ocorrências históricas. O próprio Swinburne afirma no seu trabalho:

Afirmo que o teorema de Bayes é verdadeiro, mas eu deveria esclarecer o que quero dizer com isso. Quero dizer que, na medida em que, para vários  $e$ ,  $h$  e  $k$ , as probabilidades que ocorram neles possam receber um valor numérico, o teorema estabelece as relações numéricas que valem entre eles. Na medida em que não se possam atribuir valores numéricos precisos, minha afirmação de que o teorema de Bayes é verdadeiro é simplesmente de que todas as declarações de probabilidade comparativa que forem acarretadas pelo teorema serão verdadeiras. Por declarações de probabilidade comparativa, quero dizer proposições sobre uma probabilidade ser maior que ou igual a ou menor que alguma probabilidade (tais proposições são às vezes tudo o que se pode justificadamente asserir sobre algumas probabilidades [...]). Assim, segue-se do teorema de Bayes que, se há duas hipóteses  $h_1$  e  $h_2$  tal que  $P(e/h_1 \&k)=P(e/h_2 \&k)$ , então  $P(h_1 /e \&k)>P(h_2 /e \&k)$  se e somente se  $P(h_1 /k)>P(h_2 /k)$  (SWINBURNE, 2015a, p. 133)

De qualquer forma, Swinburne fornece alguns princípios plausíveis a partir do teorema de Bayes que atribuem valores aproximados a algumas probabilidades. Certamente, como vimos, o emprego do teorema de Bayes ajuda Swinburne a fornecer uma precisão maior à sua argumentação; ao mesmo tempo, Swinburne fornece os mesmos pontos de modo menos formal, através de uma longa cadeia de argumentos detalhados que buscam justificar tais valores. Por isso, talvez o modo mais correto de discordar de seu argumento é contestando as razões por trás dos valores que ele atribui às probabilidades dos estados de coisas que ele aborda. Como explica Swinburne (2003, p. 207), “este teorema estabelece de forma formal os fatores que determinam como a evidência observacional suporta uma hipótese (ou teoria). Os pontos relevantes podem ser feitos com bastante facilidade em palavras, mas com menos rigor e com suas implicações menos claras”.

Além disso, Swinburne (2003, p. 55) alega que se Deus se tornou encarnado em um ser humano, que ele irá chamar de ‘profeta’, há algumas “marcas” que identificariam tal pessoa como Deus encarnado. Esse profeta precisaria viver um certo tipo de vida pública, que demonstrasse perfeição; tal vida seria vivida em circunstâncias difíceis, talvez culminando em uma execução judicial. Esse seria um modo apropriado em que tal Deus encarnado se identificaria com o nosso sofrimento (SWINBURNE, 2003, p. 55-56). Tal profeta iria ter ensinamentos morais elevados e profundos a fim de melhorar nossa condição humana, seja de uns para com os outros, seja para com o próprio Deus, de modo que pudéssemos aplicar seu padrão de vida às circunstâncias de como vivemos e também para que tenhamos consciência que estamos diante de uma revelação divina. Um profeta que ensinasse que assassinato ou estupro

são ações corretas desqualificaria a si mesmo de ser candidato a ser Deus encarnado (SWINBURNE, 2003, p. 55-57). Além disso, tal profeta deveria acreditar que ele mesmo é Deus encarnado e, de algum modo, revelar sua identidade de alguma forma; e para nos possibilitar usar sua vida e morte como expiação pelos nossos pecados, o profeta precisa nos dizer que ele está vivendo sua vida para tal propósito (SWINBURNE, 2003, p. 57-58). Por fim, para tornar tudo isso disponível a gerações e culturas diferentes daquela na qual o profeta viveu, ele precisaria fundar algum tipo de comunidade para ensinar as pessoas o que ele fez, estendendo aos outros a redenção alcançada por sua vida (SWINBURNE, 2003, p. 58-59). Contudo, a fim de que a humanidade visse que tal profeta seria Deus encarnado, seria necessário algo mais, algum tipo de supermilagre, pois

se Deus deve nos dar boas razões para acreditar que algum profeta é Deus encarnado, ele deve fornecer alguma evidência adicional, evidência de algum tipo de assinatura divina naquela vida que não poderia ser produzida por processos normais, mas apenas pelo próprio Deus (ou por algum agente autorizado a fazê-lo por Deus) (SWINBURNE, 2003, p. 62).

É neste contexto que há alguma evidência geral de fundo que tal Deus ressuscitaria dos mortos, pois a ressurreição envolve uma evidente violação das leis naturais; uma vez que Deus mantém as leis da natureza operantes, ele seria o único que pode permitir que elas sejam deixadas de lado; tal evento seria reconhecido pelos contemporâneos como uma intervenção divina que funcionaria como uma marca ou aprovação autenticadora da vida de Deus. Assim, a vida do profeta receberia esta marca de aprovação divina de forma explícita e clara. Pois Swinburne observa que é possível que um profeta satisfaça os requisitos anteriores e ainda não seja Deus encarnado. Por isso, Swinburne (2003, p. 190) pensa que nós temos razões para esperar uma ressurreição, não de qualquer ser humano, mas do profeta de quem há alguma evidência de que tenha levado uma vida do tipo mencionada acima.

Toda essa construção de Swinburne levanta um óbvio problema: Griffiths (2004, p. 310) aponta que, no argumento de Swinburne, “os requisitos prévios em questão são (na ordem do conhecimento, embora não na ordem do argumento) derivados diretamente da ortodoxia cristã”. Logo, não é surpreendente afirmar que apenas Jesus cumpriu tais requisitos, do mesmo modo que não é surpreendente alegar que apenas os Estados Unidos cumprem os critérios anteriores para serem uma política propriamente democrática quando tais critérios são alcançados a partir da reflexão da Constituição do Estados Unidos.

Swinburne (2003, p. 35) mostra-se ciente dessa dificuldade e argumenta que precisamos da tradição cristã para nos tornar cientes de uma teoria sobre a natureza divina e o que podemos esperar de um ser com tal natureza antes que possamos julgar por padrões objetivos se as

evidências apoiam ou não tal teoria. Contudo, Swinburne alega que tal circularidade não é viciosa, pois do mesmo modo que muitos físicos nunca poderiam ter inventado por si mesmo a teoria da relatividade geral, mas uma vez que foi proposta, eles estariam em posição de avaliar se as evidências a apoiam ou não, talvez seja o caso de que nós nunca pensaríamos em tal coisa como a encarnação, mas uma vez proposta, podemos analisar se a evidência a corrobora ou não. Como Swinburne pensa que toda proposição possui um conteúdo semântico que pode se relacionar logicamente com outras proposições, então não importa muito o modo como descobrimos as relações evidenciais (e.g., se por meio da tradição cristã ou por algum outro modo), pois elas estarão lá, independente de nós vermos ou não. O que importa é o grau em que uma proposição torna outra provável por meio de critérios probabilísticos corretos. Por isso, é possível que, uma vez que a tradição cristã forneceu uma hipótese plausível, então podemos ver que a evidência apoia aquela hipótese.

Swinburne conclui que as razões dadas são suficientemente plausíveis para acreditar que, se existe um Deus, então ele se encarnaria. E, de acordo com sua avaliação, ele sugere que essas razões tornam tão provável quanto não, que ele se encarnaria.

### *3.3.2. Evidência histórica prévia e posterior*

A evidência de fundo não é a única suficiente para construir um argumento em favor da ressurreição de Jesus. Para Swinburne, será preciso não apenas de evidências de fundo de que existe um Deus cuja bondade o levaria a se encarnar pelas razões citadas, mas também de evidências históricas prévias de que Jesus levou o tipo de vida descrito acima; e evidências históricas posteriores de que existem indícios da ressurreição de Jesus.

É importante ressaltar o papel da evidência histórica prévia no argumento de Swinburne. Mesmo na cosmovisão cristã, muito raramente Deus ressuscita alguém dos mortos. Por isso, se Jesus ressuscitou, ele precisaria ser um tipo específico de pessoa para que Deus tivesse motivos para ressuscitá-lo; do contrário, qualquer milagre realizado seria inerentemente ambíguo em termos de significado. E na medida em que a evidência histórica prévia mostra que Jesus foi esse tipo especial de pessoa, então as razões para pensar que Jesus ressuscitou dos mortos se tornam mais fortes.

Neste caso, a fim de saber se Jesus viveu o tipo de vida descrito para um profeta que se coloca como Deus encarnado, é preciso algum grau de investigação histórica, pois Swinburne (2003, p. 63) pensa que tal profeta deve ter deixado rastros na história. O melhor modo de investigar a vida de Jesus se dá pela investigação histórica dos documentos do Novo Testamento. De acordo com Swinburne (2003, p. 70), na ausência de contra evidências, o

testemunho dos evangelhos deve ser tomado como verdadeiro, devido ao Princípio do Testemunho. O fato deles conterem teologia, pregação e instrução não os desabona como documentos passíveis de avaliação histórica. Por isso, Swinburne (2003, p. 69-82) se aproxima desses documentos do mesmo modo que os historiadores se aproximam de documentos antigos, isto é, como uma coleção de documentos do século I escritos em grego, sem nenhuma suposição quanto à sua inspiração, exceto a maneira como os historiadores consideram normalmente outras fontes da história antiga.

Assim, Swinburne aplica aos evangelhos a metodologia histórica padrão de análise de documentos antigos. Há, assim, o critério da múltipla atestação, onde histórias que se encontram de forma independente em mais de uma fonte literária ou em mais de um gênero narrativo possuem uma alta probabilidade de serem históricas. Por exemplo, se um mesmo relato se encontra nas cartas de Paulo e no Evangelho de João, há uma alta probabilidade do fato relatado ser histórico, pois os historiadores supõem através de várias linhas de evidências que as cartas de Paulo e o Evangelho de João foram escritas de modo independentes. Há, também, o critério da antiguidade, onde os historiadores geralmente supõem que as fontes mais antigas são melhores e mais confiáveis que fontes posteriores. Assim, evangelhos do século II, como o Evangelho de Pedro, são menos confiáveis que os evangelhos do século I, como Mateus, Marcos, Lucas e João; do mesmo modo, algo que se encontra em Marcos e nas cartas paulinas constitui material mais antigo que o Evangelho de João. Há o critério do constrangimento em que os historiadores identificam que há materiais nos evangelhos que dificilmente teriam sido inventados pela Igreja Primitiva, porque criavam constrangimentos ou dificuldades teológicas para a igreja do período testamentário. O batismo de Jesus por João Batista ou a afirmação de Jesus de que não sabe o dia ou a hora do fim são alguns exemplos que poderiam trazer problemas para a crença cristã primitiva de que Jesus era divino. Se a comunidade cristã primitiva dificilmente criaria uma história como essas, então ela é historicamente provável.

Ao aplicar a metodologia histórica padrão ao material dos evangelhos, Swinburne chega à conclusão de que a natureza e as circunstâncias da vida de Jesus eram tais que, se houvesse um Deus, ele provavelmente ressuscitaria tal pessoa dos mortos. A partir da erudição histórica, seja de historiadores cristãos, judeus ou naturalistas, Swinburne aponta que há um *locus* histórico seguro em que é possível afirmar que Jesus levou uma vida boa e santa (SWINBURNE, 2003, p. 83-90), deu-nos um bom e profundo ensinamento moral (SWINBURNE, 2003, p. 90-97), fundou uma igreja (SWINBURNE, 2003, p. 127-140).

Swinburne reconhece, contudo, que a erudição do Novo Testamento é dividida acerca de se os indícios são tais que se poderia esperar que Jesus ensinou implicitamente que ele era o

Deus Encarnado (SWINBURNE, 2003, p. 98-114) e que sua vida era um pagamento por nossos pecados (SWINBURNE, 2003, p. 117-126). Neste caso, Swinburne (2003, p. 140-141) sugere que enquanto alguns dos nossos indícios são exatamente o que esperaríamos encontrar se Jesus fosse Deus encarnado, há também evidências que não são exatamente o que esperaríamos encontrar. Ainda assim, tais evidências não estão muito distantes do que esperávamos, de modo que sua conclusão é que “os dados que temos sobre a vida e os ensinamentos de Jesus são tais que não é muito improvável que encontrássemos se Jesus fosse Deus encarnado e tivesse se encarnado por todas as razões consideradas” (SWINBURNE, 2003, p. 140).

Neste ponto, é interessante perceber que, de acordo com Hasker (2002, p. 260), os argumentos em geral de Swinburne em favor de crenças cristãs, como a da ressurreição ou de que a Bíblia é a revelação divina à humanidade, concede demais aos críticos dentro da erudição bíblica. Mais precisamente, Swinburne parece ser muito caridoso com os estudiosos do Novo Testamento que chegam a determinadas conclusões de sua pesquisa a partir de fortes vieses anti-sobrenaturalistas, de modo que ele não desafia diretamente as pressuposições que se encontram muitas vezes por trás dessas pesquisas; em vez de expor os preconceitos e pressuposições que podem estar em ação nos argumentos dos críticos, sendo muitas delas não reconhecidas e apresentadas como se fossem puramente o resultado de uma investigação objetiva e imparcial, Swinburne parece trabalhar a partir de tais suposições e chegar as várias de suas conclusões a partir delas.

Por exemplo, Haldane (2004, p. 400) observa que “apesar de toda a sua disposição em defender afirmações fora de moda sobre o status das escrituras e os fatos a que se referem, Swinburne parece relutante em aceitar histórias de milagres envolvendo forças demoníacas”. Em algumas partes de seu trabalho, Swinburne (2003, p. 90) comenta diretamente que “naturalmente, o mundo moderno suspeita com razão da existência de demônios”; depois de afirmar que há motivos para acreditar que Deus agiu milagrosamente em Jesus Cristo, Swinburne afirma entre parêntese:

Aqueles que suspeitam com razão da suposição de que existem demônios a serem exorcizados podem considerar os exorcismos de Jesus como formas de curar algumas doenças psicológicas e outras descritas naquela cultura em termos de possessão demoníaca, e por nós de maneira diferente (SWINBURNE, 2003, p. 86).

Duas coisas podem ser ditas em favor do projeto de Swinburne. Em primeiro lugar, Swinburne (2002, p. 312-313) responde a Hasker afirmando que, de fato, muitos dos estudiosos do Novo Testamento assumem para os propósitos de seu estudo um forte viés anti-sobrenatural. E o que avaliza tal pressuposto é a crença de que a probabilidade de que existe um Deus que

provavelmente intervirá na história humana é muito baixa. Contudo, é justamente contra este pressuposto que Swinburne argumenta extensivamente em obras como *The Existence of God* e em *The Resurrection of God Incarnate*, sugerindo que é provável que haja tal pessoa como Deus, que ele poderia encarnar e ressuscitar dos mortos. Por isso que Swinburne considera um elemento tão crucial em seu argumento a discursão sobre a evidência geral de fundo. Além disso, Swinburne (2003, p. 70) também afirma que, na ausência de contra evidências, o testemunho dos evangelhos deve ser tomado como verdadeiros, dado o Princípio do Testemunho.

Em segundo lugar, há, de fato, um elemento importante que Hasker identifica e que nos ajuda a compreender melhor o projeto de Swinburne: uma vez que, como vimos, Swinburne (2015a, p. 40-41) pensa que a força de um argumento racional está em fazer com que pessoas racionais aceitem sua conclusão, segue-se que as premissas precisam não apenas serem tidas como verdadeiras, mas serem aceitas como verdadeiras por aqueles que discutem acerca da conclusão, sejam teístas ou ateias, de modo a constituir uma plataforma comum para o debate. Haveria, assim, uma importante estratégia argumentativa no trabalho de Swinburne ao trabalhar a partir dos estudiosos mais críticos do Novo Testamento: se for possível mostrar a partir dos dados da erudição mais crítica do Novo Testamento que a ressurreição de Jesus é provável, haveria um mérito epistêmico maior em tal argumento.

Ainda assim, parece ser correto afirmar que Swinburne adota os vieses anti-sobrenaturalistas mais do que o necessário em alguns pontos do seu argumento. Na história sobre a questão dos demônios, Haldane (2004, p. 400) questiona “por que alguém que aceita tanto mais da doutrina cristã tradicional parece estar do lado dos modernos contra a antiga crença na agência demoníaca”? É claro que Swinburne não nega a crença cristã tradicional na existência dos demônios; em várias partes de seu trabalho, ele leva em consideração a existência de agência maligna e até postula alguns cenários a partir de sua existência (e.g., SWINBUNRE, 1998, p. 36, 41, 108 e 206n). E, como o próprio Haldane (2004, p. 400) reconhece, as palavras de Swinburne precisam ser entendidas dentro do contexto de sua preocupação argumentativa mais ampla de não comprometer a alegação de que Jesus fez milagres (que é sua preocupação) com o fornecimento de outros argumentos em favor da existência dos demônios (algo que nem faz parte de sua preocupação, nem é importante no presente contexto). Contudo, talvez Swinburne pudesse fortalecer seu argumento global cumulativo levando em consideração algumas das preocupações de Hasker e Haldane, ao argumentar a partir de eventos históricos mais pormenorizados. Por exemplo, Haldane (2004, p. 400) sugere que a partir da noção de que Jesus de Nazaré era Deus encarnado que veio ao mundo para salvá-lo dos efeitos do pecado,

Swinburne poderia argumentar que não é improvável que ele se encontrasse confrontado por agências malignas, tal como relatado nas escrituras. “A menção nos Evangelhos da oposição demoníaca pode ser mais relevante para a avaliação das doutrinas do Credo do que Swinburne supõe”.

Há um último indício histórico prévio importante para Swinburne (2003, p. 61-66): o de que Jesus levou a vida que levou, principalmente dado que não temos qualquer informação de outro sério profeta conhecido que satisfizesse os requisitos prévios ou posteriores para ser um Deus Encarnado. Neste caso, há evidências históricas significativas de que tanto os requisitos anteriores quanto os posteriores para ser Deus encarnado são atendidos em Jesus, ao mesmo tempo que não são atendidos em nenhum outro profeta conhecido. Nos termos de Swinburne:

Chamemos de profeta aquele cuja vida tal supermilagre [da ressurreição] está conectado de uma maneira que satisfaça o requisito posterior de ser Deus encarnado. Não há novamente (com a mesma possível exceção, Jesus Cristo) nenhum profeta para quem há séria evidência de que esta demanda posterior seja satisfeita. Nenhuma outra das religiões principais (ou de tamanho médio) é fundada em um suposto milagre para o qual há uma quantidade moderada de evidências históricas (SWINBURNE, 2003, p. 62).

Grosso modo, o argumento de Swinburne é que apesar dos outros fundadores das grandes religiões terem vivido boas vidas e terem dados ensinamentos morais profundos ou fundado igrejas, somente em Jesus Cristo temos alguém que cumpre o que foi fornecido pela evidência geral de fundo e pela evidência histórica prévia. Nenhuma outra grande religião alega ter sido fundada a partir de um supermilagre para o qual há algum grau de testemunho pormenorizado. Ter um único profeta na história do mundo que satisfaz tanto os requisitos anteriores para ser Deus encarnado quanto os requisitos posteriores, dado alguns indícios que apontam para a ressurreição, seria algo muito improvável, a menos que Deus o trouxesse com o propósito de deixar claro que esse profeta era Deus encarnado.

O que faz essa parte importante na argumentação de Swinburne (2003, p. 215) é que a probabilidade de Jesus ser o Deus encarnado que ressuscitou aumenta consideravelmente porque os requisitos não foram satisfeitos por nenhuma figura histórica de maneira comparável àquela em que foram satisfeitos por Jesus. Pois Swinburne (2003, p. 213) afirma que seria um grande engano da parte de Deus colocar uma assinatura divina na vida de um profeta que não era Deus encarnado, para quem todos os requisitos anteriores para ser Deus encarnado estavam satisfeitos, juntamente com uma quantidade de evidências históricas consideráveis que existe, pois isso equivaleria a colocar Deus dizendo falsamente que aquele profeta era encarnado e um Deus perfeitamente bom não traria tal engano maciço. Logo, a não-existência de qualquer outro

candidato plausível para satisfazer ou os requisitos prévios e posteriores mostra que a coincidência dos indícios prévios e posteriores em um candidato, ainda que não tão prováveis, seria um evento extremamente improvável no curso normal das coisas, a menos que Deus tenha causado isso.

Um último tipo de requisito apontado por Swinburne (2003, p. 145) são aqueles que tradicionalmente são levados em consideração na avaliação da ressurreição de Jesus: as evidências históricas posteriores. Historiadores e filósofos geralmente se concentram nesse último critério e negligenciam a evidência geral de fundo e a evidência histórica prévia. Mas como vimos, Swinburne (2003, p. 2-3) considera que na medida em que as evidências gerais de fundo e as evidências históricas anteriores apoiam a visão de que existe um Deus que provavelmente ressuscitaria Jesus dentre os mortos, precisaremos de muito menos evidências históricas posteriores detalhadas para que seja globalmente provável, dada nossa evidência total, que Jesus ressuscitou dos mortos.

A partir da erudição histórica do Novo Testamento, Swinburne postula que há, de fato, evidências posteriores significativas que são esperadas se realmente Jesus ressuscitou dos mortos no primeiro dia de Páscoa, como a alegação de várias pessoas e grupos de pessoas no século I que afirmaram terem visto e conversado com Jesus (SWINBURNE, 2003, p. 145-159), a evidência dada por mulheres de que o túmulo estava vazio, numa época em que tal testemunho tinha pouca credibilidade, o que dificilmente constitui uma invenção da igreja cristã (SWINBURNE, 2003, p. 160-163) e o indício de que os cristãos costumavam celebrar a eucaristia no domingo e não, por exemplo, na quinta-feira, que foi o dia da ceia original celebrada por Jesus, o que só poderia ser plausivelmente explicado se os cristãos acreditassem que o seu principal evento de fundação ocorreu em um domingo (SWINBURNE, 2003, p. 163-170).

Essas evidências não são, em si, miraculosas e são significativamente aceitas por boa parte dos historiadores do Novo Testamento, não apenas por cristãos, mas por historiadores judeus, ateus e agnósticos. Por isso, Swinburne (2003, p. 202) pensa que a evidência que temos sobre a ressurreição é o tipo de evidência que esperaríamos se Jesus realmente ressuscitou dos mortos. Assim, depois de avaliar que tipo de evidência esperaríamos encontrar se Jesus fosse Deus encarnado, a evidência histórica prévia e a evidência histórica posterior constituem exatamente o tipo de evidência que de fato encontramos.

Martin (2004, p. 369-370) argumenta que há um conjunto de fatores relevantes que afetam negativamente a probabilidade da evidência histórica a posteriori. Por exemplo, existem várias discrepâncias no relato bíblico da ressurreição, como o número de anjos, a quantidade e

identidade das mulheres que visitaram o túmulo no domingo de manhã e o que aconteceu após tal descoberta. Além disso, dadas tais incertezas, não temos confirmação independente da ressurreição em fontes judaicas e pagãs, ou em outras partes do Novo Testamento. Por fim, não devemos pressupor que o testemunho deve ser acreditado a menos que tenhamos motivos para duvidar dele, pois há evidências bem conhecidas de experimentos psicológicos que mostram que as testemunhas oculares nem sempre são confiáveis.

Contudo, é possível argumentar contra as objeções de Martin que as inconsistências em detalhes circunstanciais dos relatos dos evangelhos não anulam o *locus* histórico bem estabelecido pela maioria dos críticos do Novo Testamento de que o túmulo de Jesus foi encontrado vazio no domingo de manhã por um grupo de mulheres e que vários indivíduos, ou grupos de indivíduos, alegaram ter conversado e visto Jesus. Fontes históricas independentes que corroboram sobre os pontos principais de um evento não podem ser descartadas ou ter sua precisão histórica anulada por causa de inconsistências nos detalhes.

Além disso, os documentos do Novo Testamento não compõem um livro único; na época em que foram escritos, não existia tal coisa como “Novo Testamento”, mas um conjunto de escritos do século I constituído de cartas, sermões, narrativas históricas, entre outros. Essas obras foram escritas em lugares e períodos diferentes; a erudição histórica considera que há um conjunto de fontes independentes dentro do Novo Testamento<sup>84</sup>. Por isso, se um evento ou um dito aparece em mais de uma fonte, isso já fornece corroboração independente. Assim, uma vez que tratemos o Novo Testamento como uma coletânea de escritos antigos, eles são as melhores fontes históricas que podemos dispor, pois são as fontes primárias mais antigas sobre Jesus.

Por fim, o Princípio do Testemunho proposto por Swinburne, como vimos no tópico 3.1.2, é suficiente para fornecer confiabilidade *prima facie* a informações provinda do

---

<sup>84</sup> Como os historiadores dividem as várias fontes dentro do Novo Testamento? Historiadores não pensam que Mateus, Marcos, Lucas e João são quatro fontes diferentes, nem que as cartas de Paulo constituem, cada uma, uma fonte única de modo que se tivermos 13 cartas, teríamos 13 fontes diferentes. Os evangelhos foram escritos a partir de relatos que remetem, de algum modo, ao relato de testemunhas oculares e, por isso, estão baseados em fontes que são anteriores à escrita deles (e.g., BAUCKHAM, 2011). Neste caso, cada fonte independente, seja a coleção de cartas paulinas, seja o material que os evangelhos se basearam, constituiria uma fonte independente a fim de testarmos critérios como o da múltipla atestação. No caso dos evangelhos, boa parte dos historiadores postulam que Marcos foi escrito primeiro e Mateus e Lucas utilizaram Marcos como fonte; essa é uma primeira fonte. Além disso, os historiadores postulam a existência uma outra fonte que hoje está perdida, apelidada de Fonte Q (abreviatura da palavra *quelle* que significa "fonte" em alemão), empregada por Mateus e Lucas. Esta seria uma segunda fonte. Há também um conjunto de histórias e ensinamentos que só aparecem especificamente em Mateus e em Lucas. Os historiadores afirmam que elas são baseadas em outras fontes, apelidadas de Fonte M (para o material exclusivo de Mateus) e Fonte L (para o material exclusivo de Lucas). Teríamos aí mais duas fontes. O Evangelho de João, provavelmente, foi escrito de modo independente dos outros três evangelhos e constituiria, assim, uma quinta fonte à parte. Os modos como os sermões do livro de Atos estão estruturados no texto original nos leva a supor que eles são baseados em outras fontes empregadas pela igreja primitiva na transmissão do evangelho – constituindo assim uma sexta fonte. Por fim, o conjunto das cartas de Paulo seria outro material que, em conjunto, formaria nossa sétima fonte.

testemunho. O fato de termos experimentos psicológicos que mostram que as testemunhas oculares nem sempre são confiáveis, não anula o valor epistêmico da importância das testemunhas oculares, sem as quais não saberíamos a imensa maioria das coisas que sabemos sobre história, ciência e filosofia (e mesmo sobre tal experimento); o que eles mostram apenas é que elas são falíveis.

No final, o argumento de Swinburne sustenta que as razões fornecidas pela evidência geral de fundo, que coincidem com as evidências históricas prévias e posteriores, combinadas com a alta improbabilidade de tal coincidência e com o fracasso de explicações alternativas, produzem a conclusão quase certa de que Jesus é o Deus encarnado que ressurgiu dos mortos. Swinburne (2003, p. 214) chega a fornecer a estimativa de tal probabilidade é de 97%. É dessa forma que Swinburne fornece maneira rigorosa de declarar formalmente as avaliações e intuições de pessoas que pensam que a ressurreição de Jesus é uma crença bem apoiada por considerações históricas e racionais.

### **3.4. Crença em Deus e os méritos epistêmicos**

A posição de Swinburne em tomar as teorias científicas como paradigmas para fornecer credenciais epistêmicas positivas para a existência de Deus e da ressurreição de Jesus decorre de sua teoria geral do que torna uma crença racionalmente justificada, bem como do seu internismo. Ao mesmo tempo, como vimos na seção 1.1, Swinburne (2001a, p. 2) afirma que a noção de crença justificada não corresponde a um conceito único e universal; há uma grande variedade de tipos de crenças sobre as quais as intuições dos filósofos diferem sobre se elas estão ‘justificadas’ ou se são ‘racionais’. Na verdade, Swinburne (2005, p. 43) iguala a “crença racional” com a crença “epistemicamente justificada”. Por isso, uma vez que não temos um único conceito do que constitui uma crença ser justificada ou racional, Swinburne (2001a, p. 31) afirma que a pergunta que deve ser feita é “qual destes vários conceitos que os diferentes escritores têm elucidado vale a pena ter?”.

Nesta seção, vamos analisar os diferentes sentidos que Swinburne fornece ao termo “justificação” e “racional” a fim de compreender a relação deles com os diferentes tipos de *status* epistêmicos que a crença em Deus pode obter, pois de acordo com Swinburne (2005, p. 3), “conclusões bem justificadas sobre a fé religiosa só podem ser alcançadas através de uma compreensão completa do que constitui crença racional e ação racional”. O tipo de justificação que será tratada neste tópico tem a ver com a questão epistêmica do tipo de mérito que seja indicativo da verdade da crença. Mas antes de avaliar tais questões é importante perguntar: por que razão alguém deveria possuir crenças sobre Deus com algum *status* epistêmico positivo?

### 3.4.1. Importância da crença em Deus

Swinburne (2005, p. 39) alega que para alcançar qualquer propósito mais complexo, uma pessoa precisa de crenças verdadeiras sobre quais ações alcançarão tais propósitos. E na medida em que tais ações são moralmente boas e quanto mais importante elas forem, segue-se que é mais valioso que eu tenha crenças verdadeiras sobre como alcançar tais objetivos moralmente bons. Além disso, crenças verdadeiras possuem valor intrínseco, independente de qualquer utilidade instrumental. No caso da crença em Deus, independentemente de qualquer razão doxológica, apologética ou evangelística, Swinburne (1998, p. 55) sugere que adquirir crenças verdadeiras “é um bem muito básico. É claro que muitas crenças verdadeiras são instrumentalmente boas [...]. Mas minha sugestão é que as crenças verdadeiras também são intrinsecamente boas”.

Assim, Swinburne (2005, p. 41) pensa que a manutenção de crenças verdadeiras parece ser algo intrinsecamente valioso, que vale em si mesmo, não apenas porque me leva a fazer as ações certas, mas porque são parte de minha atitude para com o mundo e, portanto, parte de meu caráter. Contudo, há algumas questões que não apenas é valioso *per si* ter crenças verdadeiras sobre elas, como temos determinadas obrigações de possuir tais crenças. É claro que todos nós somos seres finitos, com recursos cognitivos limitados a nossa disposição, de modo que talvez a constante busca por razões parece exigir mais do que é possível para um ser humano normal; mas há questões que precisamos investigar mais a fundo. A existência de Deus parece ser uma dessas questões.

Em seu trabalho, Swinburne fornece pelo menos cinco razões pelas quais chegar a conclusões verdadeiras sobre a existência de Deus e sobre crenças religiosas mais específicas se faz importante. A primeira razão reflete nossas obrigações para com Deus, na suposição de que ele existe e é nosso benfeitor supremo. Swinburne pensa que há um dever para cada um de nós investigar adequadamente tal questão, pois é muito importante possuir crenças verdadeiras sobre nossas mais importantes obrigações e, no caso de Deus, ele pensa que

Se existe um Deus que nos fez e mantém nossa existência, devemos a ele muita gratidão; e se Ele é Deus, a boa fonte de todas as coisas, devemos a ele adoração. Como fonte de nossas vidas, Ele tem o direito (talvez dentro de certos limites) de nos dizer como devemos viver, e temos o dever de obedecer às Suas instruções. Se falharmos em usar nossas vidas da maneira correta, devemos buscar o perdão de Deus (SWINBURNE, 2005, p. 83).

Assim, Swinburne (1999, p. 34) sugere que crenças verdadeiras sobre a existência de Deus é importante de se ter, e obrigatório de perseguir, porque se nossa vida e tudo o que somos

e temos é devido à generosidade de Deus, então segue-se que haja algum tipo de obrigação moral considerável de usar nossas vidas em um jeito bom, de acordo com a vontade divina; uma vez que a existência de Deus implica em algum tipo de obrigação de nossa parte, se faz importante descobrir quais são as nossas obrigações.

A próxima justificativa de Swinburne (2005, p. 84) para buscar crenças verdadeiras sobre Deus repousa em nosso próprio interesse. Pois, uma vez que mesmo os melhores prazeres mundanos são meramente transitórios e não trazem satisfação profunda, “é muito bom que cada um de nós adquira uma crença verdadeira sobre que tipo e duração de vida proporcionaria esse profundo bem-estar”. É claro que crenças diferentes fornecerão visões diferentes sobre o que constitui e como alcançar tais tipos de bem-estar profundos para uma vida que vale a pena ser vivida. Por isso, Swinburne afirma que é muito importante ter crenças verdadeiras sobre quão bons são os vários tipos de salvação oferecidos pelas diversas religiões; em seguida, é importante ter crenças verdadeiras sobre se podemos adquirir salvação seguindo os caminhos recomendados pelas diferentes religiões. No caso da crença em Deus, Swinburne postula a seguinte implicação:

É importante ter uma crença verdadeira sobre se Deus existe e se a salvação pode ser alcançada, não apenas porque uma conclusão positiva nos mostrará como cumprir nossas obrigações e como tentar obter a salvação; mas porque uma conclusão negativa nos impediria de perder nosso tempo em oração e adoração e na vã busca da vida eterna (SWINBURNE, 2005, p. 84-85).

A terceira razão de Swinburne diz respeito ao impacto de tal crença em nossa cosmovisão. Mais precisamente, a crença na existência de Deus afeta profundamente nossas outras crenças sobre origem, natureza e propósito de nossa comunidade humana e do universo como um todo. Sabemos da importância dessas questões dada a quantidade de tempo e recurso que empregamos na física, na astronomia e na história a fim de alcançar crenças verdadeiras sobre nossas origens. Neste contexto, Swinburne pensa o seguinte:

Que informação mais central poderia haver sobre a origem, natureza e propósito dos seres humanos e do universo do que se eles dependem para existir de um Deus que os criou e os sustenta; ou se o universo, e tudo o que há nele, e as leis de sua operação, simplesmente não dependem de nada? Uma crença verdadeira aqui, seja teísta ou ateuísta, é de enorme importância para toda a nossa visão de mundo (SWINBURNE, 2005, p. 85).

Uma penúltima justificativa adicional tem certo caráter altruísta: Swinburne (2005, p. 85-86) alega que aqueles que buscam e adquirem crenças verdadeiras sobre questões religiosas, especialmente sobre a natureza da salvação, estão fazendo uma boa ação quando as compartilham com outras pessoas. Neste caso, é importante possuir tais crenças, não meramente

para nosso próprio bem, mas para ajudar outras pessoas. Pois se a crença em Deus e no tipo de salvação postulada é a única capaz de proporcionar um profundo bem-estar, nos possibilita alcançar determinada salvação e nos coloca na obrigação de cumprir certos tipos de deveres, segue-se que há algum tipo de responsabilidade em compartilhar tais crenças com outras pessoas, principalmente com aquelas pessoas que estão sob nossa responsabilidade educacional mais direta, tais como a responsabilidade de pais para com os filhos e de professores de “assuntos religiosamente sensíveis” para seus alunos<sup>85</sup>.

Por fim, Swinburne (2005, p. 86-87) defende que filósofos, teólogos e historiadores, pessoas que possuem “talentos especiais” relevantes para investigar verdades e analisar crenças religiosas, possuem uma obrigação em avaliar tais questões e tornar seus resultados disponíveis para os outros, da mesma forma que pessoas que possuem treinamento em bioquímica agrícola têm alguma obrigação de aplicar seus talentos para descobrir como eles podem obter mais alimentos da terra para pessoas que estão com falta de alimentos. Tal fonte de obrigação se torna mais significativa na medida em que nossas habilidades intelectuais nos foram dadas por alguém, pois “há a obrigação de usar bem um bom presente que nos foi dado para nosso benefício por um benfeitor” (SWINBURNE, 2005, p. 86). Caso Deus exista, nosso benfeitor último seria Deus. É claro que não podemos acreditar que temos tal dever por ter sido dado por Deus, a menos que já acreditemos que existe um Deus. Mas Swinburne (2005, p. 87) postula que mesmo que já acreditemos nisso, ainda assim há um dever devido a Deus de investigar tal questão, “pois [...] é sempre provável que a investigação leve a uma crença racional<sub>2</sub> mais forte”, como veremos no próximo tópico.

Às razões apresentadas por Swinburne são um contraponto ao chamado apateísmo, isto é, a indiferença com relação a existência de Deus. Hedberg & Huzarevich (2017, p. 258-259) defendem que a existência de Deus tem pouco significado prático para questões como por exemplo desenvolver sistemas éticos objetivos, motivação moral do agente e o sentido da vida. Geralmente, essas são algumas das razões oferecidas que tornariam a existência de Deus com uma utilidade prática significativa e, por isso, uma atitude apática em relação à Deus seria racionalmente indefensável, mas o argumento de Hedberg & Huzarevich (2017) é que é possível responder a essas questões sem recorrer a existência de Deus. Contudo, para o bem da argumentação, vamos postular que as razões fornecidas por Hedberg & Huzarevich (2017, p.

---

<sup>85</sup> Swinburne (2005, p. 86) pensa que não se segue daí que temos a obrigação de adquirir ou compartilhar crenças religiosas. Apesar de existir obrigações mais diretas no que diz respeito a crenças religiosas, como presentes na relação pais e filhos, há uma esfera de moralidade privada na qual uma pessoa pode escolher o que fazer, mesmo que sua escolha seja errada ou incorreta e que influencie outros.

257–276) são cogentes e fornecem evidências que sejam suficientes para mostrar que tais questões podem ser respondidas independentemente da existência de Deus. Ainda assim, não se segue que a existência de Deus não é importante. Pois, como vimos em Swinburne, a existência de Deus é de ordem tal que uma resposta positiva ou negativa impacta profundamente as questões mais importantes acalentadas por nós, seres humanos.

### 3.4.2. *Justificação epistêmica e tipos de racionalidade*

Swinburne produziu uma teoria da racionalidade na qual a justificação de uma crença  $p$  depende da evidência à qual  $p$  está associado e dos padrões inferenciais que relacionam  $p$  a tal evidência. Além desses elementos, sua classificação de racionalidade também considera até que ponto uma crença em  $p$  resultou de investigação adequada. Mas Swinburne postula também que há outros modos que uma pessoa pode estar justificada para além da relação entre  $p$  e determinado corpo evidencial.

Swinburne (2005, p. 44) considera que uma pessoa pode estar justificada de duas formas diferentes: de modo sincrônico e de modo diacrônico. Uma pessoa está epistemicamente justificada de forma sincrônica quando sua crença é constituída a partir de uma resposta justificada à situação em que o crente se encontra em um determinado momento; já uma pessoa se encontra epistemicamente justificada de forma diacrônica se sua crença for uma resposta justificada a uma investigação adequada ao longo do tempo.

Em cada uma dessas formas de justificação, Swinburne (2005, p. 44) alega que existe uma gradação de teorias internistas e externistas possíveis de cada tipo. Tais diferenças dizem respeito ao grau de objetividade dos critérios indutivos utilizados para avaliar a crença, de modo que ele as apresenta em ordem crescente de objetividade e rigor. Swinburne (2005, p. 52-53) sugere que uma das principais razões pelas quais as pessoas têm crenças diferentes umas das outras é que elas têm diferentes conjuntos de evidências, sustentadas a partir de diferentes proposições básicas, mantidas com diferentes graus de confiança e que leva a diferentes crenças não-básicas porque diferentes pessoas ou têm diferentes critérios indutivos ou porque não são coerentes na aplicação correta de seus próprios critérios. Na gradação de proposta por Swinburne, haveria cinco diferentes tipos de racionalidade internista e uma externista.

Swinburne (2005, p. 53) postula que sempre haverá dois modos de interpretar conceitos epistêmicos, seja de maneira objetiva ou subjetiva (com várias noções intermediárias entre estes dois polos): “evidência” pode ser interpretada ou como a simples evidência do sujeito, suas crenças básicas ou como algum tipo ideal de evidência que um sujeito pode possuir, em que ele está correto em sustentar determinadas crenças como básicas; do mesmo modo, “tornar

provável” pode ser entendida como provável a partir dos próprios critérios subjetivos do sujeito ou provável a partir de critérios objetivos corretos.

Para Swinburne (2005, p. 53), as teorias internistas da justificação sincrônica sustentam que uma crença é justificada no tempo em questão se for baseada em evidências que a tornem provável. No primeiro caso, minha crença em  $p$  é racional se estiver de acordo com minhas crenças básicas e com a maneira como faço inferências a partir delas, a partir dos meus próprios critérios, mesmo que minhas crenças básicas sejam falsas e meus padrões inferenciais estejam incorretos. Ou seja, uma crença  $p$  é racional se for coerente com as crenças básicas e os padrões indutivos aceitos pelo agente. Assim, a crença do sujeito estaria subjetivamente justificada de forma sincrônica ou seria uma crença racional<sub>1</sub>. O sujeito pode acreditar que sua crença está justificada seja por ele apenas manter a crença, seja por ele, sem estar ciente, falhar em fazer uma inferência correta a partir do seu próprio sistema de crenças.

Há outro modo em que a teoria internista da justificação sincrônica sustenta que uma crença é justificada ao impor uma restrição adicional importante: o sujeito pode estar objetivamente justificado de forma sincrônica, de modo que suas crenças não são apenas internamente coerentes, mas respondem ao mundo de maneira objetiva. Swinburne (2005, p. 54) alega que um sujeito que acredita que  $p$  terá uma crença racional<sub>2</sub> ou uma justificação internista se, e somente se,  $p$  for de fato tornado provável por sua evidência, e sua evidência consiste em proposições básicas e não-básicas que ele está, de fato, justificado e correto em sustentar, com o grau de confiança com que seria correto ele manter, a partir de padrões objetivos que não dependem do seu reconhecimento. “Esse tipo de racionalidade é uma questão de conformidade com padrões objetivos, que o crente pode não reconhecer e pode, de fato, negar explicitamente” (SWINBURNE, 2005, p. 54).

Neste aspecto, um ponto importante da análise de Swinburne é que, se a crença for forte de acordo com os critérios de uma teoria racional<sub>2</sub>, então pode ser um caso de conhecimento. Por crença forte entende-se a crença que o sujeito tem uma forte inclinação para acreditar em  $p$ , isto é, ele se encontra fortemente convencido a favor da verdade de  $p$  (e.g. SWINBURNE, 2001a, p. 34). Swinburne (2005, p. 63) alega que “o conhecimento certamente envolve uma crença verdadeira, e sugiro também que, para uma crença equivaler a conhecimento, ela deve ser uma crença forte”. No caso da crença em Deus, você apenas sabe se Deus existe se você acredita fortemente nisso e se o que você acredita é verdade. Mas além da crença ser verdadeira e de você acreditar fortemente nela, é preciso um algo a mais, algo que, seguindo Plantinga, Swinburne (2005, p. 63-65) chama de *aval*. Mas o que seria este “algo a mais” que, junto com a crença verdadeira fortemente sustentada, seria um caso de conhecimento?

Swinburne (2005, p. 64) sustenta que há uma ampla variedade de teorias do aval interpretadas de modo internista e externista, mas que “uma satisfatória teoria do conhecimento deve ser internista”. Assim, enquanto internista, Swinburne (2005, p. 63) considera que “conhecimento é (sincronicamente) uma crença verdadeira (forte) fortemente justificada, ou seja, por critérios objetivos no meu sentido de racional<sub>2</sub>, onde a justificação não se baseia em nenhuma crença falsa”. De acordo com Swinburne (2005, p. 64), há boas razões prudenciais para ter uma crença forte. Por exemplo, ela me conduziria a ações mais firmes em prol de alcançar meus objetivos, de forma que uma crença fraca não faria. Além disso, é intrinsecamente bom ter crenças fortes, pois eu poderia ver como as coisas realmente são, de modo que “se a crença do crente é forte, sua visão do mundo é mais clara, não nublada pela dúvida”. Por fim, Swinburne sugere que para que uma crença forte seja justificada requer uma justificação forte – algo que somente um tipo de justificação internista, tal como fornecida pelo critério racional<sub>2</sub>, pode conceber; desta forma, uma forte crença fortemente justificada no sentido racional<sub>2</sub> pode ser equivalente ao conhecimento.

Uma crença verdadeira é melhor por ser forte, e que o melhor que podemos fazer para obter uma crença verdadeira é obter uma crença racional<sub>2</sub> forte, segue-se que a única maneira de adquirir e propagar conhecimento é adquirir e propagar fortes crenças racional<sub>2</sub>, pois são as crenças que com alta probabilidade equivalem a conhecimento. O conhecimento pode ser diferente e mais valioso do que a mera crença verdadeira racional<sub>2</sub> forte, mas a maneira de obter a primeira é a maneira de obter a última (SWINBURNE, 2005, p. 65).

Os três outros tipos de racionalidade propostas por Swinburne, que estão dentro da justificação diacrônica, referem-se à extensão em que minha crença de que  $p$  é verdade resulta de uma investigação que foi adequada para o objetivo de assegurar crenças verdadeiras. Mais precisamente, racional<sub>3</sub>, racional<sub>4</sub> e racional<sub>5</sub> referem-se à justificação diacrônica de uma crença em  $p$  não apenas em vista de evidências e padrões inferenciais disponíveis em um determinado tempo, mas mediante investigação adequada ao longo do tempo, em que o sujeito deliberadamente investiga a verdade da crença buscando mais evidências, reavaliando a força das evidências que ele já tem, checando se seus critérios inferenciais foram corretos.

Swinburne (2005, p. 68) afirma que é bom que uma crença tenha investigação adicional à luz de três considerações: (i) é provavelmente importante ter uma crença verdadeira sobre o assunto; (ii) é provável que mais investigação produza uma crença verdadeira mais provável; e (iii) o provável “custo” da investigação não é muito alto, dados outros compromissos com tempo, dinheiro e energia. No caso da crença em Deus, é preciso lembrar que somos seres finitos, com recursos cognitivos limitados; mas a investigação de assuntos de natureza metafísica e teológica parecem estar muito além de nossas mais potentes habilidades

intelectuais. Por isso, Swinburne pensa que tudo que podemos fazer é investigar de acordo com nossas capacidades e objetivos. Nos seus termos:

O escopo da investigação é infinito: pode-se sempre continuar procurando mais evidências e checar e reexaminar o processo de utilizá-las para formar crenças. Tudo o que podemos fazer é buscar as investigações que nos pareçam adequadas, considerando o tempo, o dinheiro e a energia à nossa disposição, e considerando nossas outras obrigações e a bondade de fazer outras coisas (SWINBURNE, 2005, p. 101).

Além disso, Swinburne (2005, p. 71) postula que os três tipos de justificação diacrônica internista produzem três maneiras diferentes pelas quais um sujeito pode deixar de ter uma crença racional, como resultado de uma falha em investigar a crença adequadamente. Pois pode haver uma falha pelos critérios próprios do sujeito em que ele estava ciente; pode haver uma falha pelos critérios próprios do sujeito em que ele não estava ciente; ou uma falha por critérios corretos.

Uma crença racional<sub>3</sub> refere-se à medida em que  $p$  e os padrões pelos quais  $p$  é julgado foram adequadamente investigados de acordo com os padrões particulares de adequação do sujeito (SWINBURNE, 2005, p. 70). Mais precisamente, a crença do sujeito é baseada no que ele considerou como investigação adequada da importância do assunto, da probabilidade de mudar o *status* da crença e do custo de investigação, a partir de seus próprios critérios ao longo do tempo que, em sua opinião, são critérios corretos.

Na crença racional<sub>4</sub>, Swinburne (2005, p. 70) afirma que o sujeito avalia sua investigação de evidências e críticas de padrões indutivos nos quais ele extraiu sua crença  $p$  em vista do padrão revelado por suas próprias investigações e críticas anteriores. Neste caso, a crença é racional<sub>4</sub> se ela for racional<sub>1</sub> e se o sujeito tiver dedicado a quantidade apropriada de tempo e dinheiro para investigá-la, dada a probabilidade (em seus próprios critérios e crenças básicas) de que a investigação afetaria significativamente seu *status* de crença provável, e a provável importância (em seus critérios e crenças básicas) de investigação, tendo em vista o provável tempo, dinheiro e energia envolvidos. A diferença da crença racional<sub>3</sub> e racional<sub>4</sub> se deve ao fato de que, na crença racional<sub>3</sub>, o sujeito meramente emprega os próprios critérios na avaliação da crença, enquanto a crença racional<sub>4</sub>, o sujeito dedicou a quantidade apropriada daquilo que é preciso para uma crença possui justificação diacrônica.

Swinburne (2005, p. 71) considera que o tipo mais elevado e rigoroso de racionalidade é a crença racional<sub>5</sub>. Neste caso, o sujeito tem uma crença racional<sub>2</sub> e conduz uma investigação adequada ao longo do tempo a fim de avaliar a racionalidade de  $p$ , a partir de padrões objetivos de adequação (visões corretas da provável importância da crença verdadeira sobre o assunto, a

probabilidade de que a investigação afetaria significativamente seu *status* de crença provável e o custo provável de investigação) que são independentes do que o sujeito pensa sobre eles. Tal crença é objetivamente justificada diacronicamente.

Mas Swinburne não considera que o internismo fornece o único e exclusivo modelo de racionalidade; crenças externistas também são passíveis de desfrutar do mérito da racionalidade. Para Swinburne (2005, p. 57), uma teoria externista da justificação sincrônica implica que tudo o que importa para a racionalidade da crença é que haja um processo geralmente confiável de produção de crenças verdadeiras, onde o termo “geralmente” pode ser expresso em termos de probabilidade estatística. Mais precisamente, um processo que gera uma quantidade estatística acima de 50% de crenças verdadeiras pode ser considerado confiável. Assim, quanto maior a probabilidade estatística, melhor justificada é a crença. Swinburne chama tais teorias externistas de justificação sincrônica de crença racional.<sup>6</sup>

Contudo, usamos aqui a expressão “passíveis de desfrutar do mérito da racionalidade”, pois Swinburne (2005, p. 58-59) considera que todas as teorias da justificação sincrônica externista sofrem de um tipo de problema fundamental e, talvez, insolúvel: o problema da generalidade. Mais precisamente, qualquer processo de produção de crenças pertence a inúmeros tipos diferentes, envolvendo muitos fatores causais diferentes e as probabilidades estatísticas de crenças produzidas por processos desses tipos podem ser tão diferentes umas das outras que resultarão em combinações únicas. Se esse for o caso, então não há maneira de avaliar a confiabilidade do processo de produção de crenças.

Por exemplo, a crença de que estive na Rússia e na Armênia em 2019 foi produzida por minha memória aparente. Suponha que tal memória é, em todos os humanos, 70% confiável; talvez o confiabilista afirmasse que minha crença de que eu estive na Rússia e na Armênia em 2018 é 70% justificada. O problema é que não existe um “ser humano padrão”, de modo que a confiabilidade da memória varia significativamente de pessoa para pessoa. Assim, suponha que eu tenha características particulares que afetam minhas memórias (talvez eu seja um idoso e minha memória é menos precisa do que a da maioria das outras pessoas). Suponha também que minha memória diz respeito a um evento de quatro anos atrás, de modo que agora a variável da proporção de crenças verdadeiras relativas ao tempo precisa ser levada em consideração<sup>86</sup>. A medida que consideramos os vários fatores causais, a tendência será de individualizar o processo de produção de crenças, de modo que ele se torna tão estreito que tal crença parece ser a única realmente produzida por um conjunto de fatores, faculdades e circunstâncias.

---

<sup>86</sup> Exemplos adaptado de Swinburne (2005, p. 58-59).

Qualquer análise estatística de tal crença iria desmoronar, pois ela apresentaria padrões que são únicos e não repetíveis. Mesmo que nós levássemos em consideração um processo menos restrito, ainda assim parece não haver uma maneira de escolher um processo em vez de outro e, assim, supor que qualquer tipo de justificação confiabilista vale mais a pena do que outro.

É claro que seria possível avaliar a justificação da crença pela evidência do crente sobre a confiabilidade relativa dos tipos diferentes de produção de crença, mas isso apenas iria produzir uma justificação do tipo internista (subjéctiva ou objectiva) para a crença. De todo modo, Swinburne (2001a, p. 159) alega que é possível que haja algum tipo de alta correlação estatística entre crenças e estados de coisas que fazem aquelas crenças serem verdadeiras. Ainda assim, mesmo que os externistas estejam certos e haja processos confiáveis de produção de crenças, de modo que alguém tenha justificação sincrónica de uma crença racional<sub>6</sub>, Swinburne irá defender que esse mérito epistémico não é diferente da mera crença verdadeira.

De qualquer forma, parece haver várias teorias internistas e externistas que pretendem dar uma explicação correcta do conceito de “justificação” e que parecem produzir resultados muito diferentes quanto ao *status* de se uma crença é justificada ou não. Por isso, há uma questão filosófica importante sobre quais sentidos de “justificação” é importante ter, ou buscar obter, uma crença justificada - o que levanta a questão do tipo de mérito que vale a pena ter para o teísmo.

### 3.4.3. *Que tipo de crença racional em Deus vale a pena ter?*

Swinburne (2005, p. 88) defende que ter crenças que são avaliadas como provavelmente verdadeiras é algo importante, principalmente se estamos falando da existência de Deus. Dados padrões morais objectivamente correctos, Swinburne (1999, p. 34) sugere que crenças verdadeiras sobre o teísmo é algo tão importante que, a menos que tenhamos uma proposição básica sobre Deus com um grau alto de força, é preciso fazer muita investigação sobre tal questão. Por isso, precisamos tomar medidas para adquirir crenças racionalmente bem fundamentadas sobre o teísmo, de modo que elas sejam tão prováveis quanto possível.

Essa posição de Swinburne pode dar origem a alguns mal-entendidos. Por exemplo, Wood (2004, p. 520) considera que há uma objecção de força considerável contra o projeto da teologia natural e, mais especificamente, o empreendimento de Swinburne. Grosso modo, a objecção é que a teologia natural parece muitíssimo mal equipada para realizar parte da tarefa que ela se propõe, isto é, convencer as pessoas a acreditar em Deus: “alguém já se convenceu da existência de Deus depois de dominar, digamos, os argumentos indutivos de Richard Swinburne em favor de sua probabilidade bayesiana?” Argumentos da teologia natural, tal

como os propostos por Swinburne, parecem ser complexos, multifacetados, carregados de objeções e contra objeções, de modo que eles se mostram longe da realidade das várias comunidades cristãs locais ou das pessoas de fé ao redor do mundo.

Ainda neste contexto, Padgett (2004, p. 499) defende que empreendimentos da teologia natural, tais como os praticados por Swinburne, “devem manter seu lugar dentro de um domínio estritamente filosófico”. Na academia, a teologia natural pode ser parte da erudição cristã, de modo que os teístas devem fazer seu trabalho de acordo com os mais altos e rigorosos padrões filosóficos, em diálogo e debate com outros filósofos de forma pluralista. Mas ela não pode se tornar um tipo de substituto para outras fontes de conhecimento dentro do teísmo e da tradição cristã. Para Padgett (2004, p. 496), “a fé cristã não depende da prática da filosofia (especificamente da teologia natural), mas sim de fontes mais diretas, imediatas e espirituais do conhecimento de Deus”.

Mas uma coisa a ser esclarecida a partir do trabalho de Swinburne (2005, p. 100) é que o modo como as pessoas vão investigar a existência de Deus depende do que elas já sabem e do que elas são capazes de analisar, de modo que tal investigação será conduzida a partir de níveis de sofisticação muito diferentes. Como vimos no tópico anterior, há graus diferentes de racionalidade; Swinburne acredita que dada a importância central da existência de Deus para a vida humana, as pessoas têm algum tipo de obrigação em investigar tal questão, mas elas não têm a obrigação de seguir os mesmos padrões de racionalidade, ou todas elas possuem justificção sincrônica da crença racional<sub>2</sub> ou justificção diacrônica da crença racional<sub>5</sub>, pois as capacidades cognitivas e as habilidades de investigação diferem entre as pessoas. Ainda assim, Swinburne postula que a maioria de nós precisa de algum tipo de teologia natural, tanto pura quanto ramificada, o que inclui argumentos históricos sobre o *status* da verdade de crenças, como o do teísmo cristão, expressos em diferentes graus de rigor, seja em prosa simples, seja com um aparato matemático mais elaborado. Nos termos de Swinburne:

Como a maioria dos argumentos para a maioria das coisas, os argumentos para a existência de Deus podem ser expostos em diferentes níveis de sofisticação; e os argumentos expostos em termos de cálculo de probabilidade são para uma minoria. Mas a crença de várias pessoas desde o século XVII de que existe um Deus depende de sermões simples que expõem escritos um pouco mais sofisticados, como a *Natural Theology* de Paley ou a apologética popular de C.S. Lewis; e sua crença na historicidade da Ressurreição tem dependido de livros como *Who Moved the Stone?*, de Frank Morison. Sem eles, as crenças de muitos cristãos seriam mal justificadas (no sentido de serem improváveis dadas suas proposições básicas), tão mal justificadas a ponto de tornar irracional sua prática religiosa (SWINBURNE, 2004b, p. 537).

Assim, diferentemente do que propõe Wood, Swinburne sugere que argumentos em prosa simples podem ser o máximo que a maioria dos leitores pode entender; eles não precisam

dominar as sutilizas de um argumento C-indutivo ou P-indutivo; ao mesmo tempo, argumentos com o aparato matemático do teorema de Bayes é dirigido para leitores mais sofisticados, incluindo filósofos profissionais. O ponto de Swinburne (2004b, p. 538) é que “as pessoas são muito diferentes umas das outras, e chegam a acreditar que o Credo Niceno é verdadeiro por muitas rotas diferentes; mas alguma forma de teologia natural é, sugiro, muito importante para muitos habitantes do mundo moderno”. Neste contexto, Swinburne (2004b, p. 538) diz que a fé cristã do crente comum é dependente da prática da filosofia em algum nível de rigor, caso ele não possua crenças básicas que são fortes o suficiente advindo da experiência religiosa, como postula o Princípio da Credulidade, ou do testemunho de autoridade, como postula o Princípio do Testemunho.

Uma vez que ter crenças justificadas nos ajuda a obter crenças verdadeiras, Swinburne (1999, p. 30) pensa que vale a pena ter todos os tipos de justificação, seja externista, seja internista. E isso porque, mesmo crenças cujo fundamento seja externista são provavelmente verdadeiras, na ausência de contra evidências, isto é, elas são logicamente prováveis dados tais fundamentos, que podem ou não estar disponíveis para o crente. Swinburne alega que toda crença causada por algum processo que normalmente gera crenças verdadeiras de modo confiável (e.g., processos perceptivos) torna provável que tal crença seja verdadeira. E Swinburne (1999, p. 31) pensa que isso é algo bom de se obter, sejam tais fundamentos, ou sua adequação, acessíveis ao agente ou não.

No entanto, como a verdade é um elemento de importância central para Swinburne (1999, p. 31), ele irá enfatizar tipos de justificação que podem guiar nossa conduta na obtenção de crenças provavelmente verdadeiras e, portanto, a partir de bases mentalmente acessíveis, envolvendo algum tipo de probabilidade evidencial. Neste caso, mesmo que o fundamento para uma crença inclua uma proposição básica que foi resultado de um processo confiável de produção de crenças, a satisfação do critério externista só se torna útil na medida em que adquirimos crenças de segunda ordem sobre tal processo. Do mesmo modo, se a justificação do tipo internista for meramente subjetiva, o valor da crença irá depender de se os critérios conduzem minha base evidencial para a formação de crenças verdadeiras. E, para Swinburne (1999, p. 31), “na medida em que este não é o caso, a justificação subjetiva não é uma coisa boa - porque as crenças resultantes são provavelmente falsas”.

Assim, há claramente uma preferência de Swinburne pelo internismo. Para perceber isso, Swinburne (2005, p. 65) compara a pessoa que acredita verdadeiramente que a vida terrena se originou no espaço sideral porque ele a sonhou uma noite e tem um critério indutivo primário de que os sonhos provavelmente são verdadeiros, com um grande cientista que tem a mesma

crença verdadeira porque avalia muitas evidências da maneira correta e vê que as evidências apoiam essa crença. De acordo com ele, “valorizamos o cientista por ter uma crença que não é meramente verdadeira, mas resulta de responder conscientemente a todas as evidências de que ele atualmente está ciente da maneira correta” (SWINBURNE, 2005, p. 65). Além disso, mesmo tendo valor em provavelmente obter crenças verdadeiras, Swinburne (2001a, p. 163) afirma que “não há mérito intrínseco em ter uma crença justificada por critérios externistas do tipo confiabilista”.

A ênfase de Swinburne (1999, p. 32) recai sobre a possibilidade de melhorar a qualidade epistêmica da crença, isto é, que o agente possa realizar tipos de investigação que, de fato, provavelmente tornam as crenças tão bem justificadas quanto possível sincronicamente – daí porque ele valoriza os tipos de justificação diacrônica. “Assim, porque a crença verdadeira é uma coisa boa, é bom que tenhamos dado passos para obtê-la e, assim, ter crenças baseadas em investigação adequada”. Além disso, não apenas a obtenção da verdade é algo importante, mas também a busca da verdade em assuntos moralmente fundamentais, ainda que não seja provável que a alcancemos. Para Swinburne, a busca pela verdade em assuntos moralmente importantes cria uma diferença central entre justificação sincrônica e diacrônica:

Não podemos escolher em um determinado momento quais crenças ter, portanto, não podemos fazer diferença quanto à justificação sincrônica de nossas crenças. Nem podemos escolher em um determinado momento quais padrões (de probabilidade e moralidade) temos. Mas podemos escolher se investigamos ou não nossas crenças quando (de acordo com nossas próprias normas) nossa evidência atual sugere que a investigação é necessária. E, na medida em que essa evidência sugere que a investigação é moralmente importante, a falha em investigar é uma falha moral. Se isso sugere que a investigação é obrigatória, então a falha é moralmente culpável. (SWINBURNE, 1999, p. 33)

Como vemos no próximo tópico, Swinburne acredita que, em geral, as pessoas não podem escolher aqui e agora aquilo em que acreditam e quais crenças manter, de modo que nossas crenças não estão sob nosso controle voluntário (e.g., SWINBURNE, 2005, p. 24-26). Contudo, embora não seja possível mudar minhas crenças meramente por uma questão de vontade, Swinburne (2005, p. 26) acredita ser possível se esforçar para mudá-las ao longo de um período de tempo, seja buscando mais evidências, seja investigando e corrigindo meus critérios indutivos, de modo a melhorar a qualidade de nossas crenças ao longo do tempo. Assim, através de uma investigação mais aprofundada de sua verdade, é possível cultivar uma disposição para formar um conjunto de crenças que são mais bem justificadas sincronicamente do que aquelas das quais iniciamos.

Swinburne (1999, p. 33) pensa que, se existe tal pessoa como Deus, então há também tipos externistas de justificação sincrônica segundo os quais a crença teísta será justificada sincronicamente. Por exemplo, a crença teísta pode ser justificada nos termos postulados por Plantinga, isto é, caso ela seja fruto de um processo cognitivo funcionando apropriadamente, da maneira que seu projetista pretendia que funcionasse, pois, presumivelmente, Deus teria nos projetado para manter essa crença na maioria das condições. Contudo, só seria possível influenciar nossa conduta ao longo do tempo para melhorar a qualidade epistêmica de nossas crenças se acreditarmos que a crença teísta resulta de tal funcionamento apropriado. E isso já seria um tipo de crença de segunda-ordem, de modo que seria improvável ter tais crenças como proposições básicas (SWINBURNE, 1999, p. 33 e 34).

### 3.5. Natureza da Crença e da Fé

“Aqui é realmente importante”, disse certa vez Alvin Plantinga (2001, p. 221) “deixar clara a diferença entre meu projeto no *WCB* [*Warranted Christian Belief*] e (um dos) de Swinburne”. O contexto da citação de Plantinga era a afirmação de que parte da diferença fundamental entre seu projeto e o de Swinburne decorre dos diferentes conceitos que os dois autores empregam para a noção de fé. Como o objetivo desta tese é comparar o *status* epistêmico da crença teísta entre Plantinga e Swinburne, é importante entender qual o conceito de crença e de fé defendidos por Swinburne, principalmente a partir da obra *Faith and Reason*, a fim de, no próximo capítulo, compreender como o projeto epistemológico dos dois filósofos diferem, se aproximam e/ou se complementam.

Neste contexto, o conceito de probabilidade desempenha um papel crucial, não apenas no modo como avaliamos o *status* da crença em Deus, mas na própria explicação de Swinburne sobre a natureza da crença e da fé religiosa a fim de que ela seja avaliada como justificada ou racional. A conexão entre o conceito de crença e de fé em Swinburne e a estrutura bayesiana se deve ao fato de que o último fornece um modelo formal para os diversos graus de suporte que a crença e a fé podem obter.

Por um lado, Swinburne (2001a, p. 38-53) defende a visão tradicional entre os epistemólogos de que as crenças são uma questão de tudo ou nada, de modo que “acreditar em *p*” é um estado mental em que o agente se encontra total ou completamente; ao mesmo tempo, Swinburne (2001a, p. 34) também postula que “crenças podem ser fortes ou fracas”. Mas se uma crença é um estado mental que não tem gradações, como ela pode ter algum tipo de intermediário entre um grau mínimo e máximo? De acordo com Neiva (2016, p. 18), Swinburne não busca apresentar uma definição em que a crença seja aceita pelo sujeito epistêmico a partir

de graus, mas oferecer uma explicação dos fundamentos da justificação epistêmica da crença em termos de probabilidade.

Swinburne afirma que a crença proposicional é, geralmente, um estado mental no qual uma informação é contrastada com outra. Para Swinburne (2005, p. 5), “normalmente, acreditar que  $p$  é acreditar que  $p$  é mais provável ou mais plausível que não- $p$ ”. Tal conceito de contraste pode se tornar mais inteligível a partir da noção de probabilidade, mas isso nem sempre se dá pelo sujeito de forma consciente e elaborada. Por isso que Swinburne emprega o termo “normalmente” em sua definição, principalmente porque sua antiga definição de que acreditar numa proposição é sempre acreditar que “ $p$  é mais provável que não- $p$ ” parecia muito sofisticada para descrever as crenças de agentes ordinários, como crianças pequenas, que certamente tem crenças sobre várias proposições (ALSTON, 1994, p. 26)<sup>87</sup>. Além disso, ao ressaltar que a força da crença de um sujeito pode ser descrita como “acredito que  $p$  é mais provável do que não”, o contraste assumido pode ser meramente a negação de não- $p$  (SWINBURNE, 2005, p. 5). Swinburne (2001a, p. 36n) também alega que crenças sobre a probabilidade de  $p$  implicam em crenças sobre  $p$ , mas não vice-versa.

Assim, em sua nova concepção, Swinburne (2001a, p. 34) sugere que a probabilidade diz respeito à forma de descrever a força da crença de um sujeito, de modo que a crença se torna uma noção contrastiva. E o grau de crença em  $p$  dependeria do grau em que  $p$  é respaldado por evidências relevantes. Assim, é possível perceber que a probabilidade ainda é uma expressão possível do que está envolvido na crença. Além disso, embora “acreditar em  $p$ ” não implique necessariamente acreditar sempre que “ $p$  é mais provável do que não”, segue-se que, para Swinburne (2005, p. 5), é correto afirmar que se eu não acredito que de alguma forma  $p$  é provável, não acredito em  $p$ .

Contudo, Swinburne (2005, p. 4) lembra que a fé religiosa ultrapassa a crença proposicional, pois fé não significa apenas acreditar em determinadas coisas, mas também assumir um compromisso prático dentro de uma relação de confiança. De acordo com

---

<sup>87</sup> Na primeira edição de *Faith and Reason*, de 1981, Swinburne sugeria que acreditar em  $p$  sempre equivale a crer que  $p$  é mais provável do que  $\neg p$ . Haveria, assim, sempre uma atitude contrastiva entre a crença e suas alternativas. Contudo, Alston forneceu duas objeções severas a esta definição: primeiro, Alston (1994, p. 25-26) afirma que várias de nossas crenças são crenças *simpliciter*, sem necessariamente serem crenças sobre probabilidades. Apenas nos vemos crendo em  $p$ , sem qualquer crença sobre a probabilidade de  $p$ . A definição sofisticada de Swinburne implica que agentes menos sofisticados (e.g., crianças de pouca idade) não teriam crenças, pois talvez elas não tenham ideia da noção de probabilidade e contraste. A segunda crítica proposta por Alston (1994, p. 28-29) parece ser mais fatal à antiga definição de Swinburne: se crer que  $p$  implica em crer que  $p$  é mais provável do que  $\neg p$ , segue-se um regresso vicioso *ad infinitum*, pois “ $p$  ser mais provável que  $\neg p$ ” também constitui uma crença, que deve ser contrastada com outra crença, o que por si só constituiria uma nova crença, e assim infinitamente, de modo que tal regresso afetaria todo o sistema de crenças do sujeito. Swinburne (2001a, p. 36n) reconhece a força de tais objeções e procurou fornecer uma definição que evite tais problemas.

Swinburne (2005, p. 137), “a virtude que a religião cristã recomenda não é a crença proposicional, mas a virtude chamada [...] de ‘fé’”. Nos termos de Swinburne:

A fé em Deus não é o mesmo que a crença na existência de um Deus; e a fé pode envolver compromisso total, enquanto a crença está longe de ser completamente confiante. Pois a fé envolve como agimos em nossas crenças; quais propósitos, dada essa crença, buscamos alcançar e com quanto empenho. (SWINBURNE, 2005, p. 110).

Assim, a racionalidade da fé depende não apenas da justificação epistêmica da crença proposicional correspondente, mas também da coerência entre os fins e os meios de uma ação. Esses tipos de racionalidade, apesar de diferentes, estão correlacionados, pois veremos que, para Swinburne, atingir um fim implica em que a pessoa deve ter algumas crenças sobre esse fim e a forma de alcançá-lo. Neste contexto, é importante aprofundar as distinções e conexões feitas por Swinburne entre crença proposicional e fé.

### 3.5.1. *Relação entre crença e fé*

Vimos que Swinburne explicitamente distingue fé e crença. Swinburne (2005, p. 5 e 198) entende que a crença consiste em, normalmente, aceitar como verdadeira certa proposição teológica (e.g., Deus existe) ou certo conjunto de proposições (e.g., o credo cristão) como normalmente mais prováveis que outra proposição ou conjunto de proposições. Swinburne (2005, p. 25) também sugere que as crenças surgem em função das proposições básicas, do grau de confiança depositado nelas e dos critérios indutivos de investigação; além disso, Swinburne (2005, p. 20) alega que o modo de avaliar uma crença será em termos probabilísticos, sendo relativa a alguma alternativa.

Para Swinburne (2005, p. 24), uma das consequências dessa sua definição de crença é que ela se torna involuntária; e isso não apenas enquanto uma característica psicológica de nossa vida mental (e.g., não posso, por uma questão de vontade, acreditar que o computador na minha frente é rosa), mas como uma implicação lógica da noção de crença: se uma pessoa acredita que  $p$ , então ela acredita em  $p$  em vez de não- $p$  porque acredita que as evidências disponíveis para ela torna  $p$  mais provável do que não- $p$ . Neste caso, como nossas proposições básicas, o grau de confiança que depositamos nelas e nossos critérios indutivos não estão sob nosso controle voluntário, justamente porque nossa razão para confiar neles é nossa convicção de que eles são formadas por fatores externos independentemente de nossa vontade, segue-se que não podemos controlar aquilo em que acreditamos.

Swinburne (2005, p. 24-26) sugere também que a crença é um estado passivo. Assim, pode ser que um dado estado do mundo cause em mim a crença *lembro que orei ontem à noite*.

Talvez minha memória esteja funcionando corretamente, de modo que ela responde apropriadamente ao que aconteceu no passado. Neste caso, não posso *escolher* simplesmente me lembrar que orei ontem a noite, como se as crenças formadas por minha memória fossem objeto de minha preferência ou controle. Contudo, como vimos, Swinburne sugere que

Embora eu não possa mudar minhas crenças à vontade, o que posso fazer é me esforçar para mudá-las ao longo de um período. Posso me esforçar para buscar mais evidências ou investigar a correção de meus critérios indutivos, sabendo que isso pode levar a uma mudança em minhas crenças (SWINBURNE, 2005, p. 26)

Outra característica importante para Swinburne (2005, p. 9 e 28-31) é que nossas crenças possuem consequências para a ação. Por um lado, nossas crenças são conceitualmente distintas do nosso comportamento religioso, que é significativamente voluntário; por outro lado, essas duas facetas da vida humanas estão correlacionadas de forma complexa e multifacetada. Isso porque se aquilo em que a gente acredita afeta o modo como agimos, é possível também afirmar que uma pessoa pode falhar em agir em harmonia com sua crença, pois diferente da crença, a ação é voluntária. Assim, apesar da crença de que Deus existe, de acordo com Swinburne, ser involuntária e meramente intelectual, tida como um consentimento mental a uma proposição teológica que não escolhemos acreditar, a vida de piedade religiosa prática é escolhida livremente e voluntariamente, se relacionando com tal crença. Por isso, Swinburne pensa que como, em certo sentido, muitas de nossas crenças estão relacionadas à ação, elas devem ser baseadas em evidências, pois

Na medida em que a probabilidade de uma hipótese é relevante quanto a se devemos ou não agir em função dela, devemos agir em função de uma hipótese na medida em que esta for mais provável em vista de todos os indícios disponíveis para nós — tudo o que sabemos sobre o mundo, não apenas uma parte limitada de conhecimento. A pessoa religiosa afirma que seu ponto de vista religioso dá sentido à totalidade de sua experiência; e seu rival ateu pode fazer uma afirmação similar. (SWINBURNE, 2015a, p. 51-52).

Além disso, há um tipo específico de crença que Swinburne (2005, p. 10) denomina de “crenças meios-fins”, que surgem de outras crenças teóricas que nós adquirimos; elas dizem respeito à crença sobre a probabilidade de diferentes ações alcançar um dado objetivo<sup>88</sup>. Pois se uma crença tem consequência para uma ação, isso implica que em partes, ela se torna uma

---

<sup>88</sup> Neste caso, Swinburne (2005, p. 79-82) pensa que não apenas as crenças são passíveis de avaliação racional, mas também as ações. Uma ação é racional na medida em que é mais provável que ela nos ajude a alcançar o melhor objetivo. Assim, uma investigação adequada será aquela que pesará o custo entre a bondade do objetivo e a probabilidade de alcançá-lo de maneira correta através de determinada ação. Swinburne pensa que a gradação presente nos cinco tipos de crenças racionais internistas, como vimos no tópico 3.4.2, fornecem um modo de classificação para avaliar os cinco tipos de racionalidade internista da ação, de acordo com o tipo de racionalidade das crenças envolvidas no cálculo entre o melhor objetivo possível e a ação para alcançá-lo. Assim, a crença racional<sub>1</sub> será paralela à ação racional<sub>1</sub>, e assim por diante.

questão da maneira em que buscamos alcançar um propósito, o objetivo ou o fim a ser alcançado. Nem todas as crenças são desse tipo, de modo que as pessoas podem ter crenças que não afetam seu modo de agir. Mas se estamos diante de uma circunstância tais que uma dada crença, juntamente com outras, implique uma crença sobre os meios pelos quais um propósito meu pode ser melhor alcançado, usarei esse meio. Nas palavras de Swinburne:

Se surgirem circunstâncias nas quais eu procuro alcançar algum propósito, onde minhas crenças implicam que é mais provável que isso possa ser realizado por um meio em vez de algum outro meio incompatível, então, se não houver outros meios, eu o farei se puder realizar os primeiros meios (SWINBURNE, 2005, p. 10).

Outra propriedade importante considerada por Swinburne diz respeito à avaliação do grau de crença do sujeito. Como vimos, Swinburne (2005, p. 7) alega que uma crença pode ser forte ou fraca. A noção de crença empregada por Swinburne está em harmonia com o bayesianismo, que avalia o *status* epistêmico de uma crença em uma hipótese em relação às suas alternativas e em um contexto de incerteza, onde não é possível afirmar que a explicação seja absolutamente verdadeira ou absolutamente falsa. No caso do teísmo, a crença em Deus pode ser forte na medida em que o sujeito acredita que “Deus existe” é muito mais provável que “Deus não existe”; ao mesmo tempo, a crença em Deus pode ser fraca se o sujeito acredita que “Deus existe” é meramente mais provável do que “Deus não existe”. Swinburne (2005, p. 8) sugere que este ponto é mais importante do que geralmente se reconhece dentro do cristianismo porque “o que é ser um crente cristão não está claro até que tenhamos esclarecido quais são as alternativas com as quais as proposições do Cristianismo estão sendo contrastadas”. O teísta cristão pode variar entre alguém que meramente acredita que todo o credo cristão é mais provável do que cada um de seus vários rivais a alguém cuja crença é tão forte que acredita que cada proposição específica dentro do credo é muito mais provável do que sua negação (SWINBURNE, 2005, p. 8-9). Uma vez que essa última é uma exigência por demais forte, é mais adequado avaliar a racionalidade de se acreditar em um credo avaliando-o de modo global em comparação com outros credos rivais.

Para Swinburne, enquanto a crença é involuntária e passiva, a fé religiosa é voluntária e ativa (e.g., SWINBURNE, 2005, p. 264-268). Neste caso, a fé não é apenas uma questão de acreditar que uma dada proposição teológica é verdadeira - embora Swinburne (2005, p. 157) pensa que não seja menos que isso – “porque a religião cristã (como algumas outras religiões) normalmente considera a fé como uma virtude, algo pelo qual a pessoa de fé merece elogios e/ou será recompensada com a salvação” (SWINBURNE, 2005, p. 140). Mais precisamente,

uma vez que Swinburne (1989, p. 51) alega que ações involuntárias não podem ser merecedoras de elogio ou censura, a crença involuntária não pode ser o mesmo que a fé.

Swinburne postula que a fé em Deus envolve três componentes advindas de três tradições diferentes dentro da cristandade. A fé tomista enfatiza o componente proposicional, em que o agente acredita que certas proposições sobre Deus são mais prováveis do que certas crenças religiosas alternativas. Tal fé se desenvolve na medida em que o agente investiga mais profundamente e é guiado por suas crenças a perseguir aqueles objetivos que o amor de Deus exige (SWINBURNE, 2005, p. 138-141). A fé luterana enfatiza, além da crença proposicional, a confiança em Deus, isto é, o agente confia que Deus pode fornecer a ele os objetivos da religião, caso ele coopere com Deus na busca de tais objetivos. Neste caso, este componente da fé envolve confiança justamente porque há, para o agente, alguma probabilidade de que sua suposição sobre Deus seja falsa (SWINBURNE, 2005, p. 142-147). Por fim, há a fé pragmática, em que o agente age com base na suposição descrita por alguma religião teísta particular para obter os objetivos daquela religião (SWINBURNE, 2005, p. 147-151).

A partir desses três relatos, exibir fé significa agir com base na suposição de que o teísmo é verdadeiro; neste caso, tal fé pode ser racional em qualquer um dos vários sentidos em que as ações podem ser consideradas racionais. Swinburne postula que ao seguir o caminho a fim de assegurar que qualquer Deus seja devidamente adorado e obedecido, e para alcançar sua própria salvação e encaminhar a de outros, o agente estará agindo na suposição de que, se seguir o caminho, Deus garantirá que esses propósitos sejam alcançados, isto é, que existe um Deus que aceitará sua adoração, fornecerá salvação para ele e ajudará outros a alcançar sua salvação. Por isso, no debate sobre a razoabilidade da fé, uma coisa é acreditar que as proposições são verdadeiras, algo que não pode ser escolhido, e outra é agir na suposição de que as proposições são verdadeiras, o que pode ser escolhido. Swinburne (2005, p. 268) pensa que o sentido central em que a fé é voluntária diz respeito ao fato de que podemos escolher não nossas crenças, mas *se* devemos buscar crenças resultantes de uma investigação adequada da verdade religiosa.

Helm (1999, p. 375-378) afirma que a distinção entre crença involuntária e fé meritória proposta por Swinburne conduz a um paradoxo: alguém que acredita forte e racionalmente em *p* por ter boas evidências para tal, parece estar mal colocado para exercer confiança e, portanto, para exercer fé. Pois o escopo da fé meritória no relato de Swinburne parece ser inversamente proporcional aos fundamentos racionais da crença. Swinburne (2005, p. 144) coloca que confiar é “fazer aquelas ações que você faria se acreditasse fortemente na suposição declarada, onde, de fato, a evidência fornece alguma razão para duvidar da suposição”. Contudo, Helm (1999, p. 375) pensa que isso conduz à irônica situação epistêmica que quanto melhor fundamentada

a crença de alguém, menos espaço há para a fé, de modo que no relato de Swinburne, a crença forte parece expulsar a fé. Uma vez que a fé prospera em um ambiente de deficiência de evidência, o programa de Swinburne parece conduzir a uma situação de *reductio ad absurdum*: à medida que alguém segue as evidências tal como proposto em *The Existence of God*, o componente meritório da fé diminui, de modo que o teísta devoto poderia querer evitar se engajar numa empreitada tal como a de Swinburne caso ele quera aumentar sua fé – o que parece ser uma contradição de todo o projeto da teologia natural. “Na medida em que a existência de Deus é evidencialmente estabelecida, é mais razoável acreditar que ele existe do que não, mas pela mesma razão há menos oportunidade para fé nele, para confiança” (HELM, 1999, p. 376).

Contudo, vimos que a noção de crença empregada por Swinburne avalia o *status* epistêmico de uma hipótese dentro de um contexto de incerteza. Swinburne (2005, p. 146) afirma que “a menos que seja absolutamente certo que existe um Deus que proverá para nós o que queremos ou necessitamos, perseguir esses bons propósitos inevitavelmente envolve confiar em Deus, agindo na suposição de que Ele proverá para nós o que queremos ou necessitamos”. O problema é que Swinburne postula que dificilmente a existência de Deus seja “absolutamente certa”; há sempre um elemento de risco no que diz respeito a Deus e a verdade do credo cristão e, por isso, sempre haverá algum espaço para a fé dentro do teísmo. No cômputo geral, talvez a crença em Deus sempre estará em uma situação epistêmica passível de alguma dúvida nesta vida.

Além disso, Swinburne (2005, p. 222 e 224) alega que se após uma investigação adequada um credo religioso não possui qualquer probabilidade significativa, não seria racional seguir tal caminho religioso. Por isso, quanto menos evidência e quanto mais fraca a crença, menos racional é para o agente seguir aquele caminho proposto pelo credo. E, naturalmente, não há mérito em seguir uma crença que parece ser improvável. Como veremos mais abaixo, Swinburne (2005, p. 227) afirma diretamente que quanto mais forte a crença, mais provável para o teísta que a busca do caminho cristão alcançará seu objetivo; quanto mais fraca a crença, mais difícil postular seguir tal caminho. Assim, o paradoxo proposto por Helm desaparece na medida em que lembramos que a proposta de Swinburne afirma que uma crença bem avaliada nos fornece mais motivos para confiar mais em Deus, não menos.

Swinburne postula também que há algum tipo de obrigação de investigar tão completamente quanto possível a questão de saber se Deus existe. Helm (1999, p. 177) sugere que isso também é paradoxal, pois se alguém investiga a existência de Deus, cumpre uma obrigação e, presumivelmente, ganha mérito, mas “a pessoa diminui as chances de viver uma

vida de fé, e assim ganhar mérito por tal vida”. Mas Swinburne (2005, p. 140-141) pensa que fé do tipo tomista se desenvolve na medida em que o agente investiga mais profundamente e é guiado por suas crenças a perseguir aqueles objetivos que o amor de Deus exige. Naturalmente, este componente da fé envolve confiança justamente porque há, para o agente, alguma probabilidade de que sua suposição sobre Deus seja falsa; mas não seria um exercício de fé seguir um caminho em que a crença se apresenta como muitíssimo improvável; para Swinburne, esse seria um ato irracional.

Há uma implicação epistêmica importante neste contexto para Swinburne (2005, p. 141): a voluntariedade da fé resulta em partes de uma investigação adequada, de modo que seja possível que a falta de fé pode resultar de algum tipo de negligência intelectual; haveria, assim, mérito na fé que é resultado de práticas cognitivas de investigação. O agente pode vir a acreditar que é mais provável do que não que existe um Deus, e mais provável do que não que Deus tenha revelado que certo credo religioso é verdadeiro, depois de algum tipo de uma cuidadosa inquirição. Swinburne pensa que o agente pode começar a trilhar provisoriamente um caminho antes de concluir suas investigações, de modo que, no futuro, novas evidências podem sempre aparecer e dúvidas sobre quão bem foi conduzida suas investigações podem surgir em qualquer estágio da vida, necessitando de mais investigação. Neste ponto, Swinburne (2005, p. 266) postula que “de fato, uma abertura para a possibilidade de que nossa conclusão sobre qual, se houver, é o caminho certo a seguir possa estar errada deve, eu sugiro, nunca estar totalmente ausente de nossas vidas, tão importante é a questão”. De todo modo, o tipo de mérito que estão sob o nosso controle e que envolve a fé, segundo Swinburne, diz respeito aos pontos onde podemos afetar o funcionamento de nossas práticas intelectuais de investigações.

Mas a investigação do componente proposicional da fé não é o único elemento importante na avaliação de uma religião. Swinburne (2005, p. 194-196) sugere que a fé cristã deve ser exercida a partir de uma avaliação do equilíbrio de probabilidade que não deve avaliar apenas a veracidade de suas afirmações. Como isso acontece especificamente? Para Swinburne (2005, p. 160), a religião pode ser definida como um sistema que oferece um tipo de salvação, isto é, um profundo bem-estar que traz algum tipo de realização humana; religiões diferentes podem fornecer tipos de salvação diferentes, que não necessariamente envolvem um paraíso no pós-morte. Swinburne (2005, p. 161) sugere que as religiões envolvem dois componentes: (i) um caminho, que pode ser entendido como um estilo de vida, ou seja, uma coleção de tipos de ações para seus seguidores; (ii) e um credo, que é o sistema doutrinal em que as religiões explicam o porquê seguir tal caminho leva à salvação almejada.

É neste sentido que a escolha de fé entre diferentes religiões não pode envolver apenas o tipo de avaliação probabilística sobre a verdade de uma crença; é preciso também um tipo de avaliação pragmática tanto sobre a salvação potencial oferecida pelas diversas religiões, quanto se o caminho fornecido pelas religiões nos ajuda a alcançar tal objetivo. Pois Swinburne (2005, p. 166-167) argumenta que é importante dedicar tempo para investigar não apenas quão prováveis são os diferentes credos das diversas religiões (e.g., cristianismo, budismo, islamismo), mas também quão provável é que, seguindo o caminho que aquela religião propõe, alguém possa atingir os objetivos que ela aponta e quão boa é aquela salvação proposta. Por isso, dados esses três fatores, Swinburne (2005, p. 266) afirma que “qual é objetivamente a melhor coisa a fazer depende da relativa bondade dos diferentes objetivos e da verdade ou falsidade dos diferentes credos; mas o peregrino na Terra só pode ser guiado pelas probabilidades”.

Na proposta de Swinburne, pode ser o caso em que mesmo que o agente conclua que a probabilidade de que há tal pessoa como Deus ou de que o credo religioso em questão não é tão alto assim, pode haver religiões cujos objetivos valem muito a pena perseguir, e que são, pelo menos, tão valiosos quanto os de qualquer outra religião; cujo caminho fornecido parece coerente para alcançar tal salvação; e cujo credo tem uma probabilidade que não é muito baixa e que parece ser maior do que a probabilidade do credo de qualquer outra religião. Por isso, a justificação epistêmica necessária para a aceitação racional de um credo religioso é menor do que se poderia esperar porque o grau de crença exigido para tal aceitação não é tão forte quanto se supõe. Neste caso, o agente racional irá aderir a tal religião por um ato de fé. Assim, por exemplo, Swinburne (2005, p. 168-187, 194-196) vai argumentar que os objetivos propostos pelo budismo são menos valiosos que os objetivos propostos pelo cristianismo e pelo islamismo. Por isso, um agente racional precisaria avaliar o credo budista como muito mais provável do que os do cristianismo e do islamismo antes que fosse bom seguir o caminho budista.

Deste modo, é preciso balancear a probabilidade da verdade do credo religioso, com o valor dos objetivos que as diferentes religiões oferecem, de modo que seria razoável concluir que é bom dedicar sua vida a seguir o caminho dessa religião, pois, ao fazê-lo, é mais provável que se atinja tal objetivo do que fazendo qualquer outra coisa, ainda que a probabilidade de sua verdade não seja tão alta. Pode ser também que o agente conclua que a probabilidade de qualquer religião ser verdadeira é tão baixa que seria tolice perder tempo em perseguir o objetivo que ela propõe pois, ao não seguir o caminho religioso, o agente terá muito mais tempo

para buscar alcançar objetivos seculares muito valiosos, como por exemplo o alívio da pobreza e a preservação do meio ambiente. Para Swinburne:

Se a realização de alguns objetivos religiosos é muito mais valiosa do que a realização de quaisquer objetivos não religiosos, seria bom seguir um caminho religioso para atingir objetivos religiosos, mesmo que não seja muito provável que a busca pelo caminho religioso atinja os objetivos. Mas não seria bom se fosse muito improvável (SWINBURNE, 2005, p. 222).

É possível perceber que o teísta não precisa ter uma crença forte em Deus a fim de possuir uma fé racional de algum tipo ou ter uma crença racional no teísmo; ele pode possuir uma crença fraca e se dedicar completamente a seguir o caminho cristão, desenvolvendo aquele caráter que ele acredita que o levará para o céu. Mas Swinburne (2005, p. 227) esclarece também que uma crença fraca inevitavelmente torna mais difícil seguir o caminho cristão do que uma crença mais forte, uma vez que quanto mais forte a crença, mais provável para o teísta que a busca do caminho cristão alcançará seu objetivo; do mesmo modo, quanto mais forte a crença do teísta no credo cristão, mais forte precisaria ser qualquer propósito para perseguir objetivos diferentes fornecidos por outras religiões ou não-religiões, a fim de impedi-lo de seguir o caminho cristão.

A fé racional, seria o tipo de fé paradigmática; nela, o agente segue um caminho religioso que é bom de seguir em busca de um tipo de salvação muito valiosa e que se mostrou o melhor caminho dadas as diferentes probabilidades da evidência do agente, que foram obtidas após investigação adequada sobre os diferentes credos. Uma fé será racional na medida em que se aproximar do tipo de fé paradigmática. Por isso, Swinburne (2005, p. 226) postula que se segue disso que não é necessário acreditar com um alto grau de força que existe um Deus (ao invés de nenhum Deus) a fim de perseguir os objetivos de uma religião teísta; tudo o que é preciso é acreditar que é mais provável que os objetivos da religião sejam alcançados agindo na suposição de que existe um Deus do que agindo a partir de qualquer outra suposição incompatível de um credo rival. Assim, para que a fé seja racional não é necessário que alguém aceite o valor de distribuição de probabilidade do teísmo. Pois ela ainda pode considerar não apenas que a probabilidade de o credo cristão ser alta o suficiente, mas que a bondade de seus objetivos é boa o suficiente, de modo que, no final das contas, é bom seguir o caminho cristão e é mais sábio segui-lo do que seguir qualquer outro caminho.

Ao fazer uma avaliação cuidadosa em seu livro *Faith and Reason*, juntamente com outras obras, Swinburne (2005, p. 166) afirma que a religião cristã tem os melhores objetivos para perseguir, que há uma boa probabilidade de que seu credo seja verdadeiro a partir de evidências publicamente disponíveis em um ambiente escolarizado, o que implica que seguir o

caminho cristão será o ato racional, isto é, o ato melhor a ser feito por critérios objetivamente corretos para qualquer pessoa ciente das evidências públicas. Swinburne (2005, p. 266) segue São Tomás de Aquino ao postular que quem segue o caminho cristão buscará o objetivo de fazer as ações que o amor de Deus nos levaria a fazer. E essa fé, que confia em Deus dentro deste contexto de probabilidade, é voluntária. Neste caso, “se meus argumentos sobre o valor dos objetivos cristãos e a probabilidade do Credo Cristão estiverem corretos, exercer essa fé será exercer uma fé racional. Será a melhor coisa para qualquer um fazer com sua vida”.

Schellenberg (2002, p. 288) aponta que há um problema sério no argumento de Swinburne, pois ele não atendeu a importantes demandas que seu próprio raciocínio exige: ao afirmar que um importante aspecto da aceitabilidade racional do cristianismo se deve a como ele se posiciona em relação a outras tradições religiosas, Swinburne adquire o pesado ônus de mostrar aos céticos não apenas que o credo cristão tem algum grau de razoabilidade importante, mas que ele é realmente mais provável do que todos os outros concorrentes. E, Schellenberg acrescenta, os debates de Swinburne em *Faith and Reason* “revelam apenas o conhecimento mais superficial das crenças e práticas de outras tradições religiosas”.

Mas Swinburne (2002, p. 310) pensa que esse ônus é menor do que o que Schellenberg sugere porque não é preciso realizar uma investigação tão detalhada se for possível mostrar que “nenhuma dessas religiões sequer reivindica para si características que seriam esperadas a priori de uma religião verdadeira e reivindicada pelo cristianismo e que há evidências suficientes de que o cristianismo tem essas características”. Neste caso, Swinburne (2002, p. 311) alega que para argumentar que o credo cristão é mais provavelmente verdadeiro do que o credo de outras religiões é suficiente mostrar, por exemplo, que há uma probabilidade significativa de que exista um Deus que se encarnaria; que há evidências de que o tipo de vida que Jesus levou seria esperado com alguma probabilidade moderada caso Deus tivesse realmente se encarnado em Jesus; que há evidências que seria de se esperar se a ressurreição ocorreu; e que nenhum outro profeta cumpre tais requisitos. Para Swinburne (2002, p. 311), “se posso mostrar essas coisas, não preciso considerar os detalhes de outras religiões”. Mesmo se simplesmente tomarmos o que os adeptos das outras religiões afirmam por seu valor nominal, Swinburne postula que permanece o fato de que, diferentemente do cristianismo, as outras religiões não podem produzir o tipo de evidência histórica para uma afirmação sobre a encarnação e/ou ressurreição do tipo descrito.

Dentro do contexto da relação entre fé e cristianismo, Hasker (2002, p. 259) afirma que experiência das pessoas que chegam e mantem-se na fé “é muito diferente da maneira como esses assuntos são vivenciados por muitos crentes reflexivos”. Hasker sugere que simplesmente

não parece ser verdade que o teísta, quando assolado pela dúvida, deva se limitar aos tipos de procedimentos epistêmicos recomendados por Swinburne. O programa de Swinburne parece determinar que a probabilidade de uma hipótese sobre determinada evidência é uma questão puramente lógica e objetiva, sem espaço para considerações pessoais e subjetivas. Mas o problema é que “os seres humanos, quando consideram o que acreditar sobre questões importantes, simplesmente não se comportam, epistemicamente, como a teoria das probabilidades diz que deveria” (HAKER, 2002, p. 262). Hasker (2002, p. 257) lembra que mesmo que esse ideal seja almejado na matemática e na ciência, essa parece não ser uma maneira apropriada de avaliar o conhecimento religioso. Por isso, Hasker pensa que o emprego da teoria da confirmação feita por Swinburne na distribuição de probabilidade referente à crença teísta leva naturalmente à negligência da dimensão pessoal e existencial do cristianismo.

Uma objeção mais forte vem de Robert Adams sobre a relação que Swinburne estabelece entre confiança, probabilidade e fé. Como vimos, a confiança em Deus aparece dentro do contexto de incerteza, de modo que o crente *age como se* ele acreditasse fortemente na suposição declarada, onde a evidência fornece alguma razão para duvidar da suposição. Isso implica que alguém confia em Deus quando age na suposição da verdade de tal crença mesmo diante de uma probabilidade que aponta para algum grau de ambiguidade sobre sua existência.

Mas Adams (1985, p. 631) aponta que esse não é o sentido em que normalmente os teístas consideram sobre depositar confiança em Deus: “a confiança de que falam vai além da atribuição de probabilidades e da prontidão para agir sobre uma suposição, e atinge o nível emocional de uma profunda confiança em Deus”. O teísta aspira não apenas agir corretamente, mas também alcançar um padrão de emoções, de modo que uma justificativa para a ação não é tudo o que se exige de um credo. Mais precisamente, a mera crença de que um credo é mais provável que outro, de modo que alguém se encontra justificado em agir de certo modo, não é suficiente para o que o teísta toma como confiança em Deus. De acordo com Adams (1985, p. 631): “a aceitação de um credo também deve fornecer uma base para emoções religiosamente apropriadas - para a paz, alegria, gratidão e liberdade para amar que devem fluir da certeza do amor de Deus por nós”.

Por isso, Adam sugere que se o teísta possui uma convicção profundamente arraigada de que há tal pessoa como Deus, de modo que ele responde emocionalmente de acordo com uma cosmovisão que inclui a verdade de tal convicção (em vez de sua probabilidade), a força de sua resposta emocional tende a ser maior do que seria proporcional ao grau em que ela acredita que seja apoiada pela evidência. Além disso, esse tipo de convicção costuma lutar contra a dúvida no coração do teísta, não a encarando como algo que deve ser balanceado a

partir de um equilíbrio de probabilidades, mas algo cuja resposta emocional apropriada é repudia-la como inimigo.

Adams pensa que como o ideal de fé ao qual os teístas devem aspirar é uma convicção profunda cuja força, no nível emocional, é maior do que qualquer equilíbrio de probabilidades que a favoreça, tal objetivo parece não ser compatível com o ideal de crença racional de Swinburne. Pois há contextos, e a fé parece ser um deles, em que uma convicção, quando transformada em probabilidade, faz com que algo importante seja perdido, pois o “provavelmente é verdade” não pode ser transformado em uma afirmação de fé ou de amor se alguém acrescenta em seguida: “e, portanto, decidi agir resolutamente na suposição de que é assim”. Há algo mais aqui que é exigido, uma convicção mais profunda e desqualificada, que não é inconsistente com o reconhecimento de que nossos fundamentos para crença não excluem todos os fundamentos para dúvida. Por exemplo, Adams sugere os seguintes exemplos:

Uma das consequências mais angustiantes da concepção de crença como atribuição de probabilidade comparativa é que ela leva a uma identificação da fé de que ‘Deus é amor’, por exemplo, com a crença de que ‘provavelmente Deus é amor’ - ou pior ainda, que ‘há uma boa chance de que Deus seja amor, e uma chance melhor do que qualquer doutrina rival ser verdadeira’. Certamente há contextos em que um cálculo cuidadoso das probabilidades, uma estrita proporção a elas de nosso consentimento e uma prontidão para ser guiado na ação por elas são todas as crenças que nos são exigidas - na verdade, toda a crença que é desejável para nós [...]. Mas também há contextos em que se exige mais convicção. ‘Provavelmente sim’, em resposta à pergunta, ‘Você me ama?’ não é exatamente uma afirmação de amor. Em resposta a ‘A lei moral é obrigatória para nós?’ é capaz de deixar a impressão de que o falante é amoral, ou pelo menos insuficientemente comprometido com a moralidade. ‘Provavelmente eu estava errado em fazer isso com você’ não é exatamente um pedido de desculpas; não expressa contrição real e pouco faz para restaurar a dignidade da vítima. E ‘Provavelmente Deus é bom’ e ‘Há razões para pensar que Deus te ama’ não são expressões de fé religiosa. Em todos esses casos, ‘provavelmente’ não é suficiente, apesar do fato de que pode haver muitos motivos para dúvidas (ADAMS, 1985, p. 630).

Como veremos mais detalhadamente no próximo tópico e no capítulo final, há muitos elementos da crítica de Hasker e Adams que apontam para sérios problemas dentro do programa de Swinburne. Ainda assim, é importante lembrar que a principal preocupação de Swinburne (2002, p. 308) é avaliar quão provável é que o sistema teológico cristão seja verdadeiro. E o modo mais apropriado de fazer isso é examinando se o conjunto de evidências públicas torna provável o sistema teológico cristão. Neste caso, a preocupação de Swinburne é menos em descrever como os teístas pensam e mais em normatizar como eles deveriam pensar em tais casos. Talvez por isso a proposta de Swinburne pareça não descrever o modo como questões relativas ao cristianismo são vivenciadas por muitos crentes reflexivos. As várias formas de racionalidade apontadas por Swinburne são ideais epistêmicos, um desiderato que deve ser buscado por todos aqueles que estão investigando a existência de Deus. Nós devemos buscar

nos aproximar dessas normas objetivas, mesmo do modo imperfeito como somos. E, na proposta de Swinburne, a ideia parece ser que quanto mais próximos de tais padrões de raciocínio objetivo, mais status epistêmico a crença teísta desfrutará.

### 3.5.2. *Fé e doutrinas cristãs mais específicas*

Para qualquer debate filosófico dentro da comunidade cristã, a compreensão da interação entre a ação divina e humana torna-se essencial, principalmente ao lidar com tópicos como graça, efeitos do pecado e salvação. Neste ponto, a epistemologia religiosa de Swinburne parece ser dependente de uma antropologia que se encontra presente na tradição cristã, mas que é significativamente diferente do tipo de antropologia seguido por Plantinga e essa diferença traz implicações epistêmicas distintas entre os dois autores. Pois como afirma Zagzebski (1993b, p. 208), doutrinas teológicas certamente afetam considerações epistemológicas importantes na avaliação do *status* da crença em Deus. Ao diferenciar o trabalho da epistemologia reformada com o da tradição católica, ela sugere que: “eu acredito que parte da motivação diante da escolha do externismo ou internismo é teológica e que a diferença entre Católicos e Calvinistas afeta essa escolha”.

Assim como Plantinga, Swinburne segue a narrativa cristã tradicional: o ser humano foi criado à imagem e semelhança de Deus, mas em algum momento passou pelo que é geralmente conhecido como a queda, de modo que agora ele precisa da redenção expiatória advinda com a morte e ressurreição de Jesus. Há, contudo, diferenças marcantes em como Swinburne interpreta a antropologia humana e doutrinas tradicionais cristãs como pecado, queda, graça e santificação e o modo padrão como tais doutrinas são geralmente interpretadas no Ocidente (e que são seguidas por Plantinga). Por exemplo, ao fazer uma análise filosófica e teológica do ensino cristão do pecado, Swinburne (1989, p. 146) afirma: “minha conclusão [...] me coloca em uma posição em relação à doutrina completa [do pecado] próxima à dos teólogos liberais de língua grega dos primeiros séculos cristãos, e longe de Agostinho e seus sucessores protestantes”. Mas qual é essa diferença e qual a implicação dela?

Swinburne segue muitos teólogos e filósofos cristãos ortodoxos ao postular que o modo como Deus criou o universo está descrito pelo modelo padrão do Big Bang e o modo como Deus criou o ser humano se deu por meio da evolução biológica. Em sua obra, Swinburne não se aprofunda em tal debate, mas ele sempre parece partir destes pressupostos, mostrando como a crença em Deus e no credo cristão tem um poder explanatório alto a partir de tais fenômenos (e.g., SWINBURNE, 1998, p. 109, 191-192 e 2015b, p. 91-94). Parte da estratégia de Swinburne aqui se deve ao fato de que a teoria da evolução e o modelo padrão do Big Bang são

crenças bem estabelecidas dentro da comunidade científica, tornadas prováveis a partir de um conjunto significativo de evidências, de modo que se ele não postular qualquer uma dessas teorias, isso reduziria a probabilidade da crença em Deus e do credo cristão devido ao conhecimento de fundo (*k*). Ou seja, como *k* recebe algum grau de apoio na medida em que a hipótese esteja em conformidade com o conhecimento de fundo disponível, e como a ciência parece atestar crenças tais como o Big Bang e a Teoria da Evolução, Swinburne se esforça em apresentar o teísmo cristão como compatível com tais crenças.

Esse modo de acomodar conhecimento histórico e científico com as doutrinas cristãs não é uma novidade trazida por Swinburne à tradição cristã, mas pode ser encontrada em vários teólogos e filósofos cristãos tradicionais ao longo da história, inclusive na obra de Plantinga. Contudo, Swinburne postula formas não tão tradicionais de interpretar algumas doutrinas clássicas cristãs – pelo menos não tradicionais, como lembra Swinburne, de acordo com o modo como elas são geralmente interpretadas no Ocidente (e.g., SWINBURNE, 1989, p. 140-145). Vamos analisar mais detalhadamente como isso acontece e suas implicações epistemológicas.

Swinburne (1989, p. 137) segue a tradição cristã ao afirmar que todos os seres humanos possuem uma inclinação ao erro e experimentam uma série de desarranjos fisiológicos e psicológicos conhecidos como pecado. Nos termos de Swinburne:

De acordo com o Credo Cristão, o problema do pecado é muito significativo. (Pecar é falhar em suas obrigações para com Deus, para com Deus errado.) Os humanos sofrem de uma propensão herdada para fazer o mal, desejos pelo que é errado (assim como, é claro, desejos pelo que é, no geral, bom). Todas as religiões e a maioria dos pensadores não religiosos reconheceram essa propensão. Dado que existe um Deus, é uma tendência de os humanos deixarem de prestar a Deus seu criador a devida adoração e obediência, mostrar amor aos seus semelhantes, filhos de Deus, e usar o mundo criado da maneira que seu dono, Deus, estabeleceu (SWINBURNE, 2005, p. 199-200).

Assim, temos uma propensão que nos impulsiona fortemente a cometer pecados objetivos (e.g., deixar de adorar a Deus ou cometer homicídios) e subjetivos (e.g., fazer o que acreditamos ser errado de acordo com nossas crenças, ainda que não seja objetivamente errado). Ao longo do tempo, recebemos como herança um conjunto de desarranjos que nos leva a pecar e tal inclinação é conhecida como “pecado original”. Sempre que pecamos exibimos o que Swinburne (1989, p. 50) denomina de “fraqueza de vontade”, isto é, “a fraqueza de qualquer inclinação para combater a tentação no interesse de buscar o bem”. Haveria, assim, uma propensão ou uma inclinação para agir de modo errado e danoso (SWINBURNE, 1989, p. 138). Por isso, Swinburne (1989, p. 165) postula que dada esta condição, “não natural é para o homem, carregado da pecaminosidade original, ter crenças morais verdadeiras, desejos corretos e uma vontade naturalmente inclinada a buscar o bem”.

Todos recebemos nossa herança do pecado original. E todos os humanos cederam a essa propensão e pecaram em graus variados, influenciando uns aos outros para o mal, de modo que tal propensão ao pecado foi de algum modo transmitida socialmente e geneticamente. No entanto, os maus desejos provenientes do pecado original, para Swinburne (1989, p. 138-139), nos inclinam ou nos dispõem, mas não nos levam necessariamente a pecar, pois ele postula que temos algum grau de livre-arbítrio libertário que pode nos fazer resistir contra aquilo que nosso julgamento moral e nossa racionalidade considera como imoral - embora esse processo aconteça com um grau significativo de dificuldade e na imensa maioria das vezes, Swinburne (1989, p. 50) defende, não resistimos como deveríamos. Assim, apesar de termos uma poderosa propensão ao pecado, tal propensão não leva necessariamente ao pecado, de modo que o ser humano peca necessariamente. Swinburne (1989, p. 139) pensa que se o ser humano pecasse por necessidade, esse tipo de “pecado inevitável” não seria culpável, pois a responsabilidade moral exige livre arbítrio no sentido de que o agente tem o poder de escolher agir de outro modo, independentemente de influências causais agindo sobre ele. E uma vez que a teologia cristã afirma vigorosamente que os seres humanos depois de Adão são culpados por seus pecados, então segue-se, por razões internas à teologia cristã, que o ser humano não peca necessariamente. Nos termos de Swinburne:

Eu acredito, por razões não teológicas [...] que os humanos têm o poder de agir independentemente de causas naturais, tais como estados cerebrais anteriores que atuam sobre eles; e assim vejo boas razões teológicas para supor que Deus não age fora da teia de causas naturais para anular o livre-arbítrio humano (SWINBURNE, 1989, p. 138-139).

Desse modo, a visão de Swinburne sobre a antropologia humana parece ser menos pessimista que a visão que encontramos, por exemplo, em Santo Agostinho e em João Calvino. Por um lado, Swinburne segue vários teístas cristãos tradicionais ao pensar que o ser humano tem uma propensão avassaladora ao pecado, mas que ele não é absolutamente depravado no sentido de que ele tem algum poder limitado de ir contra seus impulsos devido ao livre arbítrio libertário; por outro lado, Swinburne (2022) interpreta tal relação entre propensão ao pecado, queda e livre arbítrio de modo complexo e não categórico, pois em correspondência pessoal ele afirma que parece não ser possível aos cristãos serem mais dogmáticos sobre o assunto do que o que é postulado.

Um ponto importante para entender o pensamento de Swinburne diz respeito a sua narrativa da queda. Swinburne (1989, p. 141) interpreta a narrativa tradicional cristã afirmando que em algum momento da história do mundo, apareceu uma primeira criatura com o corpo hominídeo que possuía alguma compreensão sobre a distinção entre aquilo que é moralmente

obrigatório, permissível e errado; além disso, essa criatura tinha a capacidade de escolher livremente o moralmente correto. Swinburne segue a tradição bíblica ao chamar essa primeira criatura de Adão. Mas Swinburne não adere à narrativa de Agostinho e Atanásio em que o ser humano caiu de um estado de grande habilidade física, mental e espiritual para a ruína, isto é, o ser humano foi criado plenamente perfeito, mas teve suas várias capacidades danificadas pela queda; ao contrário, Swinburne (1989, p. 141) endossa o retrato de Irineu de que “Adão era uma criatura débil, com fortes paixões e uma fraca vontade para resistir a elas”. Mais precisamente, o ser humano não foi criado perfeito, mas com a potência de ser perfeito; no começo, tal como postula Irineu, ele era uma criatura imatura, que estava no início de um processo de desenvolvimento e crescimento espiritual.

Para Swinburne (1989, p. 141-142), essa visão parece ser mais realista dado nosso atual conhecimento científico da teoria da evolução, pois “parece não haver nenhuma razão para adotar a visão agostiniana, uma vez que o relato moderno da evolução sugere uma evolução muito gradual do homem a partir de criaturas mais primitivas com um desenvolvimento muito gradual de suas várias capacidades”. Por isso, não é possível interpretar o relato da queda como se houvesse uma ‘queda’ de um estado muito elevado.

Outro ponto importante é que Swinburne rejeita a sugestão de que a queda de Adão seja a única causa de nossa propensão ao pecado. Para ele, os maus desejos sempre fizeram parte da condição humana, mesmo antes da queda. Swinburne (1989, p. 143) alega que nossa inclinação para o mal foi principalmente herdada de nossos ancestrais evolucionários pré-humanos, pois “os desejos que causam todos os problemas também estão presentes nos macacos e nos símios. Os desejos não são causados em nós pelo pecado de Adão. De fato [...] eles já deviam estar lá no próprio Adão”. Além disso, Swinburne (1989, p. 142-143) supõe que “a propensão ao pecado existe nos descendentes de Adão por causa dos genes que dão origem aos desejos (herdados geneticamente), em conflito com as crenças morais herdadas socialmente”. Ou seja, parece haver algum componente genético que nos coloca em antagonismo com nossas crenças morais adquiridas em sociedade<sup>89</sup>.

---

<sup>89</sup> Em *Responsibility and Atonement*, Swinburne (1989, p. 143) sugeria que dada a teoria genética e evolutiva moderna, Adão não poderia nos ter legado geneticamente algo como o “pecado original” porque de acordo com a ortodoxia neodarwiniana, não há herança de características adquiridas; além disso, os desejos que causam tal inclinação ao pecado estão presentes nos macacos e nos símios. Neste caso, a responsabilidade de Adão por nossa pecaminosidade parece estar mais confinada à responsabilidade de iniciar algum tipo de transmissão social do senso de certo e errado e que, com o tempo, foi catalisada de forma pecaminosa pelas propensões herdadas de nossos ancestrais animais. Ou seja, a responsabilidade pela propensão ao pecado herdada geneticamente não pertence a um primeiro homem, mas a responsabilidade pela propensão ao pecado transmitida socialmente pertence de fato ao ser humano – o que é uma responsabilidade considerável quando pensamos os enormes efeitos de uma moralidade corrupta. “Adão apenas iniciou o processo de transmissão da moral corrupta; tantos outros o ajudaram ao longo do caminho” (SWINBURNE, 1989, p. 143). Em correspondência pessoal, Swinburne (2022)

Esses pontos levam a uma implicação epistemológica importante: Swinburne parece não postular que as capacidades racionais humanas foram tão severamente danificadas na queda devido aos efeitos noéticos do pecado; nossas capacidades mentais parecem, relativamente, inalteradas desde a queda, apesar do pecado ser responsável por comprometê-las significativamente. De acordo com Zagzebski (1993a, p. 206-207) a noção de que a queda arruinou completamente nossos poderes cognitivos é uma característica da tradição protestante, principalmente calvinista; contudo, outras tradições cristãs, como a católica, parecem ter uma visão mais moderada sobre os efeitos noéticos do pecado e, por isso, são mais inclinados a ver nossos poderes epistêmicos como um importante instrumento na justificação de crenças religiosas.

Claro que, por seguir a tradição cristã, Swinburne sugere em várias partes do seu trabalho que o pecado pode afetar significativamente nossos poderes cognitivos, principalmente em assuntos teológicos. Por exemplo, Swinburne (2007, p. 81) afirma que uma das razões do por que precisamos de uma revelação divina é que “mesmo que sejamos suficientemente inteligentes para apreciar tudo isso [que existe um Deus a partir de algumas características do mundo], estamos sujeitos a tentações que podem nos levar a esconder o que a razão mostra”. Swinburne (2005, p. 119) afirma que pode haver sérios empecilhos para o conhecimento religioso, de modo que algumas pessoas podem deixar de acreditar em Deus “como resultado de nossos genes e criação ou mesmo de nossas próprias más escolhas passadas (para tentar inculcar em nós certos critérios)”; além disso, Swinburne (2005, p. 260) também sugere que falsas religiões podem florescer porque “pessoas não escolhem livremente investigar se um credo religioso é verdadeiro”, de modo que algumas pessoas não têm vontade de investigar mais sobre questões teológicas.

Assim, Swinburne (2022) afirma que, por um lado, “claramente, nossas habilidades cognitivas em aspectos não morais aumentaram enormemente no decorrer do tempo desde o primeiro pecado”; ao mesmo tempo, talvez seja possível afirmar que tanto os fatores sociais quanto genéticos tenham tornado mais difícil reconhecer a obra de Deus no mundo natural - apesar de isso ser algo que ele admite meramente postular, mas não saber.

---

afirmou que, ao fazer tal afirmação, estava tentando evitar negar um importante dogma neodarwiniano: o de que características adquiridas não são herdadas, ou seja, o fato de que nossos avós pecam de uma maneira particular não nos dá uma propensão para pecar dessa maneira particular. Contudo, Swinburne afirmou também que “a genética mais recente da ‘epigenética’ mostrou que o comportamento de nossos avós às vezes faz diferença em como nos comportamos de uma maneira que não é devida à herança social”. Nesse caso, talvez seja possível afirmar que esse fator biológico também trabalhe na herança da pecaminosidade original, o que se ajustaria melhor à visão da maioria do corpo de cristãos. Por isso, em *Faith and Reason*, Swinburne (2005, p. 200) postula que o pecado original é transmitido tanto socialmente, quanto geneticamente.

Outra implicação epistêmica importante é que a visão de Swinburne sobre a queda parece fazê-lo menos propenso a pensar que a graça sobrenatural divina é necessária para o tipo certo de crença ou de fé. Em *Responsibility and Atonement*, Swinburne (1989, p. 171) faz uma importante consideração teológica: a ação de Deus na redenção em Cristo leva os agentes a usarem essa ação para se santificarem do pecado. Quando os seres humanos permitem que a ação graciosa de Deus opere neles, eles se encontram em um estado de graça que flui através da igreja para seus membros como derivado por processos naturais da intervenção original de Deus na história tal como realizada em Cristo. “A Expição e tudo o que dela fluiu no caminho da Igreja, suas pregações e sacramentos, foi, se minha suposição teológica estiver correta, devido à intervenção de Deus em Cristo na história. Sua ação graciosa, assim, ajuda os homens no caminho da santidade” (SWINBURNE, 1989, p. 171).

Contudo, um ponto importante aqui é que Swinburne não enfatiza a intervenção graciosa divina como uma infusão sobrenatural no crente, algo próximo da instigação interna do Espírito Santo selando determinada verdade em nossa mente, mas como parte de um processo natural que se apresentou publicamente na história. Mais precisamente, a ação graciosa de Deus aconteceu a partir de eventos publicamente acessíveis por meio de Jesus Cristo; Swinburne não enfatiza qualquer trabalho sobrenatural sobre o crente. É claro que Swinburne (1989, p. 172) acrescenta que “não desejo descartar a intervenção subsequente de Deus em processos naturais a fim de avançar sua obra graciosa”, mas o próprio Swinburne deixe claro que seu argumento não requer tais intervenções ocorram. Assim, mesmo que a graça de Deus seja uma condição necessária para a aquisição da fé religiosa, Swinburne faz uma observação importante em *Faith and Reason*:

Com exceção de alguns seguidores de Pelágio do século V, todos os escritores cristãos reconheceram que a ajuda de Deus (a ‘graça de Deus’) era necessária se quisermos fazer coisas boas e coisas boas acontecerem conosco. E assim nossa aquisição da fé cristã exigiria essa graça. Mas essa doutrina não dá base para supor que a “graça de Deus” não opera levando-nos a apreciar a força dos argumentos. Se existe um Deus, ele nos dá, e sustenta em nós, nossa natureza racional e pode nos ajudar de muitas outras maneiras a entender a força dos argumentos - o que não é negar que Deus pode algumas vezes revelar sobrenaturalmente a alguns de nós por uma avassaladora experiência religiosa tanto a sua própria existência como as doutrinas especificamente cristãs (SWINBURNE, 2005, p. 118).

Aqui é possível perceber a ênfase de Swinburne em nossos poderes cognitivos ordinários. É claro que, para Swinburne, nossas potencialidades cognitivas não são criações nossas, mas frutos dos atos gratiosos de Deus, que nos forneceu, e ainda sustenta, nossa natureza racional. Não houve qualquer mérito, desenvoltura ou autonomia nossa em conquistar tais habilidades; simplesmente elas nos foram concebidas como um dom do Criador, de modo

que ao exercitamos tais habilidades na avaliação de um argumento, estamos desfrutando de um presente do Deus. Contudo, revelações experienciais avassaladoras ou atos sobrenaturais específicos de Deus parecem ser exceções na avaliação de argumentos, de modo que eles talvez sejam desnecessários em uma avaliação probabilística. Neste ponto, é possível perceber de onde Swinburne deriva parte de sua confiança no potencial da teologia natural em nos fornecer crenças bem justificadas sobre o teísmo cristão.

Assim, ao analisar teses teológicas que limitam os poderes da razão humana, Swinburne (2005, p. 119) considera a visão de que Deus graciosamente intervém em nossos processos mentais de maneira milagrosa para nos fazer apreciar a força de um argumento. Swinburne acredita que os cristãos podem adquirir crenças sobre o teísmo cristão usando nossos poderes cognitivos ordinários, apesar de acrescentar: “isso não significa negar que a graça milagrosa permitiu que algumas pessoas vissem algumas verdades religiosas, especialmente as especificamente cristãs, que de outra forma não teriam adquirido”. Swinburne (2005, p. 119-120) também acredita que o teísta não precisa da graça sobrenatural para sustentar um tipo de crença mais forte, em que as verdades do cristianismo são apresentadas de forma mais clara; para ele, a crença necessária para a fé cristã pode ser mais fraca. Devido à falta de um consenso dentro da tradição cristã sobre como a graça opera e devido à forte tradição cristã de teologia natural, pura e ramificada, Swinburne (2005, p. 120) sugere o seguinte: “não há razão na tradição cristã para insistir que a graça de Deus necessária para a aquisição da fé cristã deve operar sobrenaturalmente no crente individual no momento de sua aquisição de crença”. Deste modo, Swinburne parece enfatizar a ação do Espírito Santo sempre de forma medida pela operação de nossas capacidades cognitivas ordinárias. Como ele afirma em correspondência pessoal:

A maioria dos humanos resiste à força dos argumentos que reconhecem como cogentes, para fazer mudanças radicais em suas crenças fundamentais de uma forma que constitua ‘fé’. Mudar do ateísmo para o cristianismo significa que eles estarão sujeitos a enormes pressões de consciência para mudar seu comportamento de maneiras que não são bem-vindas. E talvez o Espírito Santo aja de uma maneira fora das leis naturais para ajudá-los a fazer a mudança. Mas se o Espírito Santo sempre age assim, então (dado que a operação das leis naturais é sempre devida a Deus) não há diferença entre isso, e ser uma consequência de alguma lei psicológica natural que alguém honestamente inclinado a mudar suas crenças dessa forma ganha força suficiente para mudar suas crenças e comportamentos também de uma forma que constitui ter ‘fé’ (SWINBURNE, 2022).

Swinburne (2022) esclarece que não precisamos ser dogmáticos sobre a medida em que o Espírito Santo age de modo a ajudar as pessoas a transformar uma inclinação para crer em fé. Talvez essa intervenção divina especial aconteça sempre, ou talvez aconteça apenas algumas

vezes, de modo que não precisamos ser taxativos sobre exatamente quando e onde é feito isso - exceto em relação a um significativo evento público em que há uma intervenção divina na ordem natural: a ressurreição de Jesus. Mas percebe-se que tal intervenção é sempre pública e histórica, não de modo a acrescentar, por exemplo, algum mecanismo cognitivo adicional que levaria o teísta a aceitar as reivindicações principais do credo cristão.

Hasker (2002, p. 259) sugere que o projeto geral de Swinburne negligencia uma maneira importante pela qual as “razões do coração” nos dispõem a avaliar nossas crenças de forma enviesada, distorcendo nossa avaliação de probabilidades, de modo que talvez seja necessário retificar tal estado de coisas antes que possamos conduzir adequadamente a distribuição correta de probabilidades. Seguindo a crítica de Hasker, é possível argumentar que como Swinburne constrói seu projeto apologético a partir da tradição cristã, o programa parece carecer de um problema estrutural interno à cosmovisão cristã ao não dar a ênfase necessária nos efeitos noéticos do pecado em relação ao *status* epistêmico do teísmo e do credo cristão. Pois se o credo cristão for verdadeiro, o pecado certamente é uma condição que interfere na avaliação epistêmica que fazemos do teísmo, impedindo que raciocinemos corretamente, principalmente quando estamos a formar crenças sobre importantes assuntos existenciais.

Assim, Swinburne parece não fazer a devida relação entre os efeitos noéticos do pecado e nossa capacidade de avaliar corretamente as evidências sobre tópicos metafísicos e religiosos centrais. Pois suponha que a tradição cristã está correta e que há realmente tal coisa como o pecado afetando o ser humano. Então segue-se que teríamos desejos e afeições que tornam certas verdades significativamente indesejáveis de modo que tal coisa provavelmente interfere na distribuição correta de probabilidade, como a avaliação da existência de tal pessoa como Deus.

Wainwright (1994, p. 94) afirma que a distribuição de probabilidade é afetada por diferenças de julgamento, que por sua vez são afetadas por nossa natureza passional, isto é, nossos temperamentos, necessidades, medos, preocupações, esperanças, paixões etc. Como vimos, o cálculo da probabilidade de Swinburne procura empregar valores objetivos e impessoais. Mas uma crítica importante de Wainwright é que Swinburne parece subestimar o papel que nossa natureza passional desempenha no julgamento probabilístico de tais proposições. Neste sentido, Hasker (2002, p. 257) pensa que o “tom implacavelmente objetivo” empregado por Swinburne leva a certa negligência sobre a dimensão pessoal e existencial do Cristianismo. Pois Hasker (2002, p. 262) lembra que o cálculo probabilístico é produzido por seres humanos reais cuja relação entre proposições é influenciada por desejos, afetos, experiências subjetivas e compromissos prévios.

Dentro desse contexto, Wainwright (1994, p. 95-96) propõe que há um elemento importante dentro da tradição cristã que é preciso levar em consideração na construção de qualquer empreendimento tal como o que Swinburne está comprometido: o de que a compreensão das verdades centrais do cristianismo pode ser conhecida pela razão, mas apenas quando nossos poderes cognitivos forem corretamente calibrados para as coisas certas. Assim, mesmo diante de um argumento tal como proposto por Swinburne, nossas disposições passionais precisam estar bem arranjadas para que possamos apreciar corretamente a força de um argumento racional. Pois há uma série de disposições que afetam o modo como o agente pode julgar a relação entre proposições dentro de um argumento racional – algo reconhecido por Swinburne (2005, p. 98); o conhecimento resulta de processos que passam pela capacidade humana de autorreflexão, sendo frutos de disposições do nosso aparato cognitivo em que o agente desempenha um papel significativo. Neste sentido, Hasker (2002, p. 262) propõe que o reconhecimento de como nossa natureza passional afeta a distribuição correta de probabilidade sobre Deus torna o debate mais rico e multifacetado, pois

Isso [...] abre um caminho para uma explicação muito mais rica de nossas obrigações com respeito à nossa fé (para aqueles de nós que são crentes) do que é fornecido falando apenas da necessidade de coletar evidências e examinar e aplicar nossos próprios padrões epistêmicos. Também nos permite levar em conta as motivações para a descrença que (lamentavelmente) informam uma boa parte da erudição bíblica, em vez de concordar com a pretensão egoísta de que a descrença acadêmica é puramente o resultado de uma investigação objetiva e imparcial (HASKER, 2002, p. 262).

Em resposta a Hasker, Swinburne (2002, p. 310) reconhece que, embora não tenha negado o papel de nossa natureza passional na avaliação probabilística da evidência, “não lhe dei o devido destaque”. Mas ainda assim, ele esclarece que destacou o papel das emoções na jornada cristã de duas outras maneiras importantes. Primeiro, no que diz respeito à sua importância no final da jornada. “Procuramos ser pessoas de um certo tipo, e isso envolve ter as emoções certas – querer as coisas certas e amar as pessoas pelas razões certas” (SWINBURNE, 2002, p. 310). E isso porque, na proposta de Swinburne, é preciso ter os desejos corretos para alcançar a salvação prometida pela fé cristã. Em segundo lugar, Swinburne (2002, p. 310) lembra que, em sua proposta, o julgamento sobre quais objetivos é racional perseguir “depende, assim como da probabilidade do sistema, de quanto se quer (assim como de quanto se acha que deve buscar) os objetivos que o sistema oferece - por exemplo, a visão beatífica”. Segue-se disso que aqueles que anseiam por Deus serão impulsionados para buscar tal caminho, mesmo com uma baixa probabilidade de alcançar a visão beatífica de Deus, enquanto aqueles sem esse anseio não o farão; e, portanto, algum tipo de mudança naquilo que o agente busca ou evita faz uma diferença crucial. Como existem emoções boas e emoções ruins, haverá a

quantidade certa dessas emoções. Ainda assim, Swinburne reconhece que muitas das críticas ao seu projeto são verdadeiras. Em seus termos:

Estou mais do que pronto para admitir [...] que maus motivos e afetos mal direcionados podem distorcer nossa avaliação de probabilidades e que pode ser necessário retificar isso antes que possamos conduzir adequadamente nossas avaliações lógicas de probabilidade. Queremos que algumas coisas e não outras sejam verdadeiras, e por isso não avaliamos a força da evidência. (Se virmos que o teísmo é provavelmente verdadeiro - ou falso! - isso pode nos dar razão para fazer coisas que preferimos não fazer.) E, o cultivo de emoções corretas [...] pode ser essencial para ver a força dos argumentos teístas, ajudando-nos a ver os valores morais das coisas. Quando amo alguma coisa, posso ver que ela tem um valor que, de outra forma, poderia passar despercebido, e pode me levar (via equilíbrio reflexivo) a ver um princípio moral objetivo crucial. Assim, também, odiar algo pode me permitir ver algo errado com isso, o que, por sua vez, leva a um princípio moral objetivo crucial. E não podemos avaliar argumentos a favor e contra a existência do Deus tradicional a menos que saibamos o que um ser perfeitamente bom pode fazer e não podemos saber isso sem ter visões moralmente corretas. Acho que nunca neguei qualquer um dos itens acima, mas reconheço que não lhe dei o devido destaque e tenho o prazer de fazê-lo aqui (SWINBURNE, 2002, p. 309).

Mesmo admitindo que o papel de nossa natureza passional é importante, Swinburne (2002, p. 310) enfatiza que “permanece sendo o caso de que a visão de Deus é apenas um objetivo que vale a pena perseguir se houver um Deus do qual se tenha uma visão, e quanto menos provável for que exista, menos racional será levar a vida cristã, em vista do valor menor, mas genuíno, de outros objetivos”. Portanto, não haveria como evitar avaliar a probabilidade com base na evidência do teísmo cristão tal como proposto pelo cálculo de probabilidades e do modo objetivo como Swinburne propõe, pois o tom implacavelmente objetivo (como nomeou Hasker) “é o único possível, para quem não é um cético global” (SWINBURNE, 2002, p. 308). O teísmo cristão fornece uma explicação que dá conta da causa última do Universo, por que ele funciona da maneira que funciona e o que vai acontecer com os humanos. Swinburne propõe que a diferença dele em relação às teorias científicas e históricas se dá porque o teísmo fornece explicações mais profundas; ainda assim, o modo adequado de avaliar sua probabilidade é por critérios objetivos que claramente operam no julgamento de teorias científicas ou históricas.

#### 4. CONHECIMENTO DE DEUS: UMA COMPARAÇÃO ENTRE ALVIN PLANTINGA E RICHARD SWINBURNE

Em um artigo intitulado “Is there God?”, publicado pela revista *Illustrated Magazine* em 1952, Bertrand Russell sugeriu que se alguém afirmasse que há um bule de chá orbitando em torno do Sol em algum lugar no espaço entre a Terra e Marte, a reação imediata de qualquer pessoa racional seria pedir provas de que existe tal peça de porcelana. Mas suponha que alguém dissesse que não é possível provar tal coisa; suponha que alguém afirme que o bule é pequeno demais para ser captado, mesmo pelos nossos telescópios mais poderosos. O que se segue daí? Russell pensa que a atitude racional a ser tomada é o que Van Inwagen (2012, p. 15) denominou de “agnosticismo fortemente negativo”, isto é, a tese de que a pessoa racional que está ciente de que não há razão para acreditar que *P* existe, ainda que não tenha razões positivas *contra* a existência de *P*, atribuirá uma probabilidade muito maior à inexistência do que à existência de *P*.

Para Russell, esse é o *status* da crença em Deus; Russell geralmente não apresenta argumentos *contra* a existência de Deus, nem fornece alguma razão para que pudéssemos pensar que tal pessoa não existe. Sendo assim, o que fundamentaria tal convicção? Russell sugere que da mesma forma que é epistemicamente permissível atribuir uma baixa probabilidade à proposição de que existe um bule de porcelana girando em torno do Sol em uma órbita elíptica entre a Terra e Marte, ainda que a inexistência de tal bule não possa ser demonstrada por observação astronômica (ou qualquer outro meio), é correto também atribuir uma baixa probabilidade à crença em Deus, ainda que não seja possível apresentar um argumento em favor de sua não existência, de modo que o teísmo e a crença no bule de chá em órbita estariam em paridade.

Há vários problemas com o argumento de Russell, tanto com o princípio do “agnosticismo fortemente negativo” quanto com a analogia entre o bule de chá e o teísmo<sup>90</sup>.

---

<sup>90</sup> Apesar de a analogia do bule de chá ser muito popular entre pensadores neoateus (e.g., DAWKINS, 2007, p. 81-84) e em discussões na internet, Garvey (2010, p. 10) afirma que tal visão “faz parte do discurso semipopular e não da filosofia acadêmica”. Primeiro, como afirma Plantinga (2014) em entrevista ao *The New York Times*, há uma grande quantidade de evidências contra o bule de Russell (e.g., até onde sabemos, a única maneira de um bule entrar em órbita ao redor do sol seria se algum país com tecnologia espacial suficientemente desenvolvido tivesse colocado tal objeto em órbita e há boas razões tanto *a priori* quanto empíricas para supor que nenhum país fez algo tão extravagante). Segundo, como afirma Garvey (2010), a analogia pressupõe que teístas e ateus estão discordando sobre a existência de um mero item no universo; contudo, a diferença entre teístas e ateus é muitíssimo mais profunda de modo a tocar na própria estrutura do cosmo e da realidade. Terceiro, Van Inwagen (2012, p. 25) afirma que apesar de ser retoricamente eficaz, a forma do argumento não é tão clara; o máximo que se pode deduzir da proposição “não há razão para acreditar que Deus existe” é um agnosticismo neutro; e quando analisado de perto, “não vejo como construir um argumento [...] para a conclusão de que, antes da consideração de tais evidências que possam existir a favor ou contra a existência de Deus, deveríamos atribuir uma probabilidade extremamente baixa à proposição de que Deus existe”. Por fim, o teísta possui razões para pensar que Deus existe,

Um deles é a noção de que a crença em Deus é algum tipo de excentricidade, criada apenas por ser afirmada em livros antigos ou ensinada como verdade sagrada aos sábados e domingos.

No entanto, como vimos, as propostas epistêmicas de Alvin Plantinga e Richard Swinburne nos ajudam a pensar como a crença em Deus pode desfrutar de algum tipo de mérito epistêmico, seja a justificação, a racionalidade ou o aval suficiente para o conhecimento. Os dois filósofos se preocupam em analisar se a crença em Deus é intelectualmente aceitável para aqueles que são, nos termos de Quinn (1985, p. 481), “adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura” que vivem no século 21; se nossa crença sobre o teísmo está epistemicamente justificada ou avalizada; se sequer é possível ter algum tipo de crença epistemicamente avalizada sobre o divino; *como* podemos ter tal crença; se podemos saber sobre Deus, mas sem saber conscientemente que sabemos; qual seria a natureza deste estado de crenças; e se o conhecimento de Deus implica em condições amplas e flexíveis ou limitadas e restritas. E, como vimos, os dois autores deram respostas divergentes para esse pacote de questões. Nesta última parte de nossa tese, vamos comparar e analisar criticamente as respostas que os dois filósofos forneceram a tais tópicos. E um ponto de partida significativo diz respeito à basicidade da crença em Deus.

#### 4.1. Basicidade da crença em Deus

Talvez um dos principais problemas do argumento do bule de chá de Russell é seu pressuposto de que o ônus da prova recai principalmente sobre o teísta, de modo que se a crença em Deus não pode ser demonstrada, a atitude correta seria em favor de sua não existência. Contudo, há contra essa ideia um importante ponto de concordância entre Alvin Plantinga e Richard Swinburne. Mais precisamente, para Adams (1985, p. 632n), “um acordo ainda mais fundamental entre esses autores, penso eu, está em sua rejeição da suposição de que o crente religioso carrega um ônus de prova mais pesado do que o incrédulo”.

Como vimos nos dois últimos capítulos, tanto Plantinga quanto Swinburne sustentam que a crença em Deus pode ser apropriadamente ou corretamente básica, independentemente de argumentos ou evidências em seu favor, de modo que nem sempre o *status* epistêmico da crença em Deus é idêntico à questão de haver provas ou argumentos. Para Plantinga (2018a, p. 192-193), o Modelo A/C postula que o teísta pode chegar ao conhecimento natural de Deus de

---

seja, como afirma Plantinga, porque eles têm uma tendência para acreditar em Deus, de modo que tal crença parece ser parte de nossa atividade cognitiva inata (talvez por causa do *sensus divinitatis*), quanto, como afirma Swinburne, pelo fato de que é possível apresentar argumentos em favor do teísmo – algo que não acontece com o bule de chá. Na filosofia da religião, Garvey (2010) e Van Inwagen (2012) oferecem as análises mais cuidadosas sobre a analogia de Russell.

maneira imediata, como produto de uma faculdade cognitiva denominada *sensus divinitatis*; a crença em Deus é desencadeada a partir de algumas circunstâncias, de modo que nós simplesmente nos deparamos crendo. Swinburne (2005, p. 88-89), por sua vez, pensa que a crença em Deus pode ser corretamente básica a partir do Princípio da Credulidade, a saber, que é um princípio básico da racionalidade que S deve acreditar que as coisas são do modo como elas parecem ser (no sentido epistêmico) a menos que haja indícios de que S está enganado. Assim, se parece a S que ele teve uma experiência de Deus, esse é um bom fundamento para acreditar que realmente a teve. Mas será que esses dois autores têm razão em postular a basicidade da crença em Deus?

#### 4.1.1. *Confiança prima facie em nossas disposições epistêmicas*

Plantinga e Swinburne partem, tanto em suas propostas epistêmicas mais gerais quanto particularmente na epistemologia religiosa, de uma confiança *prima facie* em nossas capacidades cognitivas – principalmente no que diz respeito à crença teísta mais geral. Muitas pessoas, suponho, não acreditam em Deus com base em provas ou argumentos, mas a partir de alguma experiência religiosa ou a partir da operação ou predisposição cognitiva natural comum da mente humana de acreditar no divino – algo que pode ser percebido tanto na observação cotidiana quanto nas pesquisas advindas das ciências cognitivas da religião<sup>91</sup>.

Para tais pessoas, se a crença em Deus é o tipo de crença que se forma naturalmente nelas ou na qual elas aparentam estar conscientes do divino, então parece ser correto ou apropriado para o agente aceitar racionalmente tais crenças religiosas de forma como lhe parecem. Uma vez que, nos termos de Swinburne (2015b, p. 170), “é evidente que, certo ou errado, pareceu (no sentido epistêmico) a milhões e milhões de seres humanos que, ao menos uma ou duas vezes em suas vidas, elas se sentiram conscientes de Deus e de sua orientação”, segue-se que esse tipo de experiência deve fazer alguma diferença em como se pensa o *status* epistêmico do teísmo. Neste caso, não é arbitrário ou irracional aceitar o teísmo de forma apropriadamente ou corretamente básica, independente de argumentos ou evidências, pois haveria uma confiança *prima facie* em aceitar as coisas como elas nos parecem.

---

<sup>91</sup> Barrett (2012) traz um conjunto de evidências coletadas pelas ciências cognitivas da religião, e pelas suas próprias pesquisas, apontando que crianças mostram afinidades naturais para pensar e acreditar em Deus ou nos deuses. A mente humana teria algumas tendências naturais e a crença em um ser divino pessoal seria uma delas, produzindo tais crenças de modo não refletido. E natural aqui não deve ser entendido como algo próximo do “automático”, mas como potência que se desenvolve certas propriedades e atributos no tipo certo de ambiente. Para Clark (2019, p. 34), “a ocorrência generalizada de crenças religiosas, como a ocorrência generalizada de crenças perceptivas [...] ou crenças de memória [...], sugere que a aquisição de crenças religiosas é devido ao funcionamento de faculdades cognitivas que ocorrem naturalmente”.

Há aqui uma influência importante do filósofo Thomas Reid sobre o pensamento de Plantinga e Swinburne<sup>92</sup>: a ideia de que a epistemologia floresce principalmente a partir de um contexto de confiança – algo que os dois filósofos aplicam em relação ao *status* da crença em Deus. Wolterstorff (2011, p. 195) sugere que, na filosofia de Reid, a confiança é o grande pano de fundo de qualquer atividade intelectual bem-sucedida a tal ponto que “no fundo da vida doxástica de todos nós, não está a razão, mas a confiança. A confiança também está na base do empreendimento filosófico”. Pois todos nós levamos a vida na confiança de que existiu um passado, ou de que o futuro será indutivamente semelhante ao passado, ou de que existem outras mentes, ou de que há um mundo externo, ou ainda de que nossas faculdades cognitivas são racionalmente fidedignas – mesmo que não tenhamos argumentos em favor de tais coisas e mesmo que não seja possível provar tais coisas. Ainda assim, nós confiamos que nossos poderes cognitivos nos colocam em contato com a realidade de modo fidedigno; confiamos que haja algum tipo de conexão entre as crenças geradas por nossas faculdades e a verdade sobre o mundo que nos cerca. Nos termos de Reid (*Investigações*, p. 16), essa é a situação cognitiva de todos nós, crentes e descrentes: “estou persuadido de que o ceticismo absoluto não é mais destrutivo à fé de um cristão que à ciência de um filósofo e à prudência de um homem de entendimento comum. Estou persuadido de que os injustos vivem pela fé assim como os justos”. Reid aqui não se refere à fé religiosa, mas à fé enquanto um estado de confiança na própria cognição. O que tanto Plantinga (2018b, p. 53) quanto Swinburne (2015a, p. 491) sugerem é que essa confiança básica deve ser estendida para o teísmo.

Mas por que seria apropriado confiar em nossas disposições epistêmicas de forma *prima facie* como sugerem Plantinga e Swinburne? Como vimos nos capítulos anteriores, parte da razão fornecida pelos dois filósofos se deve ao fato de que qualquer proposta epistêmica que procura provar todas as coisas existentes como evidentes somente à luz de provas e argumentos proposicionais para, a partir disso, construir uma teoria do conhecimento bem-sucedida, irá incidir necessariamente em um “atoleiro cético”, para empregar os termos de Swinburne (2015a, p. 495). Plantinga (2016a, p. 55) lembra que “obviamente, não pode existir evidência

---

<sup>92</sup> Plantinga (1993b, p. x) admite que sua teoria da função apropriada é “amplamente reidiana; o contorno global da epistemologia de Thomas Reid parece-me amplamente correto”; Swinburne (2001a, p. 125), por sua vez, ao formular seu Princípio do Testemunho, cita Reid em apoio. Curiosamente, Reid (*Investigações*, 6, XXIV, p. 196) também tem um Princípio da Credulidade, mas o que Reid quer dizer por Princípio da Credulidade é o que Swinburne entende por Princípio do Testemunho. Swinburne (2001a, p. 141n) reconhece isso ao afirmar que “mantenho esse nome para o princípio declarado, porque ele ganhou certa aceitação desde que o usei pela primeira vez para uma forma menos precisa desse princípio em 1979 [...]. No entanto, lamento ter usado esse nome dessa maneira, pois Thomas Reid tem a prioridade de ter dado o nome ao princípio diferente, que chamei de Princípio do Testemunho”. De todo modo, os contornos gerais de ambos os princípios parecem estar de acordo com a epistemologia de Reid.

proposicional para tudo o que você acredita. Toda cadeia de argumentos terá de começar em algum ponto”<sup>93</sup>. Por isso, Plantinga e Swinburne rejeitam tomar o ceticismo como norma padrão de governo de nossas vidas cognitivas. Para eles, as crenças que nos parecem verdadeiras ou que temos uma inclinação para acreditar, entre elas a crença em Deus, não são intelectualmente culpadas até que se provem inocentes, mas são tidas como inocentes até que se prove o contrário – como veremos mais detalhadamente no tópico 4.3.1. Neste modo de avaliar a crença, parece que a coisa mais racional a fazer é continuar a acreditar em Deus de forma básica até nos encontrarmos boas razões para acreditar de outro modo.

Uma importante razão para essa confiança se deve ao fato de que os seres humanos possuem um desejo natural de entrar em contato cognitivo com a realidade e adquirir bens epistêmicos valiosos, como o conhecimento, o aval, a racionalidade ou a crença epistemicamente justificada. Por isso, eles irão buscar satisfazer esse desejo, em partes, com uma confiança básica em seus poderes cognitivos. Como Swinburne (2015a, p. 495) postula, essa parece ser uma condição *a priori* para o pensamento racional, pois se não acreditarmos em como as coisas nos parecem, não seríamos capazes de fazer qualquer avaliação epistêmica sobre qualquer evento que acontece fora de nós<sup>94</sup>. De acordo com Zagzebski, essa autoconfiança epistêmica nos permite viver uma vida normal e próspera. A fim de realizar qualquer trabalho bem-sucedido, é preciso tomar tais princípios como pontos de partida e o filósofo não está isento disso. Ao falar sobre a confiabilidade que precisamos depositar em nossas faculdades cognitivas, Zagzebski afirma o seguinte:

Não podemos viver uma vida normal, muito menos uma vida próspera, sem uma quantidade substancial de confiança na confiabilidade geral de nossas faculdades. Isso significa que devemos rejeitar o ceticismo, quer aceitemos ou não qualquer resposta dada ao ceticismo como adequada. Mas devemos ir além disso. Mesmo se pensarmos que temos uma resposta adequada ao ceticismo radical, isso não é suficiente para nos

---

<sup>93</sup> Um proponente do infinitismo epistêmico certamente defenderá, contra Plantinga, que o conhecimento poderia ser justificado por uma cadeia infinita de razões não repetidas. Há vários problemas com essa perspectiva: se o infinitismo estiver correto, as crenças são justificadas de forma meramente condicional, pois uma vez que a cadeia de justificação é infinita, nunca saberemos se as crenças que as sustentam estão justificadas; além disso, não seria possível apresentar uma cadeia infinita de razões para justificar uma crença, pois não existe metafisicamente tal cadeia infinita de razões. Isso ocorre porque o infinito real (diferentemente do infinito potencial) pode gerar vários absurdos, como aponta Craig (2012, p. 112-120); por fim, poderíamos argumentar também que uma cadeia infinita de razões parece ontologicamente extravagante e oposto ao princípio da simplicidade. Uma análise crítica dessa teoria encontra-se em Bergmann (2014).

<sup>94</sup> Swinburne (2005, p. 55-56) alega que “se negarmos que, salvo qualquer qualificação *a priori*, parecer perceber algo é uma boa razão (na ausência de contra-evidência) para acreditar que realmente percebemos, e que parecer muito evidente perceber algo é uma razão muito forte por acreditarmos que o percebemos, todas as nossas crenças sobre o mundo externo seriam bastante injustificadas”. Neste caso, Swinburne sugere que é nossa suposição, seguramente correta, de que a maioria de nossas crenças muito comuns que surgem da experiência sobre a existência de mesas, cadeiras e outras pessoas são provavelmente verdadeiras que nos leva inevitavelmente ao Princípio da Credulidade.

dar suporte epistêmico para uma vida normal, uma vez que há uma grande lacuna entre a rejeição do ceticismo e o estabelecimento da tese positiva de que nossas faculdades comuns geralmente nos conectam à realidade de uma forma precisa ou apropriada. Portanto, mesmo que pensemos que temos justificativa para acreditar que não estamos vivendo em uma máquina de realidade virtual, isso está muito longe de nos dar confiança na ampla gama de crenças necessárias para viver uma boa vida (ZAGZEBSKI, 2009, p. 73).

Para Zagzebski, a confiança em nossas faculdades cognitivas não se encontra apenas na resposta que damos ao problema cético, mas em propostas epistêmicas mais fecundas e robustas. Assim, em relação à basicidade da crença em Deus, a confiança em nossos poderes epistêmicos tal como propostos por Plantinga e Swinburne vai muito além do fornecimento de uma resposta ao problema cético e se estende para nossas crenças mais importantes, como as crenças religiosas. E na medida em que aceitamos a confiabilidade geral de nossos poderes epistêmicos, então segue-se que podemos aceitar também seus produtos. É claro que a racionalidade não exige que se confie em todos os produtos gerados pelas nossas faculdades cognitivas. Podemos ser vítimas de ilusões, delírios, falácias lógicas, vieses cognitivos e uma multidão de outras falhas epistêmicas; além disso, nossas crenças podem ser anuladas e nossos poderes cognitivos não estão invictos. Vamos explorar melhor essa relação na seção 4.2.2. Ainda assim, é necessário empregar nossos poderes intelectuais a fim de descobrir suas limitações e erros. Logo, ainda se faz necessário esse primeiro passo de confiança nas próprias faculdades cognitivas.

Outra razão importante do porquê nossas disposições epistêmicas são merecedoras de uma confiança *prima facie* como propõem Plantinga e Swinburne é que a proposta de que seria preciso primeiro provar que tais disposições são confiáveis para, somente em seguida, confiar nelas mostra-se completamente irrealista para nós, seres humanos, de modo que essa não é uma maneira de governar racionalmente nossas crenças. De acordo com Stenmark (2021, p. 134), esse modelo de racionalidade não é de modo algum adequado para seres finitos com o tempo e/ou os recursos cognitivos limitados como os que nós temos: “se nós queremos ser seres racionais, nós não podemos perder tempo e recursos para avaliar criticamente todas as nossas crenças”.

Assim, ao olhar para nossas capacidades cognitivas, devemos buscar compreender o que se espera razoavelmente de seres humanos quando eles fazem uso inteligente de seus recursos e situações cognitivas, pois “isto significa que um modelo próprio de racionalidade deve levar em conta a constituição e os dilemas reais do agente da racionalidade” (STENMARK, 2021, p. 132). Stenmark (2021, p. 132) denomina tal princípio realista de “axioma da demanda razoável”: “ele estabelece que não se pode razoavelmente pedir de uma pessoa o que esta pessoa

não pode possivelmente fazer”. Stenmark fornece um exemplo do porquê a demanda por evidências para todas as nossas crenças se mostra tão irrealista:

Eu li em algum lugar que nós formamos cerca de 50.000 pensamentos por dia sobre coisas que nós experienciamos, isto é, crenças sobre o clima, pessoas que nós conhecemos, e o que nós comemos, crenças sobre carros, bicicletas, árvores, casas, notícias, propaganda e assim por diante. Suponha que isso seja verdade. Agora, se nós tomarmos a racionalidade [evidencial] [...] como um modelo para a racionalidade humana em geral, isto implica que nós devemos fazer juízos informados sobre todas estas questões. Nós devemos estar conscientes da evidência que nós temos para nossos 50.000 pensamentos ou crenças diárias e formar juízos sobre se estas evidências são boas evidências. De fato, nós devemos nos esforçar em encontrar as melhores evidências disponíveis para elas. Além do mais, nós devemos estar prontos para demonstrar aos outros a razoabilidade de nossos pensamentos, escolhas e ações. Se nós fazemos isso, nós estamos nos comportando racionalmente e estamos usando nossa inteligência de modo inteligente. Mas, note-se, que se nós fizemos isso, o número de crenças nós temos de processar todo o dia cresce drasticamente. De repente, nós temos que lidar, digamos, com 150.000 crenças, e talvez nós comecemos a ter pensamentos secundários sobre algumas destas crenças justificadas, mas então, nós, de repente, temos de processar 200.000 crenças. O risco que nós corremos é de nos tornarmos epistemicamente paralisados. Nós temos, portanto, que usar nosso tempo e recursos cognitivos limitados mais sabiamente. (STENMARK, 2021, p. 139)

A conjectura de Stenmark mostra que se você segue realmente este modelo de racionalidade, você não seria capaz de fazer muita coisa na vida, pois você não tem o tempo nem os recursos cognitivos necessários para processar tão grande número de evidências suficientes com respeito às crenças que você forma no dia a dia, mesmo sobre coisas importantes. Conscientes de nossos próprios limites cognitivos, não é razoável tentar satisfazer uma demanda tão forte.

Dentro deste contexto, é importante ressaltar que uma proposta de epistemologia religiosa deve estar estruturada dentro de uma teoria epistêmica adequada. E, como afirma Greco (2000, p. 18), um dos critérios para uma epistemologia adequada é que ela seja psicologicamente plausível<sup>95</sup>, isto é, uma “teoria epistêmica adequada deve ser consistente com nossos julgamentos do senso comum sobre nossas próprias habilidades cognitivas e também com nossa melhor ciência cognitiva”. E isso porque qualquer teoria do conhecimento que não seja psicologicamente plausível gerará argumentos céticos. Pois, uma vez que qualquer teoria do conhecimento postula algumas condições que devem ser cumpridas para que tenhamos conhecimento, uma teoria psicologicamente implausível irá garantir que as condições estabelecidas pela teoria em questão não são satisfeitas por seres com nossa constituição psicológica. Segue-se daí que teremos algum tipo de argumento cético equivalente a uma

---

<sup>95</sup> Os outros dois critérios apontados por Greco (2000, p. 15-24) para uma adequada teoria do conhecimento são: (i) ela deve fazer um bom trabalho em organizar nossas intuições pré-teóricas sobre os casos que, intuitivamente, são exemplos paradigmáticos de conhecimento; e (ii) ela deve ser imune a argumentos céticos.

*reductio ad absurdum* da teoria em questão. As duas fontes principais apontadas por Greco (2000, p. 19) para aquilo o que é psicologicamente plausível são empíricas: nossa própria reflexão e a psicologia empírica.

Mas é aqui que essa confiança gera também um desacordo fundamental entre Plantinga e Swinburne, pois apesar de ambos aceitarem que a crença em Deus pode ser epistemicamente aceitável de forma básica, eles discordam sobre a extensão de tal confiança epistêmica, sobre quantas pessoas estão em posição de sustentar a basicidade do teísmo e sobre a força fenomenológica de tal crença.

Swinburne, por exemplo, pensa que embora seja verdade que praticamente todas as pessoas acreditam no mundo externo, ou no princípio de que o futuro será semelhante ao passado ou de que existem verdades morais objetivas (principalmente nas duas primeiras crenças), e que é muito difícil apresentar um argumento válido que convencesse um cético de tais coisas, o mesmo não é verdade para a crença em Deus.

A existência de Deus me parece estar em uma categoria diferente das crenças fundamentais anteriores. É um assunto controverso; e também um assunto sobre o qual algumas pessoas certamente mudaram de ideia após um processo de discussão, por exemplo, elas deixaram de acreditar que existe um Deus, depois que alguém lhes trouxe a força do argumento do mal. Não há, portanto, razão para supor que, em sua proximidade com a investigação racional, a existência de Deus seja tão fundamental quanto a existência do mundo externo (SWINBURNE, 2005, p. 105).

Assim, Swinburne parece alegar que, na maioria das vezes, as crenças religiosas possuem um status diferente de nossas outras crenças básicas, de modo que se vamos pensar na regulação e formação de nossa crença teísta, seria mais apropriado julgar cuidadosamente as evidências pró e contra tal crença a fim de chegar a um julgamento informado sobre se é apropriado acreditar em Deus com base em nossas experiências ou inclinações. Mas Plantinga discorda dessa alegação de Swinburne.

Plantinga (2018b, p. 57) segue Alston (2020, p. 377-378) ao notar que não impomos esse tipo de exigência a outras fontes de crença ou de conhecimento, de modo que a aplicação de tal demanda somente às crenças religiosas parece ser um caso de dois pesos e duas medidas; além disso, não é possível argumentar sensatamente, à luz da razão, em favor da confiabilidade de nossas capacidades cognitivas, incluindo um possível *sensus divinitatis*, visto que seria preciso confiar na própria faculdade que está em causa.

Ou seja, não podemos saltar para fora de nossa condição, nem nos colocar numa posição segura externa às nossas faculdades, a fim de verificar se tudo está indo epistemicamente bem. A confiança em nossas faculdades cognitivas ou em nossas experiências parece ser logicamente anterior à confiança em qualquer conjunto específico de crença. Se elas formam em nós a crença

em Deus, parece ser apropriado ou correto confiar nisso. Assim, enquanto aceitação *prima facie*, a não aceitação da basicidade da crença em Deus pareceria ser um movimento de arbitrariedade epistêmica, pois *dada* a experiência e/ou inclinação, não há nada de injustificado ou irracional em formar crença de forma imediata com base em tal experiência e/ou inclinação. Mais ainda, parece que não temos outra opção enquanto seres humanos finitos e limitados: uma vez que nossas faculdades cognitivas são tudo o que temos para trabalhar no entendimento do mundo, devemos confiar nelas.

No entanto, Plantinga (2018a, p. 275) vai além e estende sua confiança epistêmica à basicidade de crenças mais robusta para a construção do Modelo A/C estendido, uma vez que “para a pessoa de fé (pelo menos nos seus exemplos paradigmáticos), as coisas grandiosas do evangelho são claramente verdadeiras, óbvias, convincentes. Ela se vê convencida - tal como no caso de crenças claras de memória ou da crença em verdades elementares da aritmética”. Mais especificamente, o teísta parece acreditar de modo básico que as grandes coisas do evangelho são convincentes, óbvias, atraentes. Tais crenças também são obtidas de modo imediato e direto. Logo, para Plantinga, se as coisas são assim, como o teísta cristão poderia deixar de acreditar nelas?

Plantinga sugere que tal confiança epistêmica permite ao teísta cristão construir um modelo epistêmico mais desenvolvido e integral. É por isso que Plantinga (2018a, p. 304-318) segue Jonathan Edwards ao descrever a correlação profunda e intrincada entre intelecto e vontade presente na crença religiosa, dando aos afetos um papel importante na formação da crença cristã; mas a possibilidade de cultivar afeições apropriadas depende da confiança de que elas podem ser devidamente sintonizadas com os valores e as crenças corretas. Assim, a proposta epistemológica de Plantinga permite explorar tópicos que vão além dos exemplos triviais de formação de crença que são característicos da epistemologia analítica (e.g., acreditar que eu tenho duas mãos, que estou a falar com minha esposa e não com um robô, ou que o mundo existe há mais de cinco minutos).

Plantinga afirma explicitamente, por exemplo, que o cristão não deveria limitar sua jornada epistêmica àquilo que pode ser avalizado a partir de fontes como a ciência e os estudos do Jesus Histórico. Ele pode partir de forma básica do que seriam, para o teísta, outras fontes de crenças avalizadas além da razão, como o testemunho divino das Escrituras, a fé e a instigação interna do Espírito Santo, a fim de ter um conhecimento mais robusto sobre Deus e as grandes coisas do evangelho. Se não tivermos tal confiança, Plantinga pensa, ficaremos com um conjunto de crenças que mesmo tendo o mérito de terem sido provadas pela evidência, são

muitíssimas limitadas e insuficientes para a construção de um modelo de crença cristã mais desenvolvido.

Considere uma analogia: podemos imaginar um grupo renegado de físicos excêntricos propondo reconstruir a física e se recusando a usar crenças da *memória*, por exemplo, ou da memória sobre o que se passou antes de um minuto atrás. Talvez algo assim possa ser feito, mas seria uma coisa pobre, trivial, truncada e insignificante. Suponha agora que as leis de Newton ou da relatividade especial se tornassem desse ponto de vista dúbias e sem confirmação: isso presumivelmente daria muito trabalho para os físicos mais tradicionais. Mas a física truncada não poderia colocar em questão a física do tipo mais robusto. O mesmo ocorre no nosso caso. O cristão tradicional pensa saber *pela fé* que Jesus era divino e que se levantou dos mortos. Por isso, ele não se perturbará com o fato de essas verdades não serem especialmente comprováveis por conta da evidência à qual a crítica bíblica histórica duhemiana se limita — ou seja: a evidência que explicitamente exclui o que se sabe pela fé. Por que isso deveria ter grande importância para ele? Para o cristão, confinar-se aos resultados dessa crítica seria como tentar aparar a grama do jardim com uma tesoura de unhas ou pintar a casa como uma escova de dentes; essa poderia ser uma experiência interessante se você tiver tempo disponível; contudo, à parte disso, por que se limitar desse modo? (PLANTINGA, 2016a, p. 190; grifo do autor).

Contudo, como vimos no debate sobre os anuladores no tópico 2.7, Plantinga deixa claro que a confiança no *sensus divinitatis* e no credo cristão não envolve o abandono da racionalidade crítica. Ao mesmo tempo, essa confiança permite a construção de uma abordagem filosófica da religião mais integral, unindo áreas distintas da experiência humana, como a emocional e a intelectual, fontes proposicionais e não proposicionais.

Swinburne, por outro lado, pensa que a basicidade de boa parte da crença teísta, incluindo a crença cristã, não deveria se estender a este ponto; além disso, ele não é tão otimista sobre a quantidade de pessoas que se encontram na situação afortunada de tomar a crença em Deus como corretamente básica. Apesar de ser intelectualmente *possível* acreditar em Deus e em crenças cristãs mais robustas de forma corretamente básica, é preciso lembrar que o teísta típico vive no que Greco (1993, p. 190) denomina de “condições epistêmicas hostis”; deste modo, Swinburne postula que, neste contexto, provavelmente não é epistemicamente plausível tomar a crença em Deus, nem em verdades mais detalhadas do cristianismo, como corretamente básica. Em seus termos:

Suspeito que é improvável que a maioria de nós tenha tais crenças como proposições básicas. Podemos ter ‘existe um Deus’ como uma proposição básica, e se for forte o suficiente, ela se tornará uma crença e não será anulada pela evidência da existência de dor e sofrimento ou qualquer outra contra-evidência aparente - seja por critérios objetivos ou subjetivos de probabilidade probatória. Se sua crença de que existe um Deus, resultante de uma proposição básica, for tão forte quanto sua crença de que você tem duas mãos, então ela será de fato justificada em qualquer padrão internista. Mas muitos de nós que acreditamos que existe um Deus não estamos nessa posição. Ou nossa crença não é uma proposição básica, ou – se for – seria anulada por contra-evidência na ausência de mais apoio. Nesse caso, sua justificação dependerá de quanta probabilidade ela ganha de outras proposições básicas; e em quão fraca é a contra-evidência (SWINBURNE, 1999, p. 33 e 34)

No que diz respeito à crença cristã mais detalhada, Swinburne segue Plantinga ao pensar que, para algumas pessoas, o “testemunho interior do espírito” parece ser forte o suficiente tanto para algumas verdades da Bíblia quanto para o modo como ela deve ser interpretada e, dados os dois princípios epistêmicos da credulidade e do testemunho, elas parecem estar justificadas em algum sentido. Contudo, Swinburne sugere que a “verdade e o significado da Bíblia podem ser questionados, e há argumentos a favor e contra sua verdade, eles próprios dependendo de argumentos sobre como ela deve ser interpretada” (SWINBURNE, 2005, p. 107).

Mais precisamente, Swinburne pensa que há em nosso mundo contemporâneo muitas razões para anular tal possível “testemunho interno do Espírito Santo”; além disso, Swinburne (2005, p. 107) argumenta também que “para muitos cristãos, como, é claro, para todos os não-cristãos, a verdade da Bíblia não é de forma alguma auto-evidente”. Para Swinburne, por exemplo, o fato de haver uma grande quantidade de discordâncias sobre o testemunho interno do Espírito Santo para determinadas interpretações da Bíblia deve levar os teístas a refletirem sobre um importante anulador para tal crença:

Qualquer um que reivindique ‘o testemunho interior do espírito’ para sua própria interpretação da Bíblia deve refletir sobre a enorme diversidade de interpretações da Bíblia, muitas delas por pessoas que também reivindicaram ‘o testemunho interior do espírito’ para interpretações incompatíveis com a sua própria. Isso deve levar qualquer um a ver que é difícil evitar discussões sobre essas questões (SWINBURNE, 2005, p. 108).

Assim, por um lado, Plantinga (2018a, p. 479) sugere que o teísta típico não se encontra na posição de que o teísmo, se posto evidencialmente em dúvida, encontraria algum tipo de anulador devido ao aval mínimo de tal crença; o teísta comum também não pensa que o aval de sua crença em Deus dependa apenas do fato de ela explicar certo domínio de fenômenos. Nos termos de Plantinga (2018a, p. 479), “duvido muito que o teísta típico se encontre jamais em quaisquer condições desse tipo”. Mas Swinburne discorda significativamente dessas posições:

Sobre esta questão empírica, eu discordo fortemente de Plantinga. Pode ser que muitos teístas não acreditem com base em argumentos, embora minha opinião seja que um grande número acredita com base nos argumentos mais crus que o teísmo ‘dá sentido ao mundo’. Mas eu certamente acho que muitos teístas cristãos têm algumas crenças bastante fracas, que devem ser abandonadas (mesmo no relato de aval de Plantinga) diante das objeções do mal e da crítica bíblica – a menos que argumentos possam ser apresentados para atender a essas objeções (SWINBURNE, 2001b, p. 208)

Assim, como é possível perceber, parece que uma parte importante da diferença de Plantinga e Swinburne neste caso se deve ao contexto intelectual de nosso mundo ocidental. Como veremos no próximo tópico, Swinburne está menos disposto que Plantinga a manter e estender tal confiança *prima facie* a determinados conjuntos de crenças teístas ou de crenças

mais robustas dentro do cristianismo, sendo necessário justifica-las a partir da teologia natural pura ou ramificada.

#### *4.1.2. Basicidade e o contexto intelectual ocidental*

Será que estamos em posição de sustentar a crença em Deus como corretamente ou apropriadamente básica? Enquanto Plantinga e Swinburne concordam que é possível sustentar a basicidade de tal crença nestes termos, eles discordam sobre se estamos efetivamente nesta posição. Swinburne (2005, p. 89) pensa que a quantidade significativa de anuladores e de contra evidências presentes em nossa cultura ocidental contra o teísmo cristão, ou mesmo contra o teísmo mais geral, faz com que poucos se encontrem na posição afortunada de sustentar a crença em Deus, ou a crença cristã mais específica, de forma corretamente básica.

Assim, uma vez que o teísta típico vive no que Greco (1993, p. 190) denomina de “condições epistêmicas hostis”, provavelmente não é epistemicamente plausível tomar a crença em Deus como corretamente básica. Para Swinburne, o caminho mais plausível a seguir em termos de basicidade da crença em Deus é fazer um balanço entre a força da contra-evidência apresentada contra a existência de Deus e o grau da experiência e/ou testemunho. Nos termos de Swinburne:

Os contra-indícios podem ser fortes ou fracos; e mesmo os consideravelmente fortes podem não perturbar (racionalmente) a crença de alguém que teve uma experiência religiosa avassaladora ou que acredite na autoridade de inúmeros professores com diversos antecedentes. Mas, em geral, a presença de um contra-indício abre a questão da existência de Deus, que precisa, então, ser amparada por argumentos positivos (e/ou que precisa ter os argumentos negativos rebatidos), se a crença na existência de Deus for racional. Mas, uma vez que existe muito mais dúvida sobre a existência de Deus no cético mundo ocidental de hoje do que havia na maioria das culturas dos séculos passados, a necessidade da teologia natural é maior do que nunca — tanto para aprofundar a fé do crente quanto para converter o não-crente (SWINBURNE, 2004a, p. 60-61).

Plantinga, por sua vez, pensa que esse não é o modo natural ou habitual em que o teísta geralmente acredita em Deus: “os crentes em Deus não se têm baseado tradicionalmente em provas ou argumentos para a sua crença; a maior parte dos crentes do mundo, suponho, mal ouviu falar desses argumentos teístas” (PLANTINGA & TOOLEY, 2014, p. 17). Além disso, Plantinga (1986, p. 311-312) supõe que, para alguns teístas, suas crenças têm a mesma força fenomenológica das crenças sobre o mundo externo, o passado ou sobre outras mentes e, por isso, a atitude mental deve ser similar, pois para o crente todas elas parecem corretas, naturais e apropriadas, de modo que o grau de aval não proposicional desfrutado pela crença em Deus

pode superar o grau de aval possuído pelo anulador em potencial, mesmo em “condições epistêmicas hostis”, nos termos de Greco (1993, p. 190).

Assim, parte da discordância fundamental entre os dois autores sobre a basicidade da crença envolve o contexto em que se dá tal crença, bem como a constituição de uma estrutura noética específica, isto é, a basicidade da crença teísta varia de acordo com o contexto na qual são tomadas e com o grau de força fenomenológica dentro da estrutura noética que é desfrutada por tal crença. Plantinga e Swinburne parecem divergir claramente sobre a quantidade de aval que muitos teístas possuem em virtude de suas inclinações cognitivas ou de suas experiências religiosas. Assim, ao tomar a crença em Deus como básica, é preciso lidar com a seguinte questão: quão plausível é pensar que a crença em Deus possui a mesma força fenomenológica que nossas crenças comuns, como a crença em outras mentes ou em um mundo externo? E esse é o modo mais apropriado de sustentar tal crença?

Um dos elementos que mais chamam a atenção na proposta de Plantinga é sua ênfase de que o ideal de fé por trás do Modelo A/C e do Modelo A/C estendido é paradigmático. Mais precisamente, Plantinga foca em um ideal de fé bem formada a partir do qual podemos ver claramente, e de modo não ambíguo, que a crença no teísmo e nas chamadas “grandes coisas do evangelho” possui os méritos epistêmicos que estamos a tratar: justificação, racionalidade e aval. E talvez um problema crucial aqui é que provavelmente a descrição de Plantinga não é típica da maioria dos casos de pessoas de fé, isto é, o modelo epistêmico criado por Plantinga parece, em muitos casos, não corresponder à fé real possuída pela maioria dos teístas, nem ao que Wiertz (2015, p. 111) denomina “situação epistêmica concreta de muitos intelectuais teístas na sociedade Ocidental contemporânea, pluralista e liberal”. É muito provável que o ideal de Plantinga não seja a realidade daqueles que são, nas palavras de Quinn (1985, p. 481), “adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura” que vivem no século 21. O próprio Plantinga admite este estado de coisas:

Uma qualificação importante: deve-se notar que a explicação da crença, no modelo, integra a explicação da fé paradigmática, da fé *ideal* – pode-se dizer. Contudo, não faz parte do modelo afirmar que a maioria dos casos de fé é paradigmática ou ideal [...]. Nos casos mais comuns, opostos aos casos paradigmáticos, o grau de crença será sem dúvida menor que o grau máximo. Além disso, o grau de crença, da parte da pessoa com fé, varia ao longo do tempo e em diferentes circunstâncias. Assim, pode-se dizer que, sob certas circunstâncias, a crença decorrente da fé conta com garantia [aval] suficiente para o conhecimento; essas circunstâncias, devo dizer, provavelmente não são típicas, embora sejam algumas vezes alcançadas por alguns cristãos em certos momentos (PLANTINGA, 2016a, p. 133-134; grifo do autor).

Deste modo, a situação de muitos teístas cristãos, inclusive muitos intelectuais cristãos no mundo Ocidental, parece ser a de não ter a firmeza psicológica ou o grau de aval postulado

por Plantinga, pois as circunstâncias “provavelmente não são típicas”. Em sua resposta a Quinn, Plantinga (1985, p. 312) “ousa dizer” que quando Deus falou com Moisés da sarça ardente, a crença de que Deus estava falando com ele tinha mais aval do que teria a crença fornecida por um possível antigo freudiano que propôs a tese de que a crença em Deus é uma questão de realização de desejo neurótico. Mas não é claro se a maioria dos teístas estão efetivamente na mesma posição epistêmica de Moisés perante a sarça ardente. Por exemplo, muitos cristãos passam por aquilo que São João da Cruz denominou de “A Noite Escura da Alma”, em que há um sentimento de ausência divina e/ou abandono na vida daquele que crê. Wiertz (2015, p. 109) nota que “muitos intelectuais cristãos da atualidade são atormentados por dúvidas e dificuldades intelectuais com sua fé, não apenas de tipo superficial ou momentâneo, mas de natureza mais profunda”.

Talvez, um dos motivos para o modelo de Plantinga ser recebido fora do círculo cristão com certo grau de ceticismo é que, como Plantinga (2015, p. 249) afirma, “reconheço que há dificuldade psicológica em manter uma posição ou forma de pensar rejeitada por seus colegas e outras pessoas ao seu redor. Pode-se sentir incomodado, fora de sintonia e um pouco estranho”. De acordo com o próprio Plantinga (2015, p. 249), isso aconteceu com ele quando iniciou a carreira na *Wayne State University*. Assim, a proposta de Plantinga parece ser correta ou apropriada para aqueles que possuem uma forte convicção de que há tal pessoa como Deus e de que o credo cristão é verdadeiro; contudo, e para usar o critério de Greco (2000, p. 18), ela talvez não seja psicologicamente plausível para grande parte dos teístas, principalmente nos círculos acadêmico-científicos – o que implica em uma recepção cética por parte desses teístas e dos não-cristãos. E como vimos no tópico 2.6.4., Plantinga (2007, p. 209) faz uma comparação importante entre a crença em Deus e a crença em outras mentes admitindo que “para mim, como para a maioria, a crença em Deus, embora aceita da maneira básica, não é maximamente firme e inabalável; talvez não seja tão firme quanto minha crença em outras mentes”.

A ideia de que a fé cristã não é sustentada com o grau de força sugerido por Plantinga pode ser percebida na análise de Charles Taylor sobre nossa era secular. Taylor (2010, p. 15) sugere que um exame da nossa atual era como secular está intimamente relacionada às condições de fé: “a mudança para a secularidade [...] consiste, entre outras coisas, na passagem de uma sociedade em que a fé em Deus é inquestionável e, de fato, não problemática, para uma na qual a fé é entendida como uma opção entre outras e, em geral, não a mais fácil a ser abraçada”. O mundo que habitamos no Ocidente é secular neste sentido; a fé é uma opção entre uma miríade de opções de crenças e cosmovisões, vulnerabilizando, assim, tanto a crença quanto

a descrença<sup>96</sup>. Ou seja, no mapa detalhado de nossa era secular oferecida por Taylor, nós passamos “de uma sociedade na qual era praticamente impossível não acreditar em Deus para uma na qual a fé, até mesmo para o crente mais devoto, representa apenas uma possibilidade humana entre outras” (TAYLOR, 2010, p. 15). Agora, não é apenas possível a descrença em Deus, mas manter a fé em alguns contextos se torna difícil. Por isso que o secular não apenas torna possível a não crença, mas também muda a própria crença, de modo que as condições de crença mudam. Para colocar de modo mais sucinto: “a fé em Deus não é mais axiomática. Existem alternativas” (TAYLOR, 2010, p. 16). Esse é o mundo intricado da nossa experiência vivida.

Mas ainda que, como o próprio Plantinga (2016a, p. 133-134) reconhece, a situação epistêmica e psicológica atual de boa parte dos teístas não seja o ideal de fé paradigmática, não se segue daí que a aceitabilidade intelectual da crença em Deus está condicionada a argumentos ou evidências. Pois a questão *de jure* da crença cristã sobre a basicidade do teísmo parece não estar divorciada da questão *de facto*. Como Plantinga (1991, p. 309) coloca corretamente, essa é uma discussão pertencente à antropológica filosófica, à ontologia e à teologia: “o que você toma como obtendo aval da maneira básica depende obviamente do tipo de posição teológica e religiosa que você adota”. Se for verdade que a crença cristã é fruto do testemunho interno do Espírito Santo, selando em nossas mentes e testemunhando em nossos corações as chamadas “grandes coisas do evangelho”, então se segue que a crença cristã tem aval para os méritos epistêmicos que estamos interessados (e.g., justificação, racionalidade e aval), mesmo para aqueles que são “pessoas instruídas e inteligentes que vivem no século 21, com tudo o que aconteceu nos últimos quatro ou cinco séculos” (PLANTINGA, 2018a, p. 17), de modo que parece não haver razões epistemológicas gerais, independentes de dúvidas sobre a veracidade do cristianismo, para pensar que ela carece de aval.

Mas o teísmo é verdadeiro? Essa é uma questão central e queremos explorar melhor no debate entre Plantinga e Swinburne na seção 4.2 e no tópico 4.3.3. Contudo, uma vez que a crença típica cristã provavelmente tem menos que o grau máximo, há um complemento epistemológico importante a fazer dentro da proposta de Plantinga: é possível afirmar que a

---

<sup>96</sup> Há uma tensão na descrição oferecida por Taylor, pois ele afirma que, na era secular, não apenas os crentes são assombrados pela dúvida, mas os céticos se veem tentados pela crença. Pois toda a estrutura de fundo a partir da qual alguém acredita ou se recusa a acreditar em Deus sofreu severas mudanças (TAYLOR, 2010, p. 27). Isso implica que vivemos agora sobre pressões cruzadas, isto é, somos atordoados por pressões simultâneas de várias crenças e descrenças, de modo que a era secular em que vivemos não apenas nos leva a duvidar, mas também é assombrada pela ideia de Deus. Como Smith (2021, p. 21) sugere ao fazer uma descrição da proposta de Taylor: “a maior parte de nós vivemos nesse espaço de pressões cruzadas, no qual tanto nosso agnosticismo quanto nossa devoção são assombrados e assombrosos”.

aceitação da basicidade da crença teísta cristã não deve excluir o agente epistêmico de buscar uma crença mais integrada e, possivelmente, mais avalizada. Ou seja, ao mesmo tempo em que a crença em Deus é aceita de modo apropriadamente básico, os crentes religiosos devem buscar a melhoria de sua performance cognitiva. Até que ponto eles devem buscar, será discutido no tópico 4.3.1. Mas a crença em Deus pode possuir *status* epistêmico positivo devido ao fato dela lhes parecer ser apropriadamente básica, pois pessoas racionais devem confiar inicialmente no veredito de suas faculdades, de suas inclinações cognitivas e/ou de suas experiências religiosas, uma vez que tais crenças parecem ser frutos de algum tipo de operação ou disposição imediata sobre o agente. Assim, mesmo sendo básicas, dada as “condições epistêmicas hostis”, como afirma Greco (1993, p. 190), os teístas deveriam pensar em modos de melhorar a qualidade epistêmica de suas crenças.

Ao descrever a teoria epistemológica de Thomas Reid, Wolterstorff (1983, p. 150-152) mostra que nossas disposições podem ser adquiridas de três maneiras diferentes: (i) algumas são constitutivas da natureza humana, inatas a cada pessoa, como a percepção e a memória; (ii) outras são adquiridas por meio de condicionamento, quando nos habituamos a adquirir a capacidade de identificar diferentes sabores ou sons; (iii) e ainda outras são adquiridas por meio do que Wolterstorff (1983, p. 152) chama de “condicionamento operante”, isto é, nossas disposições epistêmicas necessitam ser cultivadas ou afinadas. Talvez o modo mais apropriado de pensar a basicidade da crença em Deus seria desse último tipo.

Reid (2013, p. 174), por exemplo, oferece o exemplo do testemunho humano: “O crédito que damos [...] é, primeiramente, efeito apenas do instinto. Quando crescemos e começamos a raciocinar sobre ele, o crédito dado ao testemunho é restringindo e enfraquecido pela experiência que temos do engano.” Mais precisamente, uma criança nasce com a disposição de aprender a partir da confiança que ela deposita nas palavras dos adultos. Contudo, essa disposição, com o tempo e com a maturação, começa a ser “restringida e enfraquecida”, não no sentido de ser extirpada, mas de ser mais bem articulada.

Neste caso, a proposta de Swinburne ofereceria um complemento importante para Plantinga. Pois Swinburne (2005, p. 68) propõe que, através da justificação diacrônica, é bom que uma crença tenha investigação adicional, principalmente dada a importância da verdade do assunto em questão. Sendo a crença em Deus e no credo cristão uma verdade importante, segue-se que ela deveria ter investigação adicional, mesmo sendo básica, pois uma vez que sua basicidade funcionaria a partir do “condicionamento operante”, ela deve ser cultivada ou afinada por meio de investigação adicional.

Pode-se argumentar que a crença em Deus parece ser de natureza diferente das crenças científicas e isso pareceria contar *contra* a sugestão de Swinburne dentro deste contexto – algo que vamos investigar melhor no tópico 4.1.3. Ainda assim, de acordo com Stenmark (2021, p. 95), apesar de as crenças religiosas e científicas serem de naturezas diferentes, elas não precisam ser tidas como completamente independentes, pois “tudo o que nós podemos aprender numa área da vida a partir de outra área e que pode melhorar nossa performance cognitiva deveria ser levada em consideração por pessoas racionais”. Ou seja, mesmo a crença cristã sendo aceita de forma básica, o diálogo com outras áreas epistemológicas, como propõe Swinburne, pode melhorar nossa performance cognitiva.

Não apenas podemos melhorar enquanto agentes cognitivos, mas Pritchard (2003, p. 190) afirma que uma falta de paridade importante entre crenças perceptivas e crenças religiosas se dá precisamente porque “crenças religiosas bem formadas parecem demandar mais do sujeito que crenças perceptuais bem formadas”. Chegar ao conhecimento de Deus não é uma tarefa automática, como abrir os olhos e perceber quais objetos físicos estão no nosso entorno. Alston (1999, p. 241) sugere que há uma enorme variedade de considerações relevantes na avaliação epistêmica da crença cristã, como a autoridade e interpretação de um texto, a tradição, a relação entre explicação natural e ação sobrenatural, argumentos metafísicos, argumentos históricos, experiências diretas e não diretas, a experiência individual do próprio crente, entre outros. Neste sentido, a crença teísta e cristã é epistemicamente sensível a considerações de vários tipos. Por exemplo, a crença cristã é vulnerável a anuladores históricos; se fosse possível demonstrar que Jesus não ressuscitou dos mortos, então a fé cristã pareceria ser intelectualmente imprópria e/ou falsa. O que é interessante, neste caso, é perceber que a crença cristã, diferentemente das crenças perceptuais, confere um lugar à história que não encontra paralelo fora da esfera religiosa.

Além disso, Baehr (2017, p. 221) argumenta que há no domínio de investigação teísta alguns obstáculos que precisam ser superados, de modo que “sem características como atenção, cuidado intelectual, meticulosidade intelectual, mente aberta e coragem intelectual, a perspectiva epistêmica de alguém sobre a natureza e a existência de Deus provavelmente estará abaixo da média”. Pois há no contexto do conhecimento religioso vários tipos de predisposições que tornam certas verdades significativamente indesejáveis, principalmente quando estamos a formar crenças sobre importantes assuntos existenciais. A própria lógica interna do teísmo cristão faz com que esse seja o caso: os seres humanos foram afligidos por uma condição chamada pecado, um estado de coisas que trouxe desarranjos de vários tipos, inclusive cognitivo, e que afetou todas as facetas da atividade humana. Veremos melhor no tópico 4.4.2 o papel da interferência do pecado, de acordo com as propostas epistêmicas de Plantinga e

Swinburne. Aqui, é suficiente afirmar que mesmo a crença em Deus sendo aceita de modo apropriadamente básico, segue-se que abundam obstáculos que, de algum modo, refreiam nossa confiança nos produtos de nossas inclinações cognitivas. Superar tais obstáculos requer, entre outras coisas, um exercício de justificação diacrônica, como proposta por Swinburne.

Outro ponto importante é que o público-alvo que Swinburne visa atingir, a saber, os círculos intelectuais ocidentais que problematizam de diversas maneiras o teísmo não compartilham da basicidade da crença em Deus. Por isso, Portugal (2004a, p. 43) sugere que “um elemento que chama a atenção no trabalho de Swinburne sobre fundamentação do teísmo é a intenção de atingir um público específico de um modo que seja ao mesmo tempo inteligível e convincente”. Dado que tal público possui uma postura crítica em relação à crença em Deus e não participa da forma de vida religiosa de modo irrestrito, Portugal (2004a, p. 44) pensa que “a melhor maneira de abordar a questão não é recorrendo a critérios de racionalidade e sentido internos à religião, mas àqueles considerados aceitáveis pelos círculos acadêmicos e científicos modernos”. Fora desse contexto, Swinburne está disposto a aceitar a basicidade da crença em Deus como justificadas em algum sentido de racionalidade. Em seus termos:

Para alguns teístas, os eventos de suas próprias vidas sobre cuja ocorrência eles têm fortes crenças básicas parecem fornecer fortes argumentos para a existência de Deus. Muitas de suas orações parecem ter sido respondidas de maneiras que, de acordo com as evidências disponíveis, seriam muito improváveis de ocorrer se não fossem as ações de Deus (SWINBURNE, 2005, p. 90).

Ainda assim, Swinburne (2005, p. 90) postula que apesar de alguns teístas de eras passadas pertencerem a culturas nas quais a existência de Deus era tratada como uma verdade óbvia, em nosso contexto, “a maioria dos teístas, bem como, é claro, ateus e agnósticos, sugiro, precisam de argumentos, pelo menos, para respaldar os resultados da experiência”. Mas deveríamos pedir boas razões para a aceitação da basicidade da crença em Deus, como parece que a proposta de Swinburne muitas vezes implica? Neste ponto, os argumentos de Plantinga em favor da aceitação *prima facie* de nossas inclinações cognitivas para o teísmo parecem corretos, mesmo diante das “condições epistêmicas hostis” (GRECO, 1993, p. 190), e mesmo para “pessoas instruídas e inteligentes que vivem no século 21, com tudo o que aconteceu nos últimos quatro ou cinco séculos” (PLANTINGA, 2018a, p. 17). De acordo com a proposta do próprio Swinburne (2004b, p. 534), geralmente nós estamos certos em atribuir a todas as proposições básicas contingentes uma probabilidade lógica proporcional à força de nossa inclinação a acreditar nelas, tendo como evidência meramente a inclinação dessa força. E se esse é o caso do teísmo, então se segue que ela pode ser aceita *prima facie*. Ao mesmo tempo, a proposta de Plantinga pode ser complementada pelas razões fornecidas por Swinburne, de

modo que talvez a atitude epistêmica correta ou apropriada aqui deve ser tomar a basicidade do teísmo de modo crítico, através do “condicionamento operante”.

É interessante que, nesta disputa entre Plantinga e Swinburne, surge um dilema apontado por Stenmark (2021, p. 93): “É difícil determinar quão cético alguém deveria ser na vida. O preço do ceticismo é o risco de falhar em adquirir um número substancial de crenças verdadeiras, enquanto o preço para a credulidade é o risco de acabar tendo muitas crenças falsas.” Ou seja, eles discordam se a crença em Deus parece implicar em condições amplas e flexíveis ou limitadas e restritivas. E parte da resposta a essa questão passa pelos padrões de como deveríamos julgar a crença teísta e o teísmo cristão.

#### 4.1.3. *Qual a melhor analogia para a crença em Deus?*

Com que se assemelha a crença em Deus? Pois de um lado (Plantinga), a crença em Deus se encontra mais próxima de nossas crenças cotidianas, de modo que um modelo adequado de epistemologia deve avaliá-las como capaz de funcionar apropriadamente no conjunto de situações que encontramos no nosso dia a dia, porque haveria uma faculdade cognitiva (*sensus divinitatis*) ou uma agência sobrenatural (e.g., o Espírito Santo) que forma em nós a crença em Deus e nas “grandes coisas do evangelho” de forma imediata e direta de modo similar a como são formadas as crenças da memória e em outras mentes; por outro lado (Swinburne), o teísmo cristão pode ser acomodado com a visão de mundo intelectual de nosso tempo, mais especificamente com a visão científica, de modo que a crença em Deus e no cristianismo seriam frutos de uma hipótese que forneceria a melhor explicação para determinados fenômenos amplamente conhecidos, uma instância de explicação pessoal para as diferentes evidências que se pretende elucidar. Esse é um debate importante, porque, como é possível perceber até aqui, grande parte do desacordo fundamental entre Plantinga e Swinburne parece pressupor um desses dois modelos de crenças como análogo à crença em Deus. Por isso, seria importante fazer uma análise aqui um pouco mais pormenorizada.

Como vimos no tópico 3.2, Swinburne (1993, p. 182) sugere que a crença teísta compartilha um importante paralelo com as grandes teorias e predições da ciência moderna: apesar de ambas não serem verificadas diretamente por meio da observação, elas ganham algum suporte probabilístico a partir das evidências ou argumentos; o teísmo se configuraria, assim, como um tipo de hipótese de explicação pessoal que forneceria a melhor explicação para determinados fenômenos. E a forma padrão de fazer tal avaliação consiste em apresentá-los como probabilísticos, avaliando sua força com ajuda do cálculo da confirmação. Swinburne supõe que não haveria razões para grandes teorias metafísicas, como o teísmo cristão, não serem

consideradas passíveis de justificação epistêmica do mesmo modo que as teorias científicas, pois “na medida em que as causas e leis científicas explicam algumas dessas coisas [e.g., funcionamento das leis científicas] (e em parte elas o fazem), essas mesmas causas e leis precisam de explicação e a ação de Deus as explica” (SWINBURNE, 2015b, p. 18). Assim, os métodos ou critérios cientificamente informados podem ser empregados para acessar o que acontece na prática religiosa, de modo que a crença em Deus é entendida como uma hipótese que deve cumprir padrões similares de racionalidade das hipóteses científicas.

É claro que esse é o modo paradigmático de avaliar tal questão. Pois, como vimos também no tópico 3.4.3, Swinburne (2005, p. 100) esclarece que nem todos os teístas precisam dominar tal aparato matemático a fim de positivar sua crença em Deus; as pessoas divergem em seus padrões de racionalidade, seu acesso a informação, suas aptidões cognitivas e suas habilidades investigativas. Dada a importância do tópico da existência de Deus, as pessoas têm algum tipo de obrigação em investigar tal questão, de modo que é necessário algum tipo de teologia natural, tanto pura quanto ramificada. “As pessoas são muito diferentes umas das outras, e chegam a acreditar que o Credo Niceno é verdadeiro por muitas rotas diferentes; mas alguma forma de teologia natural é, sugiro, muito importante para muitos habitantes do mundo moderno” (SWINBURNE, 2004b, p. 538).

A argumentação de Swinburne possui duas características importantes: primeiro, sua suposição de que os teístas não possuem crenças básicas suficientemente fortes, advindos talvez da experiência religiosa, para manter o *status* positivo da crença em Deus; Swinburne supõe que muitos dos praticantes religiosos sustentam a crença em Deus com graus significativo de incerteza; uma segunda suposição é que, como vimos, toda a argumentação de Swinburne parte primordialmente da noção de que grande parte dos teístas se deparam com muitas razões para declinar de sua crença em Deus. Em ambos os casos, o pressuposto fundamental é que a crença em Deus se assemelha a um tipo de hipótese científica.

Plantinga (2016a, p. 154), por outro lado, discorda da ideia de que a crença teísta e do teísmo cristão possui tal analogia com uma hipótese científica. Para ele, apesar de essa ser uma maneira possível de avaliar a crença teísta, dado o Modelo A/C ou o Modelo A/C estendido, esse não é modo apropriado. Em tais modelos, como explica Plantinga (2016a, p. 155), “ninguém, em primeiro lugar, repara nas experiências (seja lá como forem exatamente) conectadas com a operação do *sensus divinitatis*, e então faz uma rápida inferência sobre a existência divina”. As pessoas não apreciam a majestade dos céus, por exemplo, e fazem uma rápida ilação de que Deus existe. O que acontece é que “as experiências e crenças envolvidas na operação do *sensus divinitatis* e [na] instigação interna do Espírito Santo servem como

*ocasiões* para a crença teísta, e não como premissas do argumento a seu favor” (PLANTINGA, 2016a, p. 155; grifos do autor). Neste caso, o teísmo se assemelharia a crenças que envolvem casos típicos de conhecimento como o conhecimento de si, conhecimento com base na memória, conhecimento de outras mentes, conhecimento do mundo externo, entre outros.

Alguns filósofos propuseram um modo interessante de reconciliar essas duas perspectivas, a saber, a basicidade da crença em Deus com o modelo de hipótese científica. Por exemplo, ao fazer uma análise crítica da proposta de Plantinga, Wykstra (1989) sugeriu o que chamou de “evidencialismo sensato”, isto é, a crença teísta seria mais próxima de crenças científicas, mas ao mesmo tempo ela poderia manter seu *status* de basicidade. Neste caso, Wykstra propõe a seguinte analogia com a crença em elétrons: grande parte das pessoas em nosso mundo contemporâneo, presumo, acreditam em elétrons de modo básico, não inferencial; certamente, a maioria delas sequer é capaz de formular um bom argumento em favor da existência desse tipo de partícula. Sendo assim, como elas acreditam?

Muitos de nós adquirimos muitas de nossas crenças sobre questões científicas – que o Sol é maior que a Lua, digamos, ou que elétrons existem – de maneira similar ‘básica’, quando nossos professores do ensino fundamental nos ensinaram essas coisas, e nós acreditamos nelas com confiança. Somos irracionais ao fazer isso? Certamente que não (WYKSTRA, 1989, p. 429).

Ou seja, a ideia de Wykstra é que as crenças científicas são recebidas por testemunho, de modo básico, não inferencial. Nós acreditamos no que os professores, cientistas, jornalistas e divulgadores da ciência nos dizem e formamos tais crenças como “o universo possui  $13,787 \pm 0,020$  bilhões de anos” ou “a composição química da água é  $H_2O$ ”. Contudo, para ter seu *status* epistêmico corretamente positivado, tais crenças precisam ser frutos de uma inferência apropriada, de modo que a cadeia de testemunho para essa crença deve conectar as pessoas em geral que acreditam nelas à comunidade de especialistas que possuem as evidências adequadas. “Embora a pessoa A possa acreditar nisso por confiar na palavra da pessoa B, e B por confiar da mesma forma em C, consideramos que essa cadeia de testemunho está, em *algum lugar da comunidade*, ancorada em algo diferente do testemunho” (WYKSTRA, 1989, p. 430; grifos do autor). E, no caso das crenças científicas, “algo diferente” deve ser algum tipo de evidência probatória. No caso da crença teísta, para ter seu *status* epistêmico positivado, é necessário que a comunidade epistêmica teísta tenha bons argumentos para tal crença. Contudo, os crentes individuais não precisam estar cientes ou dominar tais argumentos; o que é preciso é que a cadeia testemunhal, a partir da qual a crença em Deus foi recebida, esteja ancorada nesses argumentos.

O papel da comunidade epistêmica é vital, pois a evidência pode ser inacessível para você ou eu como indivíduos: talvez tenhamos uma inaptidão para matemática que não temos esperança de sequer compreender os elementos da equação em questão. Assim, é em algum sentido *comunitário* – não ‘individualmente’ – que tomamos a evidência como disponível para nossa crença em elétrons (WYKSTRA, 1989, p. 430)<sup>97</sup>.

É possível sugerir um modo mais razoável de conciliar as propostas de Plantinga e Swinburne que o “evidencialismo sensato” de Wykstra, pois há alguns problemas significativos em tal proposta. Um primeiro problema é que uma forma razoável de avaliar epistemicamente uma crença diz respeito ao modo como ela é geralmente concebida, pois é preciso em algum sentido conciliar uma epistemologia normativa com uma epistemologia descritiva. Por esse padrão, as crenças religiosas não parecem se assemelhar às crenças científicas. Diferentemente das crenças científicas, crenças em Deus parece ser decorrente de uma predisposição de nossas faculdades cognitivas, de modo que ela se encontra profundamente embutida em nossa cognição, fazendo parte da maneira ordinária em que nós, humanos, pensamos o mundo (BARRETT, 2012); ao mesmo tempo, nós não temos, por exemplo, um mecanismo de formação de crenças científicas, nem os métodos cientificamente informados parecem ser frutos de nossa operação cognitiva ordinária.

McCauley (2011) apresentou um importante argumento sobre como nossas mentes são mais adequadas à crença religiosa do que à investigação científica. Por exemplo, “diferentemente da ciência [...], a religião data desde o passado pré-histórico”; além disso, a religião surge em todas as culturas humanas, enquanto a ciência é um desenvolvimento muito recente e raro (MCCAULEY, 2011, p. 148-149). A ciência nos fornece uma série de teorias contra-intuitivas, enquanto a crença em Deus surge de modo natural e espontâneo em nosso sistema cognitivo. Por isso, a religião seria fruto de uma cognição intuitiva natural, enquanto a ciência seria gerada pela cognição reflexiva “não natural” (MCCAULEY, 2011, p. 6).

Um segundo problema importante diz respeito à experiência direta. Tucker (2011, p. 68) aponta que há uma desanalogia significativa entre as crenças em elétrons e as crenças religiosas: “Não consideramos nós mesmos como tendo acesso (independente do testemunho) não inferencial aos elétrons, mas (alguns) praticantes religiosos consideram a si mesmos como tendo acesso a questões religiosas.” Mais precisamente, muitos crentes religiosos afirmam que eles possuem algum tipo de acesso direto ou imediato a Deus. Como Plantinga (2018a, p. 301-331) expõe no Modelo A/C estendido, os teístas cristãos geralmente alegam que sua epistemologia religiosa é fruto da ação direta e pessoal do Espírito Santo, que transmite a certeza de que são filhos amados de Deus. Fenomenologicamente, o crente sente que seu

---

<sup>97</sup> Uma defesa sofisticada da proposta de Wykstra pode ser encontrada em Faria (2017b, p. 345-367).

coração está aquecido pela certeza do perdão e de sua relação restabelecida com o divino; o teísta sente a presença de Deus em sua vida, sente que há uma relação íntima entre ele e Jesus Cristo. Em Plantinga, a instigação interna do Espírito Santo parece conduzir todas as dimensões da evidência interna, dando o dom da fé àqueles que o buscam apropriadamente.

Tucker (2011, p. 69) afirma que pode ser que algumas crenças religiosas possam ser análogas à crença em elétrons, precisando assim se basear no testemunho. Contudo, ainda permanece que, para muitos teístas, as crenças religiosas são análogas às nossas crenças cotidianas: elas são baseadas não em evidências, mas em certas experiências. Agostinho (2017, p. 181; *Confissões*, VII, 10; grifos do autor), por exemplo, relata esse tipo de experiência direta como fundamento cognitivo importante: “E tu clamaste de longe: ‘Sim, certamente, *eu sou aquela que é.*’ E eu ouvi, como se ouve no coração, e absolutamente não havia como duvidar: teria sido mais fácil duvidar de minha vida do que da existência da verdade.” Filosoficamente, Abraham (1990, p. 448) nota que essa experiência da instigação interna do Espírito Santo parece fornecer ao teísta um mérito importante: “Ela dá sentido adequado ao senso de certeza atribuída a esse tipo de experiência.”

Por isso, o modelo de conceber a crença teísta primariamente como uma hipótese científica, como propõe Swinburne, talvez seja problemático. Diferentemente das crenças científicas, não é exigida nenhuma competência cognitiva especializada ou algum treinamento cognitivo especial para se ter acesso direto a tais experiências ou inclinações epistêmicas. Mas ao mesmo tempo, vimos nos tópicos anteriores que as crenças religiosas parecem ser diferentes de outras crenças comuns, como as crenças da percepção ou da memória. Neste caso, qual a analogia mais adequada?

Sugiro que haveria uma analogia mais apropriada para o teísmo, tal como aquela apontada no tópico 2.3.2 e que forneceria uma complementação mais adequada entre as propostas de Plantinga e Swinburne: a disposição de formar a crença em Deus é próxima da disposição apontada por McLeod (1993, p. 202) que todos nós temos de formar crenças sobre seres epistemicamente únicos, a saber, as pessoas. Mais precisamente, há uma paridade epistêmica entre Deus, uma pessoa epistemicamente única e espaço-temporalmente não enraizada, e a crenças sobre pessoas únicas, mas espaço-temporalmente enraizadas, que formamos a partir de nossas relações interpessoais. O ponto de McLeod (1993, p. 203-204) não é que nossa crença sobre Deus é formada por meio de uma “percepção interpessoal, como a prática por meio da qual geramos crenças sobre pessoas enquanto pessoas”, mas que há outras disposições epistêmicas “por meio das quais geramos crenças sobre pessoas enquanto

indivíduos epistemicamente únicos”<sup>98</sup>. Assim, teríamos uma disposição que nos permite conhecer Bruno e Ana Sofia, Emanuely e Breno, e assim por diante.

Stenmark (2021, p. 117) sugere que a crença em Deus parece estar “mais estritamente ligada à crença em outra pessoa que à crença na existência de genes, elétrons, planetas ou qualquer outra coisa científica”. Neste caso, a crença em Deus parece mais como resultado de um encontro com uma realidade pessoal divina. Pois o teísmo cristão implica que Deus é um ser pessoal, cuja identidade e vontade estão atadas à sua natureza de sujeito. No teísmo cristão, Deus criou o ser humano à sua própria imagem a fim de que Criador e criatura pudessem desfrutar de uma teia de relações interpessoais que nasce do corolário “eu” e “tu”.

Para os teístas, o objetivo principal da fé não é explicar um corpo de evidências públicas ou eventos observáveis. Mas, seguindo também Swinburne, é claro que a evidência também ocupa um papel importante na crença religiosa e que ela pode explicar um corpo de evidências públicas, da mesma forma que uma explicação do tipo pessoal fornece explicações às causas e/ou razões a partir de crenças e desejos de agentes racionais que realizam determinada ação intencionalmente; no entanto, ainda se segue que a crença em Deus está mais próxima de um relacionamento de fé, confiança e amor a uma pessoa. Como afirma Stenmark (2021, p. 95), “acreditar em Deus não é, ao menos nas maiores fés teístas, uma questão de assentimento mental a um grupo de proposições, mas de se relacionar em confiar em Deus – assim como nós nos relacionamos e confiamos em nossas esposas e amigos”.

Por isso, a analogia mais correta seria pensar como se o *sensus divinitatis* proposto por Plantinga possibilitasse que os agentes humanos conhecessem a Deus de forma análoga à maneira como eles conhecem uns aos outros. Uma vez que tal analogia trabalha a partir do “condicionamento operante”, os produtos do *sensus divinitatis* nos fornecem, em um primeiro momento, um reconhecimento vago e geral de uma realidade divina, assim como nossa disposição de formar crenças interpessoais nos dá, sugiro, crenças gerais e um tanto vagas sobre o reino do humanamente pessoal<sup>99</sup>.

---

<sup>98</sup> Alston (1983, p. 131) chama a atenção para a possibilidade de considerar nossa consciência de outras pessoas como pessoas como uma prática autônoma ou como uma derivação de nossa prática perceptiva mais geral de formação de crenças. Sua concepção, que me parece correta, é que “devo supor que temos uma prática de objetivar certa extensão de nossa experiência em termos da presença, condição, características e atividades de outras pessoas, e que essa prática não pode ser justificada de fora mais do que qualquer um dos outros que estivemos considerando”.

<sup>99</sup> McLeod (1993, p. 204-205) reconhece que é difícil individualizar a prática de formar crenças de seres pessoais da prática de formar crenças de seres individuais, “pois quase sempre nos envolvemos na prática da pessoa única quando nos engajamos na prática perceptiva interpessoal”. Ainda assim, parece correto pensar que temos uma disposição que nos permite reconhecer que estamos na companhia de seres pessoais e não de objetos físicos; e outra disposição que nos permite individualizar tais seres e não apenas uma realidade abstrata pessoal. Ao mesmo

As evidências, como sugeridas por Swinburne, podem fortalecer o fato de que existe tal pessoa como Deus, de forma que isso seria epistemicamente importante para a crença teísta. Quão importante ela pode ser no *status* epistêmico do teísmo, vamos analisar na seção 4.2. Mas o fato é que a crença em Deus parece, tipicamente e para muitos teístas, ser a afirmação de um conhecimento direto, de modo que uma epistemologia adequada da religião precisa levar isso em consideração.

A analogia da crença em Deus com seres epistemicamente únicos possibilita apontar uma complementação importante entre as propostas de Plantinga e Swinburne; grosso modo, há dois modos de conhecer pessoas enquanto indivíduos epistemicamente únicos: podemos conhecer outras pessoas indiretamente (e.g., narrativas, biografias, descrições) e podemos conhecê-las diretamente. O conhecimento desse último tipo parece ser superior ao primeiro, pois podemos “conhecer” o outro por nós mesmos, pessoa a pessoa, de modo que adquirimos uma certeza (tanto em sentido psicológico quanto epistêmico) muito maior que o conhecimento por algum tipo de testemunho. Por paridade, o mesmo acontece com o teísmo. Para Abraham (1990, p. 448-449):

Encontrar Deus, entrar numa experiência com Deus na qual o seu Santo Espírito vem habitar nas profundezas de nosso coração, experiências que incorporam esse elemento naturalmente trazem consigo uma sensação de certeza análoga a conhecer alguém pessoalmente, que até então era conhecido por descrições ou boatos. É por isso que as pessoas saem desse tipo de experiência tão convencidas. E deveriam, se elas tivessem sagacidade epistemológica sobre tais coisas. Tomados com a evidência de todos os sinais e marcas acumulados da presença de Deus no mundo, elas permitem exatamente o tipo de certeza que se encontra nos santos e mártires.

Contudo, mesmo que a crença em Deus seja mais próxima da crença em outras pessoas, e muitos crentes religiosos pareçam experienciar a presença de Deus em suas vidas, baseando sua crença diretamente em tais experiências ou inclinações, Stenmark (2021, p. 103) nos lembra que “em essência, há diferentes modos de ser religioso. Não há uma gramática unificada da fé”. Isso porque nem todas as pessoas passam pelos mesmos processos de formação de crença, nem possuem as mesmas experiências religiosas ou possuem as mesmas inclinações cognitivas. Como Swinburne (2005, p. 89-90) nos lembra, experiências da presença esmagadora e direta de Deus podem não ser tão comuns. É claro que tal conhecimento direto não precisa ser “esmagador” para se ter um *status* epistêmico positivo; também não precisa fornecer uma certeza profunda. Como explica Stenmark (2021, p. 118):

---

tempo, “nossa capacidade de distinguir o pessoal do não pessoal parece necessária para que possamos distinguir a pessoa individual”.

Alguns praticantes religiosos experienciaram meramente vislumbres do que eles pensam ser Deus em suas vidas e, portanto, acreditam em Deus, mas ainda sentem incerteza. Outros tiveram experiências mais profundas da presença de Deus, experiências das quais é difícil duvidar.

Assim, praticantes religiosos como Swinburne tratam algumas de suas crenças como hipóteses porque tais crenças parecem muitas vezes não se basear na experiência direta. Como vimos, há em nossa era secular muitas pessoas que parecem não ter tais experiências diretas que seriam fenomenologicamente convincentes; elas parecem que não experimentam a presença de Deus em primeira mão e, no máximo, lidam com tais relatos de acordo com o Princípio do Testemunho. Se elas buscam uma explicação do tipo pessoal, como propõe Swinburne, isso não parece impróprio, pois há contextos em que esse é o caminho mais adequado a seguir. Suponha, por exemplo, que eu veja um dos meus livros rabiscados com pouca habilidade artística; apesar de não tratar costumeiramente as crenças sobre minha filha Ana Sofia como hipótese, esse pode ser um contexto em que eu adotaria tal crença como uma teoria explicativa para um fenômeno particular, baseado em seu passado de riscar outros livros e no fato de que tal desenho parece ser de criança. Suponha, agora, que tenha sido outra criança que riscou meu livro e eu não vi, pois não tive uma experiência direta; não parece haver nada de anormal, inapropriado ou equivocado em tratar tal crença como uma hipótese.

Assim, as propostas de Plantinga e de Swinburne podem aqui ser complementadas ao supor que da mesma forma que algumas pessoas formam a crença em Deus por meio de uma experiência pessoal, outras formariam a partir de uma explicação pessoal; em todos os casos, estamos lidando com uma pessoa, e os modos de formar crenças com algum *status* epistêmico positivo sobre pessoas podem se dar a partir de múltiplas e diferentes fontes. Pois é preciso lembrar que as crenças internas à estrutura noética de uma pessoa funcionam de modos diferentes a partir de diferentes contextos, e parece que as diferenças entre Plantinga e Swinburne apontam para isso; há situações e pessoas que permitirão formar crenças a partir da experiência religiosa ou inclinação cognitiva e há pessoas que perceberão que é preciso buscar um processo mais inferencial. O que é interessante aqui é que a crença em Deus como análoga à crença em outras pessoas consegue ser coerente com essas duas práticas cognitivas.

#### **4.2. Papel dos argumentos para a crença em Deus**

As propostas de Plantinga e de Swinburne concordam que a crença em Deus pode ter algum tipo de mérito epistêmico mesmo que não o receba por meio de argumentos ou evidências proposicionais, mas de modo apropriadamente ou corretamente básico. No tópico 4.3, vamos discutir especificamente qual tipo de mérito epistêmico a crença em Deus alcançaria

a partir destas duas teorias específicas. No entanto, vimos também que os dois filósofos discordam sobre quantas pessoas estão na posição afortunada de sustentar a crença em Deus de modo básico, qual a extensão dessa basicidade e qual o grau de confiança que podemos depositar nelas.

É importante lembrar, no entanto, que, do fato de que a crença em Deus pode ser aceita de forma apropriadamente ou corretamente básica para Plantinga e Swinburne, não se segue dos dois filósofos que as evidências não são importantes para as crenças religiosas, principalmente dado o desacordo deles sobre a questão da basicidade. Por isso, quando se trata do papel dos argumentos e evidências em relação ao *status* intelectual da crença cristã, o desacordo de Plantinga e Swinburne aparece de modo expressivo em relação ao teísmo. Vamos começar vendo isso a partir de um debate que eles travaram em 2001 nas páginas da *Religious Studies*.

#### 4.2.1. Debate entre Plantinga e Swinburne na *Religious Studies*

Em 2001, Richard Swinburne fez uma análise crítica na revista *Religious Studies* da obra *Warranted Christian Belief*, de Alvin Plantinga. Neste tópico, vamos nos concentrar na interação apresentada no debate pelos dois filósofos sobre a necessidade de argumentos para o teísmo; na seção 4.3, vamos falar sobre a discordância dos autores sobre suas diferentes teorias do conhecimento – e como isso impacta a crença em Deus; e na seção 4.4.1 vamos tratar sobre a divergência deles sobre a natureza da fé.

Em seu texto, Swinburne (2001b, p. 206) aponta algo importante: “Não há dúvida de que [a proposta de Plantinga] dará muito conforto para aqueles com fortes crenças cristãs que as mantêm como crenças básicas.” Swinburne sugere que *se* o teísta se encontra na posição descrita por Plantinga e *se* o teísmo for verdadeiro, ele parece possuir qualquer dos méritos epistêmicos mais importantes, como justificação, racionalidade ou aval. Como afirma Portugal (2011, p. 22-23): “O mérito da abordagem de Plantinga é mostrar que aqueles que têm uma forte convicção da existência de Deus e não se recusam ao debate intelectual podem estar avalizados em sua crença, desde que o modelo esteja correto.” Como vimos ao longo desta análise, Plantinga e Swinburne discordam em partes sobre *se* os teístas se encontram efetivamente nessa posição.

Contudo, Swinburne sugere que esse modelo e modo de argumentar proposto por Plantinga apresenta sérios problemas e limitações. Por exemplo, Swinburne (2001b, p. 206) pensa que uma vez que Plantinga propõe um modelo que avaliza a crença em Deus caso o teísmo seja verdadeiro, parece que o problema central é *se* efetivamente as crenças teísta e cristã

são verdadeiras, e é esse tipo de discussão que esperaríamos na proposta de Plantinga. Ou seja, se a questão *de jure* parece não ser independente da questão *de facto*, ficaríamos esperando um debate sobre se há tal pessoa como Deus. E Swinburne (2001b, p. 207-208) supõe que a resposta a tal questão só pode ser dada levando-se em consideração argumentos, evidências e indícios relevantes sobre o assunto. Tais argumentos não devem ser meramente internos à comunidade cristã ou teísta, pois a razão de um argumento qualquer é fazer com que as pessoas, na medida em que forem racionais, aceitem suas conclusões, de modo que as partes em uma discussão tenham um terreno em comum para debater e lidar com suas diferenças. Religiosos e não religiosos devem discutir tal assunto como a existência de Deus a partir de uma base comum, a fim de saber se há bons argumentos que sejam aceitáveis de um modo geral em favor do teísmo.

Infelizmente, pensa Swinburne (2001b, p. 206), essa é “uma questão monumental que Plantinga não discute, e que muita gente vai considerar que precisa ser discutida”. Assim, parece que o principal problema do modelo fornecido por Plantinga é que ele não analisa a possibilidade de os vários conjuntos de evidências poderem tornar provável se o teísmo cristão é verdadeiro. Logo, como Plantinga não argumenta em favor da veracidade da crença cristã, mas apenas da possibilidade de aval; e como o aval, neste sentido, pressupõe o conceito de verdade, segue-se daí, para Swinburne (2001b, p. 206-207), que “nós estamos novamente de volta com a questão, o que só podemos responder com afirmação ou contra-afirmação; não podemos, em nenhum sentido interessante, perguntar se é racional acreditar que a crença cristã tem aval”. Uma consequência direta disso é que “Plantinga parece não ter muito a dizer àqueles crentes cristãos cujas crenças não são do tipo das de Plantinga, e nada a dizer aos adeptos de outras religiões ou aos sem religiões” (SWINBURNE, 2001b, p. 207).

Para Swinburne, há dois tipos de evidências, particulares e públicas. Swinburne pensa que a crença de *S* é racionalmente privada (em um sentido forte) se, e somente se, for evidente com relação à evidência de *S*; e por evidência de *S* entende-se o conteúdo de suas crenças básicas, ponderada pelo grau probabilístico de confiança nelas. Agora, suponha que essas várias evidências particulares entrem em interseção em algum momento; suponha que não apenas *S*, mas boa parte das pessoas mantenham epistemicamente os mesmos conjuntos de crenças privadas – como a de que existe um mundo externo ou um passado. Nessas interseções encontramos algumas proposições que são tidas por todos como *certas*. Essas são as evidências públicas (em um sentido forte), isto é, evidências que são prováveis com relação à evidência pública. Desta forma, Swinburne afirma que a questão que realmente está em jogo, e que Plantinga não discute, é “se os vários conjuntos de evidências (algumas públicas, algumas privadas) tornam provável que as crenças cristãs sejam verdadeiras” (SWINBURNE, 2001b, p.

208). Pois se não podemos encontrar bons argumentos para a crença cristã cujas premissas fazem parte de provas públicas, não podemos saber se a crença cristã tem, efetivamente, aval. De forma mais detalhada, nos termos de Swinburne (2001b, p. 208):

Se vários conjuntos de evidências (algumas públicas, outras privadas) tornam provável que as crenças cristãs sejam verdadeiras é a questão que Plantinga não discute. Uma resposta positiva – digamos, que as crenças cristãs são provavelmente verdadeiras com base nas evidências disponíveis para todos – o teria capacitado a nos dizer não apenas que, se forem verdadeiras, as crenças cristãs têm aval; mas que (provavelmente) elas têm aval. E ele teria uma mensagem de razão – que, em minha opinião, a religião cristã geralmente afirmou que pode fornecer – para os crentes fracos e para aqueles fora do campo. Ou, é claro, se ele tivesse chegado a uma resposta negativa à questão evidencial, então nos mostraria que as crenças cristãs provavelmente não têm aval. E, se for verdade, isso também seria útil saber.

Assim, Plantinga negligenciou um importante mérito epistêmico em que crentes e não crentes podem argumentar sensatamente sobre a questão de se a crença cristã é, *de fato*, avalizada. As pessoas não estão interessadas em saber se uma crença possui algum mérito epistêmico no sentido dado por Plantinga e que apenas parece ser apropriado de uma perspectiva interna à comunidade cristã, mas no sentido de serem verdadeiras ou provavelmente verdadeiras para cristãos e não cristãos. E isso porque “um problema aqui é que nem todas as pessoas têm a mesma evidência – algumas tiveram experiências aparentemente de Deus e outras não” (SWINBURNE, 2001b, p. 207-208). Como vimos, nem todos têm a inclinação ou disposição para acreditar em Deus tal como defendido por Plantinga; logo, as pessoas que não dispõem de tal experiência contam apenas com o relato de *outras* pessoas que afirmam ter tido tais experiências ou inclinações. Apesar de esses relatos serem importantes e contarem como um tipo de evidência testemunhal, tais relatos possuem anuladores e não contam como conhecimento direto, necessitando de algum tipo de evidência que as ampare ou avalize.

Além disso, alguns teístas (não todos) têm entre suas crenças básicas não apenas crenças como “Deus existe”, mas também crenças como “Deus se fez carne e habitou entre nós”. Esses conteúdos também estarão entre suas crenças básicas; todavia, apenas a evidência testemunhal de que alguns teístas afirmam terem tais crenças básicas cristãs estará entre as evidências para os *outros* teístas que não desfrutam de tal basicidade. Além de tais evidências, existem muitas evidências totalmente públicas e certas, como a de que existe um mundo governado por leis científicas ou de que os seres humanos são conscientes. E, para Swinburne (2001b, p. 208), a questão realmente interessante para se discutir diz respeito à probabilidade de que todos esses diferentes conjuntos de evidências diferentes tornam provável que exista um Deus e/ou que o credo cristão (ou parte dele) seja verdadeiro. Mesmo que o teísta adote o credo cristão entre suas crenças básicas, nem todas as crenças básicas terão seu conteúdo avalizado pela evidência

total; assim, por mais que o teísta esteja convencido inicialmente de sua crença em X, pode haver outras evidências igualmente convincentes para ele que poderiam tornar X improvável, dada a totalidade dos indícios. Mais uma vez, o papel das evidências em pesar o mérito epistêmico de tais crenças básicas parece ser fundamental.

Swinburne (2001b, p. 206-207, 213) alega que alguns teístas cristãos possuem crenças fracas que, mesmo que estejam inclinados a acreditar nelas como basicamente avalizadas, dada à evidência da crítica bíblica ou o problema do mal, o dever epistêmico faria o agente racional abandonar tais crenças, uma vez que elas parecem desfrutar de pouco aval. Neste caso, o papel dos argumentos é central para responder tais objeções.

Swinburne (2001b, p. 212) lembra também que, dado o modelo de Plantinga, o teísta cristão pode sentir uma inclinação psicológica forte o suficiente para alegar que possui aval para crenças que não desfrutam de méritos epistêmicos importantes, como o científico: “Precisamos ser lembrados de que muitos cristãos do passado tomaram muitas passagens bíblicas (por exemplo, os seis dias da Criação) de maneiras muito literais que a maior parte dos cristãos não estariam dispostos a aceitar hoje.” O argumento de Swinburne (2001b, p. 212) é que, diante de tal leitura dos primeiros capítulos de Gênesis,

os cristãos do passado sentiram a mesma convicção da verdade do que eles tomaram literalmente (e a mesma convicção de que o Espírito Santo os estava levando a ver essa verdade) que um cristão mais recente tem quando toma o relato bíblico da ressurreição literalmente. E muitos cristãos derivaram convicções mutuamente incompatíveis das mesmas passagens das Escrituras.

O que se segue daí? Para Swinburne (2001b, p. 212-213), isso implica que precisamos não apenas de convicções fortes sobre como interpretar as Escrituras, mas de argumentos de teólogos sobre como tais passagens *devem* ser interpretadas. Suponha, por exemplo, que recorramos à exegese para encontrar o significado de determinada passagem; ou que recorramos à tradição da igreja para estabelecer qual é a interpretação correta. Em qualquer dos casos, precisamos de argumentos históricos sobre a qual ferramenta hermenêutica ou tradição devemos recorrer (pois há várias tradições fazendo tal alegação), e tal argumento também envolve padrões ordinários de argumentação e evidência públicas. Qualquer argumento que mostre que uma interpretação tradicional das Escrituras (e.g., a ressurreição de Jesus) é falsa ou metafórica, é um argumento que deve ser discutido a partir de padrões evidenciais corretos e não apenas com base em convicções internas dos teístas. Os cristãos precisam levar tais argumentos a sério e discuti-los; mas, para isso, é preciso que eles demonstrem por que os argumentos dos críticos não funcionam (recorrendo, assim, a argumentos). É claro que as convicções internas têm um importante peso nesse processo. Contudo, uma vez que há

diferentes convicções sustentadas por cristãos igualmente inteligentes e piedosos, “ficaríamos com a desagradável conclusão [...] de que o Espírito Santo não ajuda a comunidade cristã a resolver suas diferenças de convicções conflitantes. Tais confrontos só podem ser resolvidos apelando para evidências neutras e critérios mundanos” (SWINBURNE, 2001b, p. 213). Algumas vezes, tais argumentos podem tomar a forma de “as Escrituras não podem significar isto e isto, porque pelos padrões mundanos da evidência pública isto e isto provavelmente não é verdade” (SWINBURNE, 2001b, p. 212).

Plantinga respondeu várias objeções de Swinburne, também nas páginas da *Religious Studies*. Para Plantinga (2001, p. 217), não se segue que, dado seu modelo, teístas e não teístas não possam discutir sensatamente a questão de saber *se* a crença cristã é avalizada ou verdadeira porque aqueles que pensam que a crença cristã é falsa, naturalmente, levantam objeções de vários tipos à verdade da crença cristã, como o problema do mal, do pluralismo religioso, da crítica bíblica, entre outros anuladores apresentados por pós-modernos ou naturalistas. De acordo com Plantinga, (2001, p. 217; grifo do autor), “nada em minha posição, claro, implica que os filósofos cristãos não precisem levar a sério essas e outras objeções. Pelo contrário: *claro* que deveriam; e eles devem refutá-las”.

Como o ponto principal de interesse neste tópico tem a ver com a evidência pública, Plantinga (2001, p. 217) afirma algo que vimos na seção 2.6: “os cristãos podem muito bem oferecer quaisquer argumentos para a verdade da crença cristã que eles achem adequado”; tais argumentos podem ser extremamente úteis de várias maneiras diferentes. Por exemplo, eles podem servir de apoio ou confirmação para crenças alcançadas de outras maneiras; ou podem aproximar as pessoas que mantêm uma posição neutra e/ou fechada para a crença cristã; ou ainda podem funcionar para anular os anuladores.

No entanto, o ponto principal de divergência entre os dois filósofos é que, de acordo com Plantinga (2001, p. 217), tais argumentos não são *necessários* para uma crença cristã que possui qualquer um dos méritos epistêmicos importantes, como a justificação, a racionalidade e/ou o aval. Além disso, Plantinga (2001, p. 217) ainda defende uma posição mais forte: “Duvido que esses argumentos sejam suficientes para avalizar a firmeza da crença envolvida na fé (como tradicionalmente entendida), mas isso não significa que eles não tenham nenhuma utilidade.” Plantinga tem uma atitude suspeita em relação à força de tais argumentos; mais precisamente, ele sugere que as evidências em favor do cristianismo são impotentes na produção da crença teísta cristã, de modo que elas não são suficientemente fortes para avalizar o tipo de firmeza presente na fé cristã – daí que Swinburne sugere que tudo o que poderíamos fazer é emitir afirmações e contra-afirmações.

Para Plantinga (2001, p. 220), a crença cristã pode ter aval para *S* – aval suficiente para o conhecimento –, mesmo que ela não seja evidente com relação à evidência pública, de modo que “a probabilidade em relação à evidência pública não é necessária para racionalidade, justificação ou conhecimento – mesmo de crenças que estão entre as deliberações da razão”. Para perceber isso, Plantinga propõe um contra-exemplo similar ao que vimos no tópico 2.7.1 sobre o caso da carta roubada; e o ponto é que o grau de aval não proposicional é mais forte que uma bateria poderosa de evidências públicas. Assim, Plantinga (2001, p. 220) afirma que mesmo que alguém fosse capaz de mostrar que a crença cristã é *improvável* dada a evidência pública, o que se segue daí não é que ela não tenha aval, mas apenas que provavelmente não é avalizada *em relação à evidência pública*. Uma crença pode não ser evidente dadas as evidências públicas; não se segue daí que ela seja irracional, injustificada ou não avalizada. No contra-exemplo da carta roubada, *S* possui uma fonte importante e independente geradora de crenças avalizadas: a memória. Neste caso, a força fenomenológica da crença na memória é maior que o grau de aval desfrutado pelas evidências públicas. Tal crença é avalizada, não dependendo da probabilidade em relação a evidências públicas ou a outras crenças básicas de *S*; assim, o mesmo valeria para as crenças teístas: ainda que elas sejam improváveis com relação a outras crenças de *S*, sejam elas básicas ou não, não se segue daí que são necessárias e suficientes para tornar a crença teísta carente de algum mérito epistêmico.

Para Plantinga, além de a evidência pública não ser uma condição *necessária* para o aval da crença cristã, ela não é *suficiente*. A fé envolve acreditar em determinadas proposições com um grau de firmeza considerável. No entanto, mesmo uma crença sendo altamente provável em relação à evidência pública, ela é insuficiente para que se acredite de modo avalizado com qualquer grau de firmeza (PLANTINGA, 2001, p. 220). Suponha, por exemplo, que o cálculo de probabilidade de Swinburne em favor do teísmo seja tão alto quanto 0,9. Mesmo assim, e dada a verdade da fé cristã, Plantinga afirma que isso não é suficiente para o aval.

Eu ouço o meteorologista anunciar que a probabilidade de chuva para esta tarde é 0,9. Agora, se estou pensando corretamente, não vou acreditar que vai chover esta tarde; acredito apenas que é muito *provável* que isso aconteça. E se eu acreditar, de forma imprudente, que vai chover, essa crença terá pouco aval. Mesmo se, como acontece, realmente venha a chover, eu não poderia afirmar que sabia disso (PLANTINGA, 2001, p. 220-221; grifo do autor).

Plantinga argumenta que a condição humana de crença se dá a partir do que Clark (2019, p. 66-67, 80) chama de “Problema de Aladdin”<sup>100</sup>: há uma pobreza de estímulos para que seja possível gerar nossas crenças principais e mais robustas (e.g., passado, mundo externo, outras mentes) por meio de argumentos e evidências, de modo que as concepções evidenciais de crença são defeituosas na medida em que nossa entrada experiencial ou *input* (que é momentânea, presente, finita e fugaz) são insuficientes para apoiar nossa saída de crença/conhecimento ou *output*: o mundo externo em toda sua multiplicidade (que é passado, presente, futuro, duradouro etc.). Ou seja, temos um *input* experiencial mínimo e um *output* informativo massivo. E assim como nossa própria experiência fornece informações muitíssimo limitadas, incapazes de sustentar nosso conhecimento do mundo, Plantinga pensa que nossos argumentos em favor da existência de Deus parecem ser incapazes de sustentar nossa crença no teísmo. Esse é um ponto que fornece uma significativa diferença teológica e epistemológica entre Plantinga e Swinburne: quando se depara com a fé cristã, o teísta possui uma convicção tal na verdade dela que dificilmente poderia ser derivada de argumentos e evidências, por mais bem-sucedidos que eles sejam. Vamos tratar melhor esse ponto no próximo tópico.

Logo, para Plantinga, se é o caso de *S* realmente conhecer algumas das alegações centrais do cristianismo, ou mesmo que seja o caso de *S* ser efetivamente avalizado em acreditar nelas, é necessário que *S* tenha uma fonte independente de aval para tal crença, como propõem Aquino e Calvino. Uma vez que a probabilidade da verdade da crença cristã em relação à evidência pública não é nem necessária, nem suficiente para termos uma crença cristã avalizada, a questão de saber se o credo cristão é provável com relação a tais evidências parece não ser importante para Plantinga.

#### 4.2.2. *Qual a força de um argumento para o teísmo?*

Há uma multidão de argumentos teístas de vários tipos. Há os clássicos argumentos cosmológico, teleológico e ontológico; há argumentos baseados na objetividade moral, na razão, na natureza das proposições, dos números, da beleza, do livre-arbítrio, na confiabilidade

---

<sup>100</sup> De acordo com Clark (2019, p. 66-67), uma das cenas clássicas do filme *Aladdin* (1992) se dá quando Aladdin esfrega uma pequena lâmpada que liberta um gênio que realiza três pedidos. Depois de ser insultado pelo gênio, Aladdin atribui suas experiências a um truque do cérebro e expressa incredulidade com a experiência: “Devo ter batido com a cabeça mais forte do que pensava.” Isso porque de uma lâmpada tão modesta não esperamos tal tipo de pessoa, mas talvez água ou óleo. Contudo, o gênio aponta a incongruência de Aladdin: “Poderes cósmicos fenomenais, espaço de vida pequenino.” Para Clark, há aí uma analogia para nossa condição epistêmica: de uma entrada modesta de estímulos, há uma produção massiva de crenças, de modo que mesmo que usássemos o melhor da lógica e da matemática para ordenar nossa experiência e fazer deduções a partir dela, o mundo apresentado a nós em nossa experiência finita assim ordenada seria empalidecido em comparação com o mundo profundo e vasto em que realmente acreditamos.

de nossas faculdades cognitivas, na consciência e na intencionalidade. De fato, há tantos e tão variados argumentos em favor do teísmo que em seu texto “Two Dozen (or so) Theistic Arguments”, que esquematiza duas dúzias de argumentos em favor da existência de Deus, Alvin Plantinga (2018c, p. 479) finaliza seu último argumento – *The Argument from (A) to (Y)* – propondo que uma hipótese que dispõe de tão variado número de evidências independentes se encontra em boa situação epistêmica<sup>101</sup>. Ele afirma que “esses argumentos trazem uma grande unidade para o empreendimento filosófico, e a ideia de Deus ajuda com uma variedade surpreendentemente ampla de casos: epistemológicos, ontológicos, éticos, relacionados ao significado e coisas do gênero”. Todos esses argumentos são de grande interesse dentro da filosofia analítica da religião, com defesas contemporâneas muito sofisticadas e com várias opiniões distintas sobre sua cogência. Mas qual força esses argumentos possuem?

Plantinga e Swinburne possuem visões distintas sobre essa questão. Como vimos na seção 2.6, a visão de Plantinga não é completamente clara sobre o assunto, muitas vezes até parecendo contraditória, mas de forma geral ele se mostra bastante pessimista em relação à possibilidade de argumentos avalizarem o tipo de firmeza da crença envolvida na fé cristã. Swinburne, como vimos ao longo de todo o capítulo 3, pensa que dado o atual estado de coisas, o teísmo pode positivar seu *status* epistêmico a partir de uma avaliação cuidadosa da probabilidade.

Dentro deste contexto, Plantinga (2018a, p. 279-290) forneceu um argumento importante que atinge diretamente o projeto de teologia ramificada de Swinburne e que vale a pena analisar neste tópico. Por que os argumentos de Swinburne, por mais bem-sucedidos que sejam, não conseguem fornecer o aval necessário para sustentar a crença teísta e a crença cristã com o grau de força necessário para sustentar o teísmo? Plantinga responde com o problema da probabilidade decrescente. De acordo com ele, modelos que fazem uso de nossa atividade cognitiva ordinária, sem qualquer auxílio de uma faculdade cognitiva específica ou de uma assistência divina especial, a fim de avalizar a crença no teísmo cristão, não funcionam (PLANTINGA, 2018a, p. 279). Mas por que não?

Plantinga (2018a, p. 282) estrutura como seria um possível argumento probabilístico que visa avalizar as doutrinas cristãs centrais, simbolizado pela letra  $G$ , com respeito a outro conjunto de proposições, simbolizado por  $K$ . Quão elevado é o grau de  $P(G/K)$ ? Para descobrir tal coisa, o método padrão é descobrir proposições  $P$  que sejam prováveis com respeito a  $K$ ,

---

<sup>101</sup> Em seu texto, Plantinga (2018c, p. 479) apenas esquematizou o *The Argument from (A) to (Y)*. Um desenvolvimento bem mais sofisticado de tal argumento empregando o modelo bayseano de análise de evidência se encontra em Poston (2018, p. 372-386).

ponderando a probabilidade de  $G$  com respeito à conjunção de  $P$  com  $K$ , de modo a avaliar  $P(P/K)$  e  $P(G/P&K)$ . Agora, a fim de avaliarmos o teísmo cristão, é necessário descobrir a probabilidade de várias linhas de evidência, como as seguintes:

T = há um Deus;

A = Deus faria algum tipo de revelação à humanidade;

B = é possível interpretar e extrapolar de maneira sensata os ensinamentos de Jesus para chegar a G;

C = Jesus ressuscitou dos mortos;

D = ao ressuscitar Jesus dos mortos, Deus sancionou seus ensinamentos;

E = a extensão e extrapolação dos ensinamentos de Jesus para G é verdadeira.

A análise da distribuição de probabilidade dos principais elementos do teísmo cristão passa por descobrir as proposições que somam  $K$  e analisar a probabilidade de  $G$  em vista de certa sequência de conjunções,  $P(G/T&K)$ ,  $P(G/A&T&K)$  e assim por diante. Mais precisamente, devemos, primeiro, determinar a distribuição de probabilidade de T (há um Deus), a probabilidade da primeira proposição dado a evidência. Suponha que ela seja tão alta quanto 0,9. Então, determine A (Deus faria algum tipo de revelação à humanidade), a probabilidade da segunda proposição dada a evidência mais a primeira proposição, e multiplique isso por T. O resultado será 0,81, um valor ainda alto, mas menor que o original. Em seguida, determine B (é possível interpretar e extrapolar de maneira sensata os ensinamentos de Jesus para chegar a G), a probabilidade da terceira proposição na evidência mais a primeira e a segunda, e multiplique isso pelo produto de T e A. Teremos 0,72. E continuemos assim até que todas as proposições compreendidas na hipótese (que neste caso são seis) sejam contabilizadas.

Plantinga (2018a, p. 288-289) afirma que devemos usar um dos axiomas do cálculo de probabilidade segundo o qual  $P(X|Y) \geq P(X|Z&Y) \times P(Z|Y)$ . Essa fórmula de probabilidade condicional é uma expressão do terceiro axioma do cálculo de probabilidade, também conhecido como a lei da multiplicação. Em nosso contexto, a lei da multiplicação fornece a probabilidade de o evento A acontecer dada a ocorrência de outros eventos B, C, D, E etc. Deste modo, a fim de analisar a distribuição de probabilidade para as muitas evidências em favor de G, cada uma das linhas de evidências citadas acima entraria no cálculo como uma probabilidade a ser multiplicada:

$$P(G/K) \geq P(T/K) P(A/T&K) P(B/T&K&A) P(C/K&T&A&B) P(D/K&T&A&B&C) P(E/K&T&A&B&C&D).$$

Agora, vamos supor, pensa Plantinga (2018a, p. 284-289), que sejamos generosos o suficiente em atribuir altos valores à probabilidade epistêmica de cada uma dessas proposições. O problema é que, pelo fato de tais probabilidades serem multiplicados, o resultado certamente acabará ficando abaixo de 0,5 (no cálculo de Plantinga, obteremos um valor para a probabilidade resultante da teologia natural ramificada de 0,35), pois mesmo que as probabilidades individuais sejam tão altas quanto o evidencialista mais generoso propõe, multiplicá-las juntas faz com que elas diminuam rapidamente.

Ou seja, se multiplicarmos as probabilidades de, por exemplo, Deus existir (T) em conjunto com Deus fazer algum tipo de revelação à humanidade (A), essas seriam ocorrências que, quando colocadas juntas, o número se torna menor, porque se T é incerto, é ainda mais incerto T em conjunto com A. Se estamos avaliando a probabilidade de uma hipótese bastante complexa que depende de várias proposições logicamente independentes, então quanto mais proposições independentes estiverem envolvidas na hipótese, menor será a probabilidade resultante. E o resultado final (0,5) é muito pouco para a força de convicção normalmente esperada da fé cristã. Nos termos de Plantinga (2018a, p. 290):

A conclusão a se tirar, penso, é que K, o nosso conhecimento de fundo, histórico e não só (excluindo o que sabemos por meio da fé ou da revelação), está longe de ser suficiente para sustentar uma crença séria em G [...]. O principal problema de um argumento histórico desse gênero, penso, é o chamado princípio das probabilidades decrescentes: o fato de, ao se apresentar um argumento histórico como esse, não podermos simplesmente anexar as proposições intermédias a K (como fazem efetivamente, receio, muitos dos que usam este gênero de argumento), sendo necessário, em vez disso, *multiplicar* as probabilidades em causa.

Como vimos no tópico 3.2.5, Swinburne (2015a, p. 549) afirma que “tudo o que minhas conclusões até aqui querem dizer é algo como que é tão provável quanto não que o teísmo é verdadeiro, dados os indícios considerados até aqui”. Plantinga (2018a, p. 284) alega que há um sério problema em tal alegação: “Se a minha única base a favor da doutrina cristã é a sua probabilidade com respeito a K, e se tudo o que sei acerca dessa probabilidade é que ela é superior a .5, então não posso *acreditar* racionalmente nessa doutrina.” A ideia de Plantinga é que do fato de que se eu pensar que uma crença é mais provável do que não, não se segue que isso é suficiente para que seja sensato de minha parte *acreditar* nela. Por exemplo, suponha que eu saiba que uma moeda está viciada para cair cara, mas não sei exatamente o quanto ela está viciada; sei apenas que essa probabilidade é superior a 0,5. Não se segue daí que é racional *acreditar* que o próximo lançamento da moeda dará cara. Tudo que sei é que é mais provável do que improvável que saia cara.

Plantinga pensa que a mesma coisa acontece com o teísmo: por causa do problema de probabilidades decrescentes, argumentos como o de Swinburne não conseguem mostrar que a crença cristã é muito provável em relação à evidência pública; eles mostram, no máximo, que tal crença não é totalmente improvável com respeito a ela. Além disso, como vimos no tópico anterior, Plantinga (2001, p. 220) possui uma desconfiança em relação à probabilidade gerar um grau elevado de aval: “O fato de uma crença ser provável, até mesmo altamente provável, com respeito à evidência pública, é insuficiente para ser avalizadamente acreditada com esse grau de firmeza. Na verdade, é insuficiente para ser avalizadamente acreditado com *qualquer* grau de firmeza.”

Swinburne (2004b) apresentou argumentos significativos ao problema da probabilidade decrescente. Um deles é um tipo de *reductio ad absurdum* contra Plantinga. Pois se Plantinga estiver correto, então o problema da probabilidade decrescente diz respeito não apenas a questões teológicas, mas a qualquer argumento com alguma extensão na história ou na ciência. Contudo, se nestas áreas podemos chegar a conclusões que são muito prováveis, então há algo errado com o argumento de Plantinga. Por exemplo, Swinburne (2004b, p. 540-541) pede para considerarmos qualquer página de algum trabalho sério de história; suponha que você considere uma página de história sobre a vida de Júlio César que, naturalmente, conterà muitas proposições em conjunção. Nos termos de Swinburne (2004b, p. 540-541):

Considere uma única página de um trabalho sério de história, sobre a vida de Júlio César, por exemplo, contendo muitas proposições. Na mesma evidência, a primeira proposição será mais provável que a conjunção da primeira e da segunda, e esta será mais provável que a conjunção da primeira, segunda e terceira e assim por diante. Qual é a probabilidade de que todas as proposições na página sejam verdadeiras? Certamente será menos na mesma evidência do que a probabilidade de que a primeira seja verdadeira. Mas se a diferença é significativa ou não depende de quais são as evidências, quais são as proposições históricas e quão bem elas se encaixam. Nenhum ponto geral que valha a pena pode ser feito. Se o autor usa algumas dessas proposições como evidência para outras, então novamente a primeira será mais provável do que a conjunção da primeira com a segunda. Mas novamente tudo depende dos detalhes; e certamente muitas obras históricas respeitáveis têm páginas nas quais todas as suas afirmações são altamente prováveis nas evidências apresentadas pelo autor.

Assim, o argumento de Swinburne é que se a probabilidade decrescente tivesse o tipo de efeito que Plantinga sugere, isso poderia ser usado para afirmar que *qualquer* trabalho significativo mais robusto dentro da história secular ou das ciências naturais é muitíssimo improvável, pois as probabilidades sempre diminuiriam em qualquer argumento dessa natureza para uma conjunção longa se o argumento for formalizado da maneira como Plantinga o fez. O modo como Plantinga formaliza a questão significa apenas que quanto maior a quantidade de acontecimentos, menos provável é que ocorram juntos; mas não é assim que funciona a

probabilidade de uma tese dadas as evidências (probabilidade epistêmica) em uma estrutura bayesiana. É preciso medir o quanto as evidências em questão se relacionam a fim de tornar provável a hipótese, pois como vimos no tópico 3.2.2, o nosso grau de crença é atualizado à luz de novas informações.

Por exemplo, pense no exemplo do tópico 3.2.1 do roubo do cofre: o fato de as impressões digitais de John serem encontradas no cofre roubado tem uma baixa probabilidade; o fato de o dinheiro aparecer na casa de John também é improvável *per si*; e o fato de uma testemunha ver John perto da cena e na hora próxima do roubo também tem uma baixa probabilidade. Todos esses três fatos, quando considerados em conjunto, são ainda menos prováveis. Contudo, a probabilidade epistêmica se preocupa em avaliar o quanto essas três evidências tornam provável a hipótese de que Jones tenha roubado o cofre; neste caso, torna-a bastante alta. Portugal (2012, p. 19) observa que uma coisa é pensar que os elementos da conjunção (T&A&B&C&D&E) têm uma baixa probabilidade de acontecer juntas; outra coisa, muito diferente, é avaliar a probabilidade epistêmica de G diante da conjunção (T&A&B&C&D&E).

Isso conduz a um ponto importante: Swinburne (2004b, p. 541) nota que a diminuição sugerida por Plantinga só surge porque ele supõe que todas as evidências são “colocadas na mesa” desde o início. Mais precisamente, Plantinga postula que K deve ser toda evidência relevante não apenas para T, mas para a conjunção (T&A&B&C&D&E), de modo que o que causa a diminuição de probabilidade é que à medida que são adicionados à hipótese mais elementos no conjunto, o teorema do cálculo aponta que a probabilidade de uma conjunção dada alguma evidência nunca é maior que a probabilidade de um número menor de conjuntos na mesma evidência.

Contudo, nós conseguimos melhor apreciar o quanto as evidências confirmam uma hipótese quando adicionamos novas evidências à medida que adicionamos cada conjunto à hipótese; mais precisamente, à medida que o argumento de Swinburne avança para a teologia natural ramificada, novas evidências históricas são introduzidas, o que permite que o grau de crença seja atualizado e se torne maior dado o grau de confirmação fornecido pela evidência total disponível ao crente. Por isso, acontece o oposto do postulado por Plantinga: a probabilidade pode aumentar, não diminuir, a depender do quanto a evidência total disponível pode confirmar a hipótese. Por exemplo, suponha que estamos avaliando G (doutrinas cristãs centrais); neste caso, a probabilidade de G ocorrer junto com T (há um Deus) e C (Jesus ressuscitou dos mortos) é necessariamente menor quanto mais itens postularmos, dado o modo como Plantinga formalizou o argumento; mas é óbvio que  $P(G|T\&C)$  é maior que  $(G|T)$ . Por

isso, como afirma Portugal (2012, p. 19), “parece intuitivamente estranho que quanto mais evidências você tem a favor de uma ideia, menos essa ideia é confirmada”.

No debate entre Plantinga e Swinburne sobre a necessidade de argumentos, parece que Plantinga subestima em demasia a capacidade de argumentos avaliarem uma crença em geral e a crença teísta em particular dado o Problema de Aladdin. Ele sugere que há uma tensão entre o caráter da fé e o caráter de uma crença que é baseada na razão, de modo que argumentos não podem sustentar toda a panóplia contida na crença teísta plena, nem na crença cristã teísta plena – algo que veremos com mais profundidade no tópico 4.4.1. Como vimos no tópico 2.6.3, Plantinga pensa que o *status* epistêmico de uma crença formada a partir de argumentos parece ser significativamente inferior ao *status* epistêmico de uma crença que possui sua própria fonte intrínseca e básica de aval.

Contudo, talvez haja aqui um forte exagero de Plantinga. Pois parece óbvio que, como afirma Davis (1997, p. 5), o teísmo estará em uma “forma epistêmica” melhor caso as provas teístas sejam bem-sucedidas em demonstrar que o teísmo é verdadeiro ou caso tivesse algum suporte advindo de uma inferência racional. Crenças que são razoáveis ou avaliadas possuem um *status* epistêmico inferior a crenças que são *conhecidas* por serem razoáveis ou avaliadas. E se o aval da crença em Deus parece depender crucialmente de ser verdadeira, Swinburne está correto em apontar que uma discussão sobre *se* a crença teísta é verdadeira se faz necessária em alguma escala. Esse é o complemento epistemológico importante à basicidade da crença em Deus que sugerimos no tópico 4.1.2. E argumentos parecem ser o caminho mais natural em possibilitar ao agente epistêmico uma melhoria tanto em sua performance cognitiva quanto na qualidade epistêmica de suas crenças religiosas.

Mas será que argumentos e evidências conseguem fornecer algum grau significativo de aval para uma crença em geral, e para o teísmo em particular? Plantinga (2001, p. 220-221) desconfia dessa possibilidade: mesmo uma crença sendo altamente provável dada a evidência pública (e.g., algo como 0,9), ela possui pouco aval, de modo que eu dificilmente saberia que tal crença é verdadeira. Curiosamente, Plantinga e Swinburne concordam que uma crença pode receber algum grau de aval de modo apropriadamente ou corretamente básico, mas discordam sobre a quantidade desse apoio; do mesmo modo, eles concordam que o teísmo pode receber algum suporte de argumentos, mas discordam sobre o grau de suporte. Em suma, enquanto Swinburne se mostra cético sobre o quanto o teísmo recebe aval de modo básico, Plantinga se mostra cético sobre o quanto o teísmo recebe aval por meio de argumentos.

Neste sentido, se o ceticismo de Swinburne em relação à basicidade do teísmo parece impróprio, algo similar pode ser dito sobre o ceticismo de Plantinga sobre a força epistêmica

de um argumento. Pense, por exemplo, no conhecimento científico. Certamente, as crenças geradas pela ciência não vêm de modo natural e automático a partir do funcionamento ordinário de nossas faculdades cognitivas, mas é fruto de um modo engajado e cuidadoso de lidar com as evidências. Ou seja, as crenças científicas são crenças proposicionais, formadas como crenças de segundo-nível, que tomam crenças como *input* e produzem como *output* outra crença. Mas mesmo não possuindo sua própria faculdade cognitiva, Plantinga (2018b, p. 20) afirma que o conhecimento científico é uma realização intelectual grandiosa de tal magnitude que “qualquer empreendimento humano que entre em um conflito sério com ela deve se explicar de alguma forma”. Nós possuímos crenças científicas com alto grau de aval – crenças, por exemplo, sobre a evolução, estrutura e funcionamento do universo.

Em certo sentido, a crença em Deus enquanto uma hipótese de explicação pessoal parece poder desfrutar de aval de modo similar às crenças científicas. Apesar de não ser uma crença *primariamente* explicativa, não se segue daí que ela não seja explicativa. Contudo, é sempre importante lembrar que o suporte probatório adequado dado ao teísmo parece ser flexível, pois depende em grande parte do contexto epistêmico, da estrutura noética do agente e da função dos argumentos teístas, uma vez que, como Plantinga e Swinburne apontam corretamente, a crença em Deus parece ser sensível a diferentes situações epistêmicas que demandam diferentes necessidades epistêmicas. Por exemplo, depois de fazer uma crítica significativa à proposta epistêmica de Swinburne, Alston (1994, p. 36-37) reconhece o seguinte:

Mas mesmo que eu esteja certo sobre isso, devemos também reconhecer outras formas mais sofisticadas de crença religiosa que se encaixam melhor no modelo de Swinburne. Quando surgem dúvidas, quando as pessoas se tornam cientes de alternativas incompatíveis ao seu sistema de crenças religiosas, quando as pessoas começam a se perguntar por que deveriam supor que tudo isso é verdade, é natural adotar uma postura mais crítica e reflexiva em relação às crenças religiosas de alguém [...]. Assim, eu diria que o relato de Swinburne é adequado para um certo tipo ou um certo estágio de crença religiosa, no qual a internalização inconsciente mais básica da fé deu lugar – sob a pressão da dúvida, alternativas concorrentes e reflexão crítica – a uma atitude de investigação mais imparcial, na qual os artigos de fé são vistos como propostas ou possibilidades de crenças, cada uma das quais deve ser avaliada em seus méritos epistêmicos. É em relação a esse estágio de crença religiosa que seu relato em termos da probabilidade comparativa de alternativas é poderosamente esclarecedor.

O que é interessante em Alston é que ele aponta situações epistêmicas em que a proposta de Swinburne se faz relevante. Como admite Plantinga (2007, p. 209) “nem todos os crentes sustentam a crença teísta com uma certeza serena e ininterrupta; muitos estão, pelo menos ocasionalmente, sujeitos a dúvidas. Aqui, esses argumentos podem ser úteis”. É preciso que o agente epistêmico detecte as situações epistêmicas relevantes para cultivar de modo apropriado sua crença em Deus a partir do “condicionamento operante”. O teísta deve buscar compreender

qual a situação epistêmica relevante para buscar bens epistêmicos sobre a crença em Deus que são apropriados para a situação em questão.

É claro que, como argumentamos na seção anterior, parece haver outras fontes de aval para a crença em Deus além de argumentos. Mas mesmo que haja outras fontes de aval para o teísmo como o *sensus divinitatis* e a instigação interna do Espírito Santo, ainda assim argumentos em favor do teísmo e do teísmo cristão podem fazer contribuições epistêmicas positivas significativas, pois argumentos podem aumentar o grau de aval para crença em sua conclusão, adicionando probabilidade à conclusão ou podem ser capazes de demonstrar que há uma boa probabilidade de tal crença ser verdadeira.

É claro que se estamos em uma situação epistêmica em que os argumentos teístas são a única fonte de aval para a crença em Deus, então se segue que tais argumentos precisam fornecer um grau alto de aval, não apenas adicionando qualquer probabilidade à conclusão, como faria um argumento C-indutivo, mas a tornando muito provável, como faria um argumento P-indutivo. Por isso, quando falamos da relação entre teísmo e argumentos, a necessidade de argumentos em favor da crença em Deus pode significar “aumentar o grau de aval do teísmo”, “conferir aval significativo ao teísmo” ou, como Plantinga muitas vezes postula, “conferir um grau de aval suficiente para o conhecimento”. Mas até que ponto os argumentos são realmente necessários, para além de nossa sugestão neste tópico? Esse será o assunto da próxima seção.

### 4.3. Quais méritos epistêmicos a crença teísta possui?

No tópico 1.5, vimos que Kelly Clark (2004) sugere que o debate entre internismo *versus* externismo é significativo para entender algumas das questões mais importantes dentro da epistemologia da crença religiosa. No nosso contexto, um desacordo fundamental entre Plantinga e Swinburne se dá por causa dessas duas perspectivas epistemológicas opostas. Grosso modo, Swinburne (2005, p. v) é um internista que pensa que para a crença em Deus possuir algum mérito epistêmico que vale a pena obter, é preciso que o teísta esteja ciente (ou que seja possível ele se tornar ciente) da base sobre a qual ele formou sua crença no teísmo; Plantinga (2018a, p. 192), por outro lado, sugere que o mérito epistêmico da crença em Deus pode ser obtido de maneira muito mais imediata, de modo que não é preciso ter acesso àquilo que fornece credenciais epistêmicas positivas ao teísmo. Adaptando o *continuum* proposto por Bergmann (1997, p. 10) no tópico 1.5 à epistemologia da religião, temos o seguinte:

- (a) Todas as condições necessárias para o aval do teísmo são internas a *S*.

- (b) Nem todas as condições necessárias para o aval do teísmo são internas a *S*.
- (c) Pelo menos algumas condições necessárias para o aval do teísmo são internas a *S*.
- (d) Nenhuma das condições necessárias para o aval do teísmo são internas a *S*.

Assim, dado o desacordo entre Plantinga e Swinburne, qual é exatamente o tipo de restrição necessária para que a crença teísta possa obter mérito epistêmico suficiente seja para a justificação, para a racionalidade ou aval para o conhecimento? Vamos primeiro analisar tal debate no tópico 4.3.1 a partir de um mérito epistêmico mais internista (justificação); o tópico 4.3.2 vamos fazer uma avaliação de um mérito epistêmico mais externista (racionalidade); por fim, vamos tratar do aval suficiente para o conhecimento no tópico 4.3.3.

#### 4.3.1. Justificação

Nosso mérito 01 diz respeito à justificação. A crença em Deus seria uma questão de responsabilidade epistêmica; nesse sentido, uma crença é justificada se a pessoa que a detém não é culpada de irresponsabilidade intelectual em formá-la ou mantê-la. A justificação aqui é uma questão deontológica - algo associado a propriedades como dever, obrigação, culpa e inocência. Haveria um componente normativo na concepção de justificação, a saber, a obrigação de cumprir nossos deveres epistêmicos. Lembre-se do modo como formalizamos nosso primeiro mérito epistêmico no tópico 1.1:

*(M1) Uma crença p está justificada para uma pessoa S se, e somente se, S cumpriu suas obrigações, sem contrariar qualquer dever epistêmico.*

Vimos no tópico 2.4.3 que Plantinga (2018a, p. 122) afirma que não é tão difícil para um teísta cristão ter justificação no sentido deontológico para a sua crença, independente de ele acreditar em Deus com base em evidências proposicionais. Pois o mérito da justificação, para Plantinga, parece ser um mérito muito elementar e facilmente atingido, de modo que claramente a crença teísta e a crença cristã alcançam esse mérito de modo apropriadamente básico. Se o teísta tem uma forte inclinação para pensar que a crença em Deus ou nas chamadas “grandes coisas do evangelho” são verdadeiras, segue-se que ele está justificado em acreditar como acredita. Mesmo diante dos vários anuladores, se o teísta faz o melhor que pode epistemicamente e ainda assim a crença teísta lhe parece clara, óbvia e evidente, ele não deixa de cumprir qualquer dever discernível. No entanto, Plantinga faz a estranha afirmação de que não apenas crenças religiosas, mas qualquer crença, por mais bizarra que seja, conseguiria alcançar tal padrão.

Pois como poderia merecer alguma censura ou ser irresponsável, se pensa sobre a questão com tanta seriedade quanto pode, do modo mais responsável possível, e ainda chega a essas conclusões? De fato, não importa a *quais* conclusões ela chegue, não estaria justificada se chegasse a elas desse modo? (PLANTINGA, 2016a, p. 62-63. Grifo do autor)<sup>102</sup>.

No tópico 3.4.1, vimos que Swinburne (1999, p. 33-34) alega que dada nossa situação epistêmica e a importância do teísmo, as pessoas parecem ter algum tipo de obrigação em investigar tal questão, empregando os melhores recursos cognitivos que poderiam empregar. Não se segue daí que tais pessoas têm a obrigação de investigar tal questão a partir dos *mesmos* critérios de racionalidade, pois as capacidades cognitivas e as habilidades de investigação diferem amplamente entre as pessoas; contudo, a fim de termos uma crença epistemicamente justificada no teísmo, Swinburne (2004b, p. 537) afirma que boa parte de nós precisa de algum tipo de teologia natural, tanto pura quanto ramificada, expressas com diferentes graus de rigor. O próprio Swinburne (2001a, p. 187-188) diz explicitamente que o valor da justificação sincrônica e diacrônica em sua obra segue a epistemologia de Locke. Dado nossa caracterização acima, talvez seja correto afirmar que, em termos de justificação epistêmica, tanto Plantinga quanto Swinburne concordam que há pelo menos algumas condições necessárias para a justificação que são internas ao teísta (d). Neste caso, o mérito da justificação epistêmica permite uma aproximação muito interessante entre os dois filósofos. Mas de que modo?

De acordo com Plantinga (2001, p. 217), a crença teísta e a crença cristã estão sujeitas a anuladores e os cristãos *devem* buscar refutá-los; ao se deparar com um anulador que parece mais forte que sua inclinação cognitiva e/ou experiência religiosa, Plantinga (2018a, p. 482) sugere que determinadas estruturas noéticas poderiam revogar a crença teísta, de modo que para manter o *status* de crença justificada, seria preciso apresentar razões para anular tal anulador. É importante enfatizar esse aspecto internista da proposta de Plantinga, pois uma interpretação errônea de sua Epistemologia Reformada é que ela valida algum tipo de dogmatismo religioso. Mas Plantinga (2018a, p. 478) claramente pensa que há casos em que, quando o teísta se depara com algum tipo de anulador para o teísmo, a situação pode ser tal que não é possível obter o mérito doxástico em questão sem boas razões; pode ser também que há proposições sobre Deus

---

<sup>102</sup> Afirimo que é estranha porque Plantinga parece se comprometer com uma espécie de “Objeção da Grande Abóbora” para a justificação epistêmica: poderia haver várias práticas ou crenças de caráter duvidoso, como a astrologia ou o terraplanismo, que poderiam ser sancionadas através do “cumprimento o dever epistêmico”. O agente sempre poderia alegar que fez o melhor que pôde intelectualmente. Contudo, parece muito duvidoso que seja possível a uma pessoa fazer o melhor que ela puder epistemicamente e, ainda assim, chegar a *qualquer* conclusão, principalmente sobre crenças que são cabalmente falsas; esse seria um sentido muito estranho de falar sobre reponsabilidade. Se tenho a responsabilidade de guiar a minha vida, de Emanuely (minha esposa) e de Ana Sofia (minha filha) a partir do que diz o horóscopo, mas sou indiferente às muitíssimas objeções feitas a isso, não posso esperar escapar da culpa afirmando que não sabia que a prática não era confiável; em alguns casos, *deveria* ser da minha responsabilidade saber.

e sobre a fé cristã e há méritos doxásticos sobre tais proposições em questão que ninguém *deve* acreditar sem boas razões. E, claro, mesmo sustentando a crença em Deus de forma básica, não se segue daí que seja errado a pessoa *também* sustentar tal crença por alguma base evidencial. Neste caso, dada a teoria da função apropriada, haveria algo no teísta que, dado certo fator ou situação, se ela estiver funcionando apropriadamente, do modo como foi designada para funcionar, ele ou ela não manterá tal crença imediatamente. Como Wolterstorff afirma:

A Epistemologia Reformada não diz que toda crença imediata sobre Deus, mantida por qualquer pessoa, possua o mérito em consideração. A afirmação é uma declaração muito mais cautelosa de que algumas das crenças imediatas sobre Deus mantidas por algumas pessoas possuem esse mérito. De fato, o Epistemólogo Reformado é da opinião que, para todo mérito doxástico, certamente haverá algumas pessoas que mantêm algumas crenças imediatas sobre Deus que não possuem esse mérito (WOLTERSTORFF, 2001, p. 44).

Swinburne (1999, p. 34), por sua vez, sugere que é possível que a crença em Deus, sustentada de modo básico, satisfaça qualquer dos requisitos internistas; de acordo com ele, “se sua crença de que existe um Deus, resultante de uma proposição básica, for tão forte quanto sua crença de que você tem duas mãos, então ela será de fato justificada em qualquer padrão internista”. A questão é que muitos de nós não estamos nessa posição e, dada a importância da questão, sua justificação dependerá de quanta probabilidade ela ganha de outras proposições. Nos termos de Swinburne (1999, p. 34), “de acordo com padrões morais objetivos corretos, uma crença verdadeira sobre esse assunto é tão importante que, a menos que partamos de uma proposição básica (seja que há um Deus ou que não há um Deus) de enorme força, é necessária uma boa quantidade de investigação.” Swinburne também postula que a obrigação de investigação adicional para a crença em Deus depende de sua visão sobre tal dever: se o agente epistêmico pensa que a investigação sobre nossos deveres é obrigatória, a falta de investigação é culpável. Swinburne (2005, p. 75) também comenta sobre a proposta de Plantinga que ela não é uma teoria externista pura, mas apenas para a justificação *prima facie* da crença; ao se deparar com um anulador, o teísta precisaria possuir evidências acessíveis que não mais tornem suas crenças religiosas improváveis.

Assim, os dois autores concordam que haveria algum tipo de dever cognitivo para com a crença teísta e com a crença cristã e que o cumprimento de tal dever intelectual forneceria justificação para o teísmo. Sugerimos no tópico 4.1.2 que a crença teísta e a crença cristã poderiam ser apropriadamente ou corretamente básicas de acordo com o que Wolterstorff (1983, p. 152) chama de “condicionamento operante”; neste caso, mesmo que a crença em Deus possua o mérito epistêmico da justificação de forma básica, por exemplo, o teísta deve buscar certa melhoria em sua situação epistêmica. Mas em que medida ele *deve* buscar tal melhoria?

Plantinga (2018a, p. 478) e Swinburne (2004a, p. 60) colocam corretamente que as crenças sobre o que uma pessoa acredita ser verdadeiro é de algum modo afetado pelo contexto intelectual em que ela se encontra. No nosso caso, dado o que Greco (1993, p. 190) denomina de “condições epistêmicas hostis”, não poucos teístas cristãos se encontram em situações culturais em que a força de sua crença diminui em alguma extensão devido a uma série de fatores: às vezes nos pegamos a pensar que outras pessoas, aparentemente razoáveis e honestas, acreditam em coisas diferentes do que nós acreditamos, de modo que nossas crenças parecem não mais se mostrar inquestionavelmente verdadeiras; às vezes nos deparamos com exemplos e notícias de sofrimentos intensos que nos fazem pensar como um Deus bom e todo poderoso permite tal estado de coisas.

Nestes contextos, a justificação epistêmica do teísmo necessita de algum grau de investigação adicional a fim de positivar o *status* epistêmico positivo da crença. A quantidade de investigação depende do anulador em questão e de nossas habilidades cognitivas. De toda forma, esse parece ser um caso em que o teísta não pode escapar da culpa alegando algum estado de ignorância; para que o teísta esteja justificado, ele *deveria* saber em algum grau as razões do porquê acredita como acredita sobre o teísmo e obter algum grau de juízo informado sobre o teísmo cristão, de modo que a teologia natural, pura ou ramificada, teria um papel fundamental. Ao mesmo tempo, é importante lembrar que, como Plantinga e Swinburne corretamente concordam, esse não é o caso de *todos* os teístas.

Há outro elemento na epistemologia de Swinburne muito importante que diz respeito à justificação da crença teísta e cristã: dada a importância da crença em Deus e nas “grandes verdades do evangelho”, os teístas que são, nos termos de Quinn (1985, p. 481), “adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura”, parecem ter algum nível de obrigação em melhorar sua competência cognitiva sobre o *status* da crença em Deus. Zagzebski (2009, p. 9) chama de “conscienciosa” a crença que é governada por uma preocupação com a verdade. A relação entre crença e conscienciosidade dependeria do grau de nossa preocupação: quanto mais eu me preocupo e me importo, mais conscienciosa minha crença deveria ser. Com relação à crença religiosa, Zagzebski (1993b, p. 213-214) coloca que é a motivação para alcançar crenças verdadeiras que nos leva a adotar certos procedimentos epistêmicos mais virtuosos e rigorosos. Zagzebski sugere que nem todo conhecimento precisa ser conscientemente motivado, mas os tipos de bens epistêmicos sobre as coisas mais importantes e valiosas exigem mais do agente cognitivo. Neste caso, quanto mais o agente epistêmico se preocupa com a crença em Deus, mais ele vai buscar crenças conscienciosas sobre Deus e, por consequência, alcançar o mérito epistêmico da justificação.

O conhecimento de Deus parece não acontecer de modo maquinal. Pritchard (2003, p. 200) coloca corretamente que as crenças religiosas invocam certas capacidades reflexivas por parte do agente. É possível que alguns tipos de bens epistêmicos valiosos sobre o divino venham de modo não reflexivo, apropriadamente ou corretamente básico, mas ainda assim, sugerimos que tal basicidade funciona a partir do “condicionamento operante”; se esse é o caso, então muitas das crenças valiosas sobre Deus exigem do agente algum tipo de responsabilidade pessoal e busca conscienciosa, como propõe Axtell (2006, p. 142).

É importante enfatizar que tanto Plantinga (2018a, p. 118) quanto Swinburne (2005, p. 24-26) pensam que nossas crenças, no geral, não estão sob nosso controle voluntário. Simplesmente não decidimos aceitar ou rejeitar aquilo em que acreditamos. É claro que há casos em que algumas crenças estão, de certo modo, sob nosso controle, no sentido de que está sob meu poder obter uma crença sobre tal tópico (e.g., de momento, não sei em que ano nasceu Ellen White, mas uma consulta rápida na internet remediaria essa deficiência). É provável que Plantinga e Swinburne estejam corretos sobre não abraçar algum tipo de voluntarismo doxástico. Mas se esse for o caso, como as categorias morais (e.g., dever, obrigação) se aplicariam às crenças? Parece que as escolhas que estão sob o poder não são exatamente de crenças, mas de disposições envolvidas em práticas intelectuais. Como afirma Wolterstorff:

As crenças não são o resultado de decisões, mas de disposições. No entanto, em algum lugar a obrigação entra em cena. Onde? Naqueles pontos onde nós, por decisão, podemos afetar o funcionamento de nossas práticas doxásticas - podemos *governar* seu funcionamento. Que pontos são esses? Pelo menos estes: por atos de vontade podemos dirigir a atenção de nossas faculdades epistêmicas, por atos de vontade podemos prejudicar ou melhorar nossas faculdades epistêmicas, e por atos de vontade podemos tentar manter em ou próximo da vanguarda da consciência algo que nós já acreditamos (WOLTERSTORFF, 1989, p. 452).

Assim, há uma responsabilidade para com nossas disposições, principalmente se queremos crenças com o mérito epistêmico da justificação; dada a importância da crença em Deus, o agente epistêmico *deve* se habituar a prestar mais atenção às evidências, a ser menos crédulo e ingênuo em algumas situações e menos cínico e cético em outras<sup>103</sup>. De forma geral, dada a multiplicidade de anuladores da crença teísta em alguns contextos, o mérito da justificação epistêmica parece exigir evidências e bons argumentos a fim de ser positivado.

---

<sup>103</sup> Haveria alguma contradição entre buscar manter crenças conscienciosas e uma confiança *prima facie* em nossas disposições epistêmicas? Parece que não. Zagzebski (2009, p. 11) afirma que nossas crenças conscienciosas exigem certa autoconfiança epistêmica de que há uma conexão estreita entre a crença conscienciosa e a crença verdadeira, pois “se eu não confiasse e minha falta de confiança me levasse a ter menos crenças conscienciosas nas áreas que nos importamos, eu me importaria menos com o que me interessa e isso me daria uma vida menos desejável, uma vida que eu não me importaria de ter”.

#### 4.3.2. Racionalidade

Enquanto no capítulo 01 afirmamos que a justificação seria um mérito mais internista, nosso mérito 02 seria mais próximo do externismo; e como estamos comparando as propostas de Plantinga e Swinburne, o tipo de teoria externista que interessa aqui para fins de comparação sobre a racionalidade é a da função apropriada – que equivaleria, nos termos de Swinburne, à racionalidade<sup>6</sup>. Ela diz respeito ao funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas na formação de crenças religiosas: o teísta seria racional quando ele não sofre disfunções cognitivas, como distúrbio, fuga de ideias ou alucinações. Nesse sentido, suas crenças serão racionais caso sejam produzidas por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, funcionando da forma como deveriam funcionar, sem estarem sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento quando produzem a crença em Deus e nas “grandes coisas do evangelho”. No tópico 1.1 formalizamos nosso segundo mérito epistêmico do seguinte modo:

*(M2) Uma crença p é racional para uma pessoa S se, e somente se, p é produzida por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, da forma como deveriam funcionar, sem estarem sujeitas a qualquer disfunção ou mau funcionamento.*

É interessante que, se o mérito epistêmico da justificação fornece a possibilidade de termos convergências e complementações significativas entre a proposta de Plantinga e de Swinburne, esse segundo mérito coloca os dois filósofos em uma divergência profunda sobre a possibilidade do teísmo ser positivado como racional.

Como vimos no tópico 3.4.3, o desacordo se deve ao fato de Swinburne (2005, p. 58-59) postular que todas as teorias da justificação sincrônica que sejam externistas sofrem de um tipo de problema fundamental e, talvez, insolúvel, que é o problema da generalidade. No caso do teísmo, Swinburne (1999, p. 33) sugere que é possível a crença em Deus obter algum tipo de justificação sincrônica a partir do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas, caso haja um Deus. Pois presumivelmente, se Deus existe, ele nos designou para sustentar tais crenças em uma ampla variedade de condições; ao mesmo tempo, se não há tal pessoa como Deus, então a crença teísta não estaria justificada por padrões externistas. Logo, a existência de Deus faz toda diferença para esse mérito e, por critérios exclusivamente externistas, esse não é o tipo de coisa que temos algum tipo acesso epistêmico diferente da experiência ou inclinação cognitiva do crente. É por isso que Swinburne (2001b, p. 206-207) afirma que, dada a proposta de Plantinga, “nós estamos novamente de volta com a questão o que só podemos responder com afirmação ou contra-afirmação; não podemos, em nenhum sentido interessante, perguntar se é racional acreditar que a crença cristã tem aval”.

Além disso, Swinburne (2005, p. 74) pensa que se já acreditarmos que Deus existe e se tal crença for fruto do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas, parece não haver qualquer forma de melhorar a qualidade epistêmica de nossas crenças sem invocar critérios internistas para avaliar qualquer evidência relevante que obtivermos, de modo que a crença seria meramente racional pelas próprias luzes do crente; se não formos teístas, a teoria de Plantinga desmorona em puro confiabilismo, pois não acreditamos que Deus nos criou com algo como um *sensus divinitatis* e, mais uma vez, só seria possível obter uma crença verdadeira sobre a existência de Deus aplicando critérios internistas à evidência. Por isso, Swinburne alega que

qualquer teoria externista pura do aval ou justificação torna a racionalidade de nossas crenças algo a que não temos acesso e, portanto, algo que não podemos levar em conta na busca de melhorar nossas vidas. Mas como obviamente podemos fazer algo para obter crenças melhor justificadas, e apenas uma teoria com um componente internista pode fazer alguma justiça à nossa compreensão intuitiva da justificação epistêmica a esse respeito (e outros aspectos discutidos anteriormente), deveríamos preferir tal teoria (SWINBURNE, 2005, p. 75).

Há dois elementos importantes aqui: em primeiro lugar, Swinburne (2005, p. 73-74) alega que, apesar do teísta poder obter algum tipo de justificação sincrônica de modo externista, ele não obteria qualquer tipo de justificação diacrônica pois parece não ser possível qualquer modo de investigação posterior. Neste caso, a implicação é que enquanto o teísta pode ser racional<sub>1</sub> e racional<sub>6</sub>, isto é, a crença do teísta estaria subjetivamente justificada para o crente de acordo com suas próprias luzes, nenhum teísta seria racional<sub>2</sub>, racional<sub>3</sub>, racional<sub>4</sub> e racional<sub>5</sub>, pois todos estes tipos de racionalidade impõem alguma restrição adicional.

Segundo, a racionalidade<sub>6</sub> é importante para o agente epistêmico por causa de sua probabilidade estatística de gerar crenças verdadeiras; contudo, e mais uma vez, se adotarmos apenas um critério externista, essa probabilidade não pode ser afetada por investigação posterior. Pois “tudo o que a investigação pode fazer é obter evidências sobre qual é a probabilidade da crença” (SWINBURNE, 2005, p. 73). Mas neste caso, precisaríamos de critérios indutivos corretos para avaliar o grau de suporte que determinados mecanismos cognitivos fornecem para tornar logicamente provável uma crença e, assim, postular que alguma afirmação seja verdadeira. Qual a implicação disso para o teísmo? Para Swinburne,

a crença teísta ou ateuísta pode ser produzida por um processo de investigação que foi adequado por certos padrões externistas (por exemplo, de “funcionamento apropriado”) e/ou inadequado por outros padrões externistas. Mas, novamente, isso não é útil para um crente, a menos que ele tenha acesso a esses fatos (SWINBURNE, 1999, p. 34)

É por isso que Swinburne postula que, para se ter alguma utilidade para a racionalidade da crença teísta, um critério externista como o da função apropriada dependeria em algum grau do suporte fornecido por critérios internistas de justificação e racionalidade. Plantinga (2018a, p. 195-19), por sua vez, pensa que o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas é uma condição necessária para a racionalidade da crença teísta. E que, *se* as faculdades cognitivas do teísta estiverem funcionando apropriadamente, ele é racional em sustentar a crença em Deus, ainda que não possua algum tipo de crença de segunda-ordem sobre a confiabilidade do *sensus divinitatis*. Pois o Modelo A/C postula que uma vez que a humanidade é naturalmente religiosa, a crença teísta não é uma invenção, nem fruto de algum tipo de doutrinação, mas parte do *design* natural de nossas faculdades cognitivas. E o que explicaria o fato de que nem todos os seres humanos de fato acreditarem em Deus é que nossa propensão para formar crenças teístas imediatas foi danificada pela queda, de modo que não funcionamos mais como fomos criados para funcionar. Por isso, o externismo defendido por Plantinga implica que não é essencial que o teísta *saiba* se o *sensus divinitatis* (ou a instigação interna do Espírito Santo) realmente existem ou como eles operam; para Plantinga, “a questão realmente crucial aqui é apenas se *há* uma faculdade cognitiva ou processo que seja a fonte da crença em Deus. Se há, então, presumivelmente, tal crença é justificável e racional” (PLANTINGA & TOOLEY, 2014, p. 186. Grifo do autor).

No debate da *Religious Studies*, Plantinga (2001, p. 218) afirma que dada a definição de evidência de Swinburne, a saber, o conteúdo de suas crenças básicas ponderadas pelo seu grau de confiança nelas, haveria uma consequência imediata de que todas as minhas crenças básicas seriam racionalmente privadas. Neste caso, se minhas crenças cristãs são básicas, segue-se que elas serão racionais nesse sentido. Além disso, caso Swinburne ignore o critério do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas, segue-se como consequência que mesmo que minhas crenças sejam completamente loucas, elas serão racionais.

Swinburne contestou tal implicação afirmando que, em termos probabilísticos, é possível afirmar que as crenças básicas chegam a nós com diferentes graus de probabilidade prévia, variando de acordo com nosso grau de confiança nelas, de modo que mesmo uma crença com alta probabilidade prévia pode, à luz de outras crenças de nosso conjunto atual, ter uma probabilidade posterior mais baixa. Neste caso, “se você continuar mantendo uma crença básica quando sua probabilidade na evidência total estiver abaixo da metade, essa crença não é privadamente racional” (SWINBURNE & PLANTINGA, 2001, p. 357).

Ainda assim, Plantinga pensa que tal definição possui essa consequência. Primeiro porque nós acreditamos em nossas crenças básicas, e não na probabilidade delas. Acredito que

$2+1=3$  e acredito que existem atualmente algumas árvores grandes no meu quintal. Mesmo que o agente epistêmico tenha mais confiança na primeira crença que na segunda, ele acredita nas duas proposições, não na probabilidade delas. Além disso, se o critério para uma crença ser racional é ela ser provável com respeito ao conjunto de minhas crenças básicas, e se a probabilidade é de 1 em relação a esse conjunto, segue-se que o grau de confiança com que o agente mantém tais crenças não parece ser relevante.

Por fim, Plantinga aponta que “muitas das minhas crenças básicas são improváveis em relação às minhas outras crenças básicas; elas não são piores por isso” (SWINBURNE & PLANTINGA, 2001, p. 358). Por exemplo, se você lembra que viu que os números sorteados da loteria ontem à noite foram 4 8 15 16 23 42, essa sequência específica é muitíssimo improvável dado o resto de minhas crenças básicas. No entanto, não é irracional acreditar nela, pois temos uma fonte importante e independente de crença racional, a memória, que forma a crença de tal forma que seus resultados não dependem necessariamente, para o aval ou para ou racionalidade, de sua probabilidade em relação a outras crenças básicas. Plantinga pensa que o mesmo vale para algumas das crenças cristãs: “Eles podem ser improváveis em relação a outras crenças, básicas ou não, que eu mantenho; mas isso não precisa ser nada contra eles” (SWINBURNE & PLANTINGA, 2001, p. 358).

Há algumas coisas importantes a serem consideradas na avaliação desse mérito. Swinburne parece postular o que Bergman (2012, p. 537) chama de “confirmacionismo”, isto é, a ideia de que, em algum grau, se exige para a racionalidade de uma crença que confirmemos que ela foi produzida da maneira correta, de modo que o agente epistêmico precisa de uma crença adicional de que a primeira crença tem uma base apropriada. O problema é que, como vimos acima com Stenmark (2021, p. 134), esse não parece um modelo de racionalidade adequado para seres com recursos cognitivos limitados como nós.

A partir de uma objeção formulada por Bergman (2012, p. 537-538) a tal teoria, poderíamos fazer uma aplicação do porquê o confirmacionismo colapsa frente à função apropriada: se para uma crença ser racional, o agente que a sustenta precisa de uma crença adicional de que suas faculdades cognitivas estão funcionando apropriadamente, segue-se que essa segunda crença – necessária para confirmar o funcionamento apropriado – deve ser ela mesma racional. Contudo, de acordo com o critério imposto pelo confirmacionismo, ela será racional apenas se a pessoa que a sustenta tiver ainda uma outra crença de que a segunda crença foi fruto de um funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas. E, claro, essa terceira crença também deve ser racional, o que exigirá uma quarta crença confirmando o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas. Assim, se o critério do

confirmacionismo for verdadeiro, para uma crença ser racional, eu preciso ter um número infinito de outras crenças, cada uma das quais apontando que a crença anterior é fruto do funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas. Mas, por razões que nós vimos no tópico 4.1.1., nós não somos capazes de ter um número infinito de crenças extras para cada uma das crenças que possuímos. Segue-se que, como parece evidente que temos crenças racionais, então o confirmacionismo é falso.

Para Plantinga (2018a, p. 185-202), a crença em Deus pode ser apropriadamente básica, pois teríamos uma capacidade de formação de crenças não inferencial que nos permite dizer, sem inferência, que há tal pessoa como Deus. E o que importa para a crença apropriadamente básica sobre Deus é que o teísta *tenha* a capacidade de formar crenças através do *sensus divinitatis*, não que tal pessoa possa dar conta da epistemologia das crenças teístas não inferenciais. Assim, uma crença em Deus pode ser racional, mesmo que o teísta não possua a crença adicional de que sua crença em Deus funciona apropriadamente por meio do *sensus divinitatis*. Exigir que a crença teísta só será racional caso o teísta disponha de uma crença adicional, baseada em boas razões, de que seu *sensus divinitatis* funciona apropriadamente, é um modo de recorrer ao confirmacionismo – uma teoria que vimos razões para rejeitar.

Como vimos, a partir da observação cotidiana e das pesquisas advindas das ciências cognitivas da religião, parece que a crença em Deus é fruto da operação ou predisposição cognitiva natural comum da mente humana de acreditar no divino ou de alguma experiência religiosa, interpretada em sentido amplo. Neste caso, há uma pergunta fundamental na controvérsia Plantinga *versus* Swinburne que deveríamos fazer: poderíamos ser racionais em acreditar em Deus, tal como postula nosso mérito 02, sem possuímos uma crença de segunda-ordem sobre possuímos ou não uma faculdade cognitiva tal como o *sensus divinitatis*?

A resposta parece ser sim. No tópico 4.1.1 argumentamos que a coisa mais racional a fazer é depositar uma confiança *prima facie* em nossas disposições epistêmicas até termos boas razões para abandonar nossas crenças; se parece que temos uma inclinação cognitiva para aceitar a crença em Deus ou nas “grandes coisas do evangelho” de forma apropriadamente básica, o caminho mais apropriado a seguir é acreditar em Deus deste modo até encontrarmos boas razões para não mais acreditarmos nessas crenças. Neste contexto, podemos seguir Moon (2018, p. 252) em pensar que a racionalidade para a formação de crenças a partir de faculdade cognitiva que não sabemos se temos parece exigir não um requisito de justificação de nível-superior (i.e., um requisito para pensar que aquela faculdade cognitiva funciona de forma

confiável), mas apenas um requisito de não-anulação para a crença em questão, isto é, o teísta não possui um anulador para desistir de sua crença<sup>104</sup>.

Além disso, como afirma Moon (2018, p. 251-252), todos nós formamos crenças racionais a partir da operação natural de nossas faculdades cognitivas, mas tais faculdades eram desconhecidas para nós em algum momento. Ou seja, o desconhecimento em algum momento de nossa vida de que não tínhamos faculdades como percepção, memória, introspecção, intuição *a priori* não faz com que as crenças geradas por tais faculdades sejam inconfiáveis. Podemos ir um passo além de Moon e argumentar o seguinte: suponha que McLeod (1993, p. 202) esteja correto em postular que todos nós temos uma faculdade cognitiva responsável por formar crenças sobre seres epistemicamente únicos, a saber, as pessoas. Essa é uma crença apropriadamente básica e racional; contudo, pouquíssimas pessoas sabem que temos tal faculdade cognitiva. No entanto, tal desconhecimento não impede que as crenças geradas por ela sejam inconfiáveis. O mesmo é verdade com o *sensus divinitatis*.

Outro argumento importante vem de Faria (2017b, p. 325-331). Ele afirma que há uma objeção importante contra a ideia de que existe um *sensus divinitatis* que forma crenças de modo confiável e preciso sobre o Deus teísta: tal faculdade parece gerar uma multiplicidade de crenças divergentes sobre deuses, espíritos, anjos, demônios etc., algumas delas frequentemente contraditórias e outras manifestamente falsas; além disso, a crença teísta parece ser distribuída de forma temporal e geograficamente muito desigual e há um enorme diversidade e desacordo no meio religioso. Isso parece colocar em dúvida de que uma crença específica sobre Deus resulte de um processo confiável, não podendo ter um *status* epistêmico elevado quanto a sua basicidade.

Uma primeira coisa a notar é que a crença em algum tipo de divindade é muito difundida ao longo da história humana, em uma grande quantidade de culturas diferentes. E isso é reconhecido desde a antiguidade, de modo que um dos clássicos argumentos em favor da existência de Deus empregado pelos antigos era o *Consensus Gentium*, que defendia que o fato de que a crença teísta é difundida seria em si uma boa evidência de que Deus existe. Daí, presumo, não se segue que Deus existe, mas é importante lembrar que essa não é uma crença de uma minoria da população mundial.

---

<sup>104</sup> No caso da crença em Deus, Moon (2018, p. 265-268) apresenta o veredito epistemológico de cinco cenários diferentes de uma teísta chamada Sally para pensar se a proposição “há um Deus que me ama”, formada de modo apropriadamente básico, mas sem consciência de uma faculdade cognitiva como o *sensus divinitatis*. Não iremos entrar em detalhes aqui, mas há dois pontos cruciais no argumento de Moon: o primeiro é que faz uma diferença epistêmica significativa o cenário em que Sally forma suas crenças, se a sociedade em que Sally cresceu era pró-teísta ou completamente secular; segundo, o plano *design* também é crucial e afeta o modo como pensamos na racionalidade ou aval de tais crenças.

Além disso, Plantinga (2018a, p. 221-227) argumenta que o *sensus divinitatis* parece não estar funcionando igualmente bem em todas as pessoas, por causa da lesão causada pelo pecado, de modo que ele se encontra danificado ou prejudicado em sua operação em muitas pessoas. O modo como isso impacta o *status* da crença teísta será mais bem analisado no tópico 4.4.2, mas é importante afirmar também que mesmo que o *sensus divinitatis* tenha sido distorcido pela condição do pecado, ele não foi completamente arruinado.

Por fim, de acordo com nossa proposta de entender a basicidade do *sensus divinitatis* a partir do “condicionamento operante”, segue-se que em algum sentido precisamos nos engajar e cultivar a fim de perseguir a crença teísta com o segundo mérito epistêmico; o funcionamento apropriado do *sensus divinitatis*, neste sentido, exigiria mais do agente epistêmico que o mero funcionamento doxástico automático e pré-programado. E o fato do *sensus divinitatis* precisar ser cultivado não implica necessariamente em perda de basicidade apropriada, assim como o fato do testemunho ser “calibrado” pela experiência ou de termos uma disposição de formar crenças sobre seres epistemicamente únicos, não se segue que o testemunho ou a crença na individualidade de outras pessoas não mais opere de modo fundamentalmente básico. Assim, poderia haver uma complementação entre o trabalho de Plantinga e de Swinburne neste mérito. Como Roberts e Wood (2004, p. 6) sugerem:

Os praticantes da religião podem ter um ajuste fino do *sensus divinitatis* que é um traço pessoal, algo como a sensibilidade que os amigos desenvolvem uns pelos outros, que estão ‘vivos’ para as mentes uns dos outros, que se entendem nas mais sutis pistas. A virtude que os cristãos chamam de fé é essa sensibilidade desenvolvida (ROBERTS & WOOD, 2004, p. 6).

É importante também salientar que, dentro deste mérito, Plantinga (2018a, p. 133-134) distingue entre racionalidade interna da racionalidade externa. Tal distinção diz respeito a dois estágios na formação de crenças de modo apropriadamente básico: no primeiro estágio, o agente passa a ter algum tipo de fundamento experiencial; no segundo, o agente baseia sua crença básica nesse fundamento experiencial. Assim, a crença teísta seria internamente racional se for uma resposta apropriada, razoável e/ou sensata para uma pessoa receber *dado* esse tipo de fundamento experiencial. No segundo estágio, a racionalidade externa, o agente obteria tal mérito se, além de ser internamente racional, o fundamento experiencial surge da maneira correta na pessoa que a tem e não fruto de qualquer tipo de mau funcionamento cognitivo. No primeiro estágio, o agente epistêmico parece ser claramente racional, mas no segundo é mais difícil fazer essa afirmação, pois seria preciso que realmente *haja* tal fundamento experiencial. Essa segunda questão nos aproxima do aval – tema do próximo tópico.

#### 4.3.3. Aval e conhecimento

“Se a crença teísta for *verdadeira*”, argumenta Plantinga (2018a, p. 205; grifo do autor), “é provável que tenha *aval*”. Grosso modo, o argumento do Plantinga é que a crença em Deus *pode* ter aval suficiente para o conhecimento caso tenha sido produzida por uma faculdade ou processo cognitivo que visa a verdade e que esteja funcionando apropriadamente em uma situação ou ambiente para a qual foi projetada. Neste caso, o aval de uma crença depende crucialmente da postura metafísica ou religiosa que adotamos, do tipo de seres que consideramos ser os seres humanos, e do tipo de habilidade cognitiva que nós seres humanos temos em formar crenças de modo não inferencial. Nos termos de Plantinga (2018a, p. 206), “aqui vemos as raízes ontológicas ou metafísicas ou, em última análise, religiosas da questão da racionalidade ou aval, ou ausência deles, da crença em Deus”. Por isso, objeções bem-sucedidas e sensatas contra o teísmo precisarão se dirigir à sua verdade, não a seu *status* epistêmico, pois “não há uma questão *de jure* sensata que seja independente da questão *de facto*” (PLANTINGA, 2018a, p. 207). As objeções *de jure* apresentadas até agora contra o teísmo divorciadas das *objeções de facto* são malsucedidas porque já pressupõem que o teísmo é falso.

Swinburne (2001b, p. 206) pensa que essa conclusão é problemática, pois deixa de fora uma “monumental questão que Plantinga não discute, e que muitas pessoas considerarão que precisaria ser discutida. Isto é se as crenças cristãs têm aval (no sentido de Plantinga)”. Pois se o argumento central de Plantinga gira em torno de uma probabilidade condicional – Se Deus existe, então a crença teísta provavelmente tem aval – precisaríamos debater sobre a cogência do antecedente desta afirmação, pois “essa condicional é de pouca utilidade para quem não tem alguma informação sobre a verdade do antecedente” (SWINBURNE, 2005, p. 74). De outra forma, como parece fazer Plantinga, “não podemos, em nenhum sentido interessante, perguntar se é racional acreditar que a crença cristã tem aval” (SWINBURNE, 2001b, p. 207). Se essa for realmente a conclusão de Plantinga, ela parece fraca e perfeitamente insignificante. Nos termos de Schönecker (2015, p. 3), nesta interpretação, “mesmo um ateu não precisa negar que, se Deus existe, então com toda a probabilidade ele nos daria a faculdade de conhecê-lo. Isso seria um resultado tão entediante que os ateus não teriam nada a temer e os cristãos pouco a esperar do WCB [*Warranted Christian Belief*]”.

Além disso, Plantinga se mostra extremamente pessimista sobre a possibilidade de a filosofia responder à questão sobre se a crença cristã é verdadeira, pois ele parece se comprometer com o que Kelly Clark (2019, p. 66-67, 80) chama de “Problema de Aladdin”: nossos melhores argumentos são lamentavelmente inadequados para gerar, por si só, nossa

saída de crença/conhecimento sobre Deus. Nos termos de Plantinga (2018a, p. 495), “*será a crença cristã verdadeira? Essa é a pergunta verdadeiramente importante. E aqui ultrapassamos a competência da Filosofia*”; em outro momento, Plantinga (2016a, p. 224) afirma: “em minha opinião, nenhum argumento com premissas aceitas por todos ou por quase todos é forte o bastante para apoiar a crença cristã plena, mesmo que essa crença seja, como penso, mais provável que improvável – dadas as premissas desse tipo”. Neste contexto, Swinburne (2005, p. 75) afirma que um internista não precisaria se preocupar com a questão de saber se a crença de que há tal pessoa como Deus tem “aval” dada a proposta fornecida por Plantinga. “Ele [o internista] pode se contentar em ter uma crença, provavelmente verdadeira e adequadamente investigada — em sentidos objetivos (internistas)”.

Por fim, Plantinga e Swinburne discordam sobre qual seria esta propriedade chamada “aval”. Ambos concordam que ela é uma propriedade, quantidade ou qualidade que, junto com a crença verdadeira, é suficiente para o conhecimento (e.g., PLANTINGA, 1993a, p. v; SWINBURNE, 2001a, p. 192). Mas enquanto Plantinga (2018a, p. 176) supõe que o que confere aval é o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas que objetivam a produção de crenças verdadeiras de acordo com o plano *design* em um ambiente adequado, Swinburne (1995, p. 419), por sua vez, pensa que nenhuma teoria do conhecimento consegue fornecer condições que sejam separadamente necessárias e conjuntamente suficientes, capazes de capturar todos os casos de conhecimento ou mesmo todos os casos centrais e paradigmáticos de conhecimento.

Swinburne (2001a, p. 192) postula que “o conhecimento é uma (forte) crença verdadeira”, algo superior à mera crença sincronicamente justificada, de modo que ela exige tanto a verdade da crença, quanto uma forte convicção. Mas o que mais seria preciso? Para essa terceira propriedade, Swinburne (2001a, p. 192) argumenta que conhecimento e aval não são conceitos claros, uma vez que os filósofos se deparam com um grande número de casos reais e possíveis em que todos dizemos que alguém sabe alguma coisa; e com um grande número de casos reais e possíveis em que todos dizemos que alguém acredita (fortemente) em alguma proposição verdadeira, embora não a conheça. Em ambos os casos, parece não ser possível apresentar uma fórmula geral de aval ou de conhecimento que consiga produzir uma resposta que todos damos nesses casos consensuais sobre conhecimento.

Por exemplo, Plantinga sugere que o conceito de aval pode ser esclarecido pela sua teoria da função apropriada. Mas Swinburne (1995, p. 415) afirma que essa proposta não esclarece, mas ofusca a noção de conhecimento pelo fato de, na proposta de Plantinga, parecer não existir um conceito unívoco de função apropriada que seja comum ao naturalista e ao

sobrenaturalista. Pois se o conceito de função apropriada exige a noção de plano *design*, e o conceito de plano *design* parece exigir um ser pessoal e consciente, o naturalista não conseguiria fornecer condições gerais necessárias e suficientes para o relato da função apropriada (SWINBURNE, 1995, p. 416). Deus, de fato, é um agente que tem intenções, de modo que “funcionar da maneira como ele pretendia que funcionássemos” é uma noção clara; contudo, a evolução não tem intenções em qualquer sentido; no máximo, pode-se entender a ideia de “plano *design*” significando que seu funcionamento apropriado diz respeito ao bem-estar dos membros de uma espécie no ambiente em que são frequentemente encontrados – uma noção que Plantinga claramente rejeita (e.g., PLANTINGA & TOOLEY, 2014, p. 35-37). Além disso, Swinburne (2005, p. 62) afirma que mesmo que fosse possível derivar um sentido claro para a noção de função apropriada, “as intenções de Deus sobre como devemos adquirir nossas crenças não são coisas às quais muitos de nós temos acesso imediato”.

Swinburne (1995, p. 419) postula que haveria, assim, boas razões indutivas para supor que nenhuma explicação geral satisfatória pode ser dada para esse terceiro elemento; neste caso, “o que o epistemólogo pode fazer e precisa fazer é delimitar cuidadosamente um número de diferentes sentidos bastante aguçados nos quais uma crença pode ter aval, e mostrar se e por que é importante que uma crença tenha aval nos diferentes sentidos”. Swinburne (2001a, p. 213) argumenta também, que, diferentemente do conceito de justificação, o conceito de conhecimento parece desfrutar de uma fonte de desacordo menor, de modo que diferentes relatos de conhecimento, tanto externista quanto internista, podem coincidir – o que parece não acontecer na justificação (SWINBURNE, 2001a, p. 211-218).

Plantinga (1995, p. 450) defende sua teoria da função apropriada argumentando que o fato de um conceito ser vago não é inconsistente com o fato dele proporcionar condições necessárias e suficientes interessantes. Por exemplo, se definirmos girino como um sapo não adulto, seria possível igualar a imprecisão do conceito girino ao de adulto e sapo. De todo modo, Plantinga argumenta que não foram oferecidos contra-exemplos que demonstrassem em que a condição da função apropriada foi atendida, mas não havia aval; ou casos em que há aval, mas a condição da função apropriada não é atendida. Além disso, Plantinga (1995, p. 455) sugere que não há indicação de que teístas e não teístas diferem no conceito de função apropriada; os naturalistas compreendem perfeitamente bem o que é tal conceito no seu cotidiano. A questão é saber se ele implica ou não *design* consciente e inteligente.

Parece que as divergências entre Plantinga e Swinburne sobre o conceito de aval e de conhecimento, principalmente no que diz respeito à crença teísta e à crença cristã, são irreconciliáveis – mais até que a racionalidade e a justificação. No entanto, gostaria de sugerir

uma leitura de Plantinga e de Swinburne que possibilitaria uma complementação entre essas duas propostas para esse mérito que parece central para o teísmo cristão.

Como vimos na seção 2.4., Plantinga (2018a, p. 186) afirma que seu Modelo A/C e Modelo A/C estendido são epistemicamente possíveis, isto é, são compatíveis com “o que sabemos”, sendo este último termo interpretado como “o qual todos os participantes da discussão concordam (ou a maior parte deles)”, de modo que “nada do que sabemos nos compromete com a sua falsidade” (PLANTINGA, 2018a, p. 22). Além disso, Plantinga (2018a, p. 187) sugere também que não há até o momento objeções cogentes de tipo filosófico ou científico às suas propostas epistêmicas que já não pressuponham a falsidade da crença teísta. Assim, o modelo de Plantinga não é apenas internamente consistente, mas também se propõe a ser consistente com outras coisas que nós conhecemos. Se este é o caso, há mais envolvido na proposta de Plantinga que “afirmações e contra-afirmações” e que a proposta de Swinburne pode auxiliar.

Primeiro, Plantinga postula que parece haver duas alternativas ao teísmo: o que ele chama de antirrealismo criativo (uma espécie de pós-modernismo) e o naturalismo (PLANTINGA & TOOLEY, p. 26-29). O primeiro parece nos comprometer com proposições autocontraditórias ou falsas sobre a natureza da verdade e do conhecimento (PLANTINGA, 2018a, p. 423-437), de modo que nos resta o teísmo e o naturalismo. No entanto, como vimos no tópico 2.8.3., Plantinga busca argumentar por meio do seu “Argumento Evolucionário Contra o Naturalismo” que, mesmo se fosse verdadeiro, o naturalismo não tem aval para quem nele acredita. Se este for o caso, ainda que um modelo epistêmico não seja garantia de que o teísmo é verdadeiro, tal modelo pode mostrar que o naturalismo metafísico está em séria desvantagem epistêmica, sendo o teísmo a mais plausível alternativa possível em termos de crenças avalizadas. Neste caso, temos um modelo que não apenas mostra que o teísmo é possível em um sentido amplo, mas possível em um sentido mais forte, não apenas anulando anuladores (como vimos no tópico 4.3.1), mas também mostrando ser a alternativa mais plausível.

Além disso, se o Modelo A/C e o Modelo A/C estendido são epistemicamente possíveis, então a conclusão de Swinburne (2015a, p. 549) de que “é tão provável quanto não que o teísmo é verdadeiro, dados os indícios considerados até aqui”, se mostra valiosa, pois os dois modelos estão em harmonia com “o que sabemos” sobre a análise dos vários argumentos em favor da existência de Deus e da veracidade do Credo cristão; uma vez que Swinburne (2015a, p. 40) busca argumentar a partir de “premissas [que] sejam tidas como verdadeiras por aqueles que discutem acerca da conclusão”, então a proposta de Swinburne também pode fornecer um

importante complemento para o modelo de Plantinga, pois esse último sugere que “tudo que sabemos” em um modelo que é epistemicamente possível significa “aquilo com o qual todos os participantes da discussão concordam (ou a maior parte deles)” (PLANTINGA, 2018a, p. 186)<sup>105</sup>. Por um lado, Plantinga parece estar correto em afirmar que a proposta probabilística de Swinburne não é capaz de sustentar a crença cristã plena. Veremos melhor isso no tópico 4.4.1. Por outro lado, enquanto complementação ao Modelo A/C e ao Modelo A/C estendido, a proposta argumentativa probabilística teria uma força epistêmica e um apelo maior na medida em que Swinburne emprega um modo de raciocínio sofisticado que parece ser mais cogente e mais realista em sua avaliação do *status* da crença em Deus e do Credo cristão.

Em certo sentido, Swinburne poderia esperar mais de argumentos que a mera complementação para que o teísmo seja tido como avalizado. Por exemplo, talvez a proposta de Swinburne siga neste ponto o evidencialismo sensato de Wykstra (2001, p. 76) que afirma que “as crenças que necessitam de evidencia inferencial [...] necessitam delas para o bem do aval (não para o bem da racionalidade)”. Ou seja, é possível que, em algum sentido de racionalidade, a crença teísta possa ser considerada apropriadamente básica; o teísta pode se encontrar em seu direito epistêmico (mérito 01) ou ser considerado internamente racional (mérito 02) ao sustentar a crença em Deus; contudo, ele precisaria de argumentos para ter aval (mérito 03). Mas é a ideia de que os argumentos da teologia natural são *necessários* para que o teísmo possua o mérito doxástico do aval (ou da justificação e/ou da racionalidade) que levantam um alerta para o epistemólogo reformado. Neste caso, dada a natureza da crença religiosa, seria melhor ver os argumentos como complementando epistemicamente nossa inclinação cognitiva e/ou experiência religiosa e extremamente importantes, dado que o teísta típico vive no que Greco (1993, p. 190) denomina de “condições epistêmicas hostis”; mas a teologia natural parece não ser necessária para que a crença teísta tenha aval – a não ser em alguns casos, a depender da estrutura noética do agente.

Por fim, como vimos no tópico 2.8.2., Baldwin & McNabb (2019, p. 259) sugerem que uma análise correta da proposta do Plantinga precisa levar em consideração que há

---

<sup>105</sup> Plantinga (2001, p. 220) afirma que a questão de saber se o teísmo cristão possui *status* epistêmico positivo a partir da evidência pública “não é de grande importância para o meu projeto”, isto é, o projeto de mostrar que o cristianismo pode ter aval. Pois é possível que tenha aval, mesmo se não for provável em relação à evidência pública. Dado que Swinburne (2001a, p. 192) pensa que o conhecimento é uma forte crença verdadeira e que não há um único conceito padrão de conhecimento, segue-se que ele poderia concordar com Plantinga neste ponto, pois “se sua crença de que existe um Deus, resultante de uma proposição básica, for tão forte quanto sua crença de que você tem duas mãos, então ela será de fato justificada em qualquer padrão internista” (SWINBURNE, 1999, p. 34). No entanto, ainda permanece que mesmo que a questão da teologia natural, pura ou ramificada, não seja importante para o projeto de Plantinga, ela parece ser de muita importância numa discussão filosófica mais ampla pelas razões que vimos no tópico 4.1.2 e 4.2.2, de modo que haveria aqui um complemento valioso.

compromissos metafísicos e doutrinários essenciais que muitas das grandes tradições religiosas do mundo são incapazes de acomodar. Vamos sugerir que o mesmo acontece com grandes teorias metafísicas como o naturalismo. Assim, como estamos pensando a basicidade da crença em Deus como uma espécie de “condicionamento operante” a partir das propostas de Plantinga e Swinburne, poderia haver um ajuste importante aqui: estamos fornecendo uma proposta que é possível em um sentido mais “forte”. Pois a melhor maneira de acomodar a noção de “condicionamento operante”, de basicidade e de aval é dizer que essas condições exigem a função apropriada de nossas faculdades cognitivas. Mas tais condições parecem ser incoerentes ou ininteligíveis fora do teísmo. Logo, as propostas que não conseguem acomodar a noção de função apropriada (entre elas o naturalismo), são epistemicamente problemáticas. Assim, não estamos mais no campo das “afirmações e contra-afirmações”, mas apontando a razão do teísmo desfrutar de boas condições epistêmicas.

#### **4.4. Epistemologia como teologia**

Plantinga e Swinburne são importantes filósofos não apenas da tradição teísta, mas do teísmo cristão. Isso implica que eles não apenas acreditam que há tal pessoa como Deus, mas também que a divindade se encarnou e habitou entre nós; que criou o ser humano à sua imagem e semelhança; que morreu na cruz do calvário por causa dos nossos pecados; e que ressuscitou ao terceiro dia. Em suma, os dois filósofos acreditam em toda a panóplia da crença cristã, de modo que suas propostas epistemológicas religiosas visam refletir não apenas sobre a crença teísta mais geral, mas sobre a relação entre a epistemologia da religião e tais crenças cristãs mais específicas.

Assim, tal como sugerimos no tópico 1.7, queremos apresentar nessa seção final como as diferenças epistêmicas entre Plantinga e Swinburne se tornam grandemente explícitas e patentes quando estamos a falar de crenças cristãs mais particulares, de modo que o contraste entre os dois filósofos fica mais marcante quando eles lidam com os tópicos relativos à teologia natural ramificada. Vamos começar apontado tal diferença no que diz respeito à natureza da fé.

##### *4.4.1. Natureza da fé*

Plantinga (2018a, p. 274-275) afirma que, de acordo com sua proposta, a fé está longe de ser um salto no escuro. Pois o que caracteriza um salto no escuro é que a pessoa que salta não sabe o que está no escuro, nem muito menos tem crenças firmes sobre isso; não acreditamos que conseguiremos saltar, nem acreditamos que não conseguiremos; o que acontece é que nós esperamos conseguir saltar, de modo que nós agimos com base nessa suposição incerta.

Mas como vimos nos tópicos 2.5.3 a fé, de acordo com o Modelo A/C estendido, é uma atividade cognitiva, sendo uma fonte de conhecimento que transcende as nossas faculdades cognitivas e processos cognitivos comuns. Para Plantinga (2016a, p. 122-127), o conteúdo da fé é o conhecimento das principais diretrizes do evangelho cristão; ela é produzida em nós pelo Espírito Santo, por meio das Escrituras, a partir de um processo duplo: há a apresentação ou proposta de uma doutrina cristã central (e.g., o plano de salvação) e há o fenômeno de ser convencido e formar a convicção pela instigação interna do Espírito Santo. Plantinga (2018a, p. 262) afirma que é por meio da fé que o indivíduo se vê convencido de que o plano da salvação é verdadeiro e se aplica a ele, apresentando o que ele deve fazer para receber os benefícios do que ela proclama. Ainda assim, “a fé em si é uma questão de crença e não de ação; é acreditar em algo e não fazer algo”. Para o crente, seus conteúdos parecem verdadeiros, óbvios, evidentes, de modo que não há qualquer semelhança com o salto no escuro. No modelo, esse processo acontece de modo apropriadamente básico, independente das evidências históricas ou argumentos, cumprindo assim as condições de ter justificação, racionalidade ou aval suficientes para o conhecimento.

Swinburne (2005, p. 110), por sua vez, faz uma distinção entre fé em Deus e crença em Deus. Como vimos no tópico 3.5.1., a crença de que há tal pessoa como Deus é um componente teórico que envolve acreditar em determinadas coisas e, por isso, deve ser avaliada em termos probabilísticos. A fé também possui um elemento teórico, mas Swinburne (2005, p. 264-268) postula que ela é fundamentalmente uma questão de adesão voluntária e ativa a uma proposta de salvação. No modelo de Swinburne (2005, p. 226), como a fé é um tipo de comprometimento, ela pode se dar em grau máximo, mesmo que o agente não acredite com um alto grau de força que a proposta cristã é verdadeira, pois tudo o que é preciso é acreditar que é mais provável que os objetivos da religião cristã sejam alcançados agindo na suposição de que o credo cristão é verdadeiro que agindo a partir de qualquer outra suposição incompatível de um credo rival e que a proposta de salvação fornecida pelo cristianismo é melhor que os objetivos fornecidos por outras propostas religiosas. Por isso, Swinburne (2005, p. 194-196) sugere que a fé cristã deve ser exercida a partir de uma avaliação do equilíbrio de probabilidade que deve ponderar a veracidade das afirmações do credo cristão, o valor da salvação potencial proposta por tal credo e a possibilidade, dentro do credo, de alcançar tal salvação.

Como é possível perceber, há aqui um desacordo significativo entre Plantinga e Swinburne diretamente ligado à noção que ambos sustentam de fé. Pois enquanto Plantinga (2016a, p. 122) afirma que a fé “é o conhecimento firme e certo do plano de Deus”, Swinburne (2001b, p. 211), por sua vez, diz que “a fé necessária para a religião é basicamente um

compromisso de buscar um objetivo seguindo um caminho”. Neste caso, enquanto Plantinga (2018a, p. 274-277) sugere que o conteúdo da fé para o teísta cristão parece tão óbvio e convincente que fenomenologicamente se assemelharia à certeza das crenças comuns da memória e da aritmética elementar, Swinburne (2001b, p. 211-212) defende que a fé não requer a crença de que o objetivo está lá para ser alcançado nem que o caminho irá atingi-lo, mas apenas a crença de que há uma grande chance de que tal objetivo esteja lá e possa ser alcançado, e que, caso possa ser alcançado, o caminho proposto pelo credo cristão é o que mais provavelmente o atingirá.

É por isso que Plantinga (2001, p. 221) afirma que “aqui é realmente importante deixar clara a diferença entre meu projeto no *WCB* [*Warranted Christian Belief*] e (um dos) de Swinburne”. Pois para o tipo de fé que Swinburne propõe, Plantinga (2001, p. 221) pensa que “ele pode estar certo ao sustentar que existem bons argumentos para a conclusão de que a probabilidade da crença cristã com respeito à evidência pública é suficiente para justificar uma espécie de aposta pascaliana”. Mais precisamente, há na teologia natural argumentos de cogência suficiente para avaliar a fé enquanto um compromisso de seguir o caminho do credo na esperança de que o objetivo proposto possa ser alcançado; contudo, Plantinga esclarece que “ao examinar argumentos probabilísticos para a verdade da crença Cristã, eu estava afirmando apenas que esses argumentos não são suficientes para apoiar a crença plena, o tipo de crença concedido às grandes coisas do Evangelho por aqueles que realmente acreditam neles”. Pois os argumentos da teologia natural, por mais bem embasados que sejam, supõe Plantinga, são insuficientes para sustentar o tipo de fé apresentado pelo Novo Testamento ou pelo Catecismo de Heidelberg porque nenhum argumento, ainda que contenha premissas aceitas por todos, é forte o bastante para apoiar a crença cristã.

E aqui nos deparamos novamente com o que Clark (2019, p. 66-67) denomina de “Problema de Aladdin”: a teologia natural de Swinburne, o empreendimento mais bem-sucedido deste tipo até aqui, fornece muito pouco de entrada evidencial para a enorme saída informacional presente na fé cristã. Mesmo se fossem adicionados todos os argumentos em favor da existência de Deus e do credo cristão ao montante de evidências, e então usasse lógica e matemática para ordenar tal conjunto de comprovações, Plantinga supõe que tal conjunto finito de evidências proposicionais empalideceria em comparação com o mundo infinitamente rico e vasto da fé cristã, de modo que todos os argumentos se mostrariam logicamente incapazes de gerar o conhecimento a respeito da fé cristã. Haveria assim, para citar os termos de Evans (1994, p. 164), uma incomensurabilidade entre o tipo de compromisso exigido na fé cristã vívida e o tipo de probabilidade que o caso probatório de Swinburne fornece, de modo que,

dada a proposta de Swinburne, “podemos ter confiança de que avaliamos corretamente um caso tão complicado, confiando em uma infinidade de alegações e suposições complicadas e controversas?” (EVANS, 1994, p. 165).

Ao mesmo tempo, como vimos no tópico 4.1.2, o modelo de fé pressuposta por Plantinga é um modelo paradigmático e ideal. Mas como afirma o próprio Plantinga (2016a, p. 134), “nos casos mais comuns, opostos aos casos paradigmáticos, o grau de crença será sem dúvida menor que o grau máximo”. A fé, sob certas circunstâncias, pode conter aval suficiente para o conhecimento, mas “essas circunstâncias, devo dizer, provavelmente não são típicas”. Assim, pode-se concordar com Portugal (2011, p. 29) que “mesmo que a fé cristã tenha todas essas qualidades epistêmicas, ela continua tendo ao menos um elemento de ‘salto no escuro’, de opção na base da confiança e da entrega não inteiramente fundamentada em um saber”. Pois a fé parece comportar um elemento de “audácia epistêmica”: há nela um elemento de risco, mesmo que ela nos apresente fenomenologicamente a crença cristã com certa convicção e certeza<sup>106</sup>. Além disso, parece que o relato de Swinburne se aplica a um diferente grupo de teístas que não desfrutam da noção de fé ideal de Plantinga. Como propõe o próprio Swinburne:

A fé necessária para a religião é basicamente um compromisso de buscar um objetivo seguindo um caminho [...]. Se você realmente quer o objetivo o suficiente, essa é toda a crença que você precisa para direcionar seus passos. Se você quer o amor de Deus para você e seus semelhantes o suficiente, você precisa acreditar que há uma grande chance de que existe um Deus e que é mais provável que você e seus semelhantes chegarão a Ele seguindo o caminho cristão (e *assumindo*, não necessariamente acreditando, as reivindicações do Credo) do que seguindo qualquer outro caminho. Mesmo que concedêssemos a Plantinga tudo o que ele diz sobre probabilidades decrescentes, essas últimas alegações podem, a meu ver, ser comprovadas por argumentos a partir de evidências públicas; e eles são suficientes para a fé. Seria melhor para nós se nosso conhecimento de Deus na Terra fosse muito mais forte do que isso, mas para alguns cristãos, infelizmente, não é; mas mesmo para eles há luz suficiente para lhes mostrar por onde devem andar (SWINBURNE, 2005, p. 211 e 212. Grifo do autor).

É possível perceber que nesta controvérsia, a fé descrita por Swinburne é parcialmente pragmática, probabilística e incompleta; mas para Plantinga, a instigação interna do Espírito Santo consegue atravessar a lacuna que existe entre o grau de certeza que muitos cristãos afirmam ter em relação à crença cristã e o grau de certeza concebido pelos nossos poderes epistêmicos ordinários. Por um lado, é correto afirmar que a certeza que se pressupõe na atitude de fé é maior que aquela gerada por argumentos, de modo que, como veremos no tópico 4.4.3, Plantinga está correto em pensar que a razão é insuficiente para fundamentar a fé por si só. Mas

---

<sup>106</sup> Esse parece não ser o caso apenas da fé, mas de quaisquer dos nossos conhecimentos: há, de fato, um mundo externo, um passado e faculdades cognitivas confiáveis. Contudo, não há um método infalivelmente certo de saber que essas coisas são assim; não há argumentos poderosos o suficiente para demonstrar que estamos certos sobre o mundo externo, o passado ou sobre a confiabilidade de nossas faculdades cognitivas.

é preciso também lembrar, como faz Wolterstorff (1998), que há realmente uma tensão na tradição cristã entre o entendimento racional como um ideal humano e a fé não ser exatamente um caso pleno de *episteme*, sendo grande parte do esforço da tradição teísta conciliar essas duas realidades.

Outro ponto importante salientado por Adams é que a fé exigida na crença cristã parece exigir uma convicção mais arraigada e profunda que aquela pressuposta por Swinburne, de modo que a mera crença de que um credo é mais provável do que qualquer credo rival, não é suficiente, por si só, para alguns dos propósitos almejados pela fé. É preciso uma convicção tal cuja força, no nível emocional e afetivo, é maior do que qualquer equilíbrio de probabilidades que a favoreça. Ainda assim, o relato de Swinburne se mostra valioso, pois

é possível começar a praticar uma religião, e de fato persistir nela por anos, apenas com a crença de que ela tem uma chance significativa de ser verdade, e o desejo de não perdê-la se for verdade. Um crente também pode recorrer a tal forma de compromisso durante períodos de dúvida severa. É, portanto, de grande interesse fornecer, como faz Swinburne, uma maneira de argumentar a favor da sabedoria de uma forma de compromisso religioso desse tipo (ADAMS, 1985, p. 632).

Plantinga está correto em pensar que a crença cristã, por meio da fé, parece ao crente como verdadeira, de modo que o teísta estará fortemente inclinado a mantê-la, ainda que haja imensas diferenças sobre seu grau de clareza. E essa convicção é de tal maneira que parecerá mais correto confiar nelas como mais propensa a levar à verdade sobre crenças religiosas do que minhas crenças metodológicas sobre como investigar o *status* epistêmico de tais crenças religiosas; nos comprometemos com essa conclusão e a tomamos como base para nossa reflexão posterior.

Van Inwagen (1998, p. 30) sugere que os agentes epistêmicos podem ter alguma evidência incomunicável (ou que ele não sabe como comunicar), tal como intuições ou insights pessoais e, por esse motivo, não somos capazes de convencer todos. Isso faria com que o agente pense gozar de algum acesso privilegiado que outras pessoas, apesar de todos os seus méritos, não possuem. E, neste caso, não parece natural para os agentes epistêmicos alegarem que sua posição possui um mérito epistêmico maior, mesmo diante do desacordo? Não se segue daí que vamos sustentar tais crenças dogmaticamente, como imunes a qualquer possível questionamento; mas que, como vimos no tópico 4.1.1, o teísta confia na fé enquanto fonte de conhecimento a fim de emprega-la na investigação de outras questões, como fazemos com outras crenças comuns de nossa estrutura noética.

Ainda assim, um elemento de força da proposta internista de Swinburne é que ela torna possível fazer uma afirmação de segundo-nível; teístas cristãos podem saber o que sabem,

mesmo que eles não sejam capazes de saber que sabem, como propõe o externismo de Plantinga. No entanto, parece também ser claro que, dada a importância da crença cristã, essa situação é menos do que o ideal, principalmente quando estou ciente de vários “anuladores” para a crença cristã. Neste caso, naturalmente, o teísta irá querer saber que realmente sabe. A fé, assim, mesmo que ancorada sobrenaturalmente pela instigação interna do Espírito Santo, nos disporá à investigação de perseguir e manter bens epistêmicos valiosos e crenças conscienciosas sobre questões religiosas.

#### 4.4.2. Problema epistêmico do pecado

Por que a fé, dentro da tradição cristã, precisa da instigação interna do Espírito Santo para operar no crente, de modo que argumentos e evidências não são suficientes *per se* para gerá-la e mantê-la? Um dos motivos importantes é que aconteceu o que o pensamento cristão denomina de queda, um tipo de rebelião para com Deus em que a criatura humana passa a ter uma propensão de deixar de render ao divino a devida adoração e obediência; além disso, esse estado de coisas trouxe desarranjos cognitivos de vários tipos e afetou severamente todas as facetas da atividade humana, especialmente no domínio religioso. Dentro da tradição cristã, o pecado é uma categoria epistêmica essencial, como propõe Westphal (1990), para pensar o *status* epistêmico da crença teísta<sup>107</sup>. A tradição cristã sugere que nossas capacidades cognitivas foram danificadas e distorcidas *in totum*; contudo, essa condição calamitosa não as arruinou por igual, mas de modo proporcional à importância existencial da crença em questão. Westphal afirma que, dada a tradição cristã, nossas faculdades noéticas foram afetadas a partir da “Lei da Racionalidade Inversa”:

Considero isso uma formulação do que um de meus professores costumava chamar de Lei da Racionalidade Inversa. Com isso ele quis dizer que a capacidade do pensamento humano de não ser distorcido pelo desejo pecaminoso é inversamente proporcional à importância existencial do assunto. Podemos ser razoavelmente racionais na periferia de nossos interesses, onde as oportunidades para uma auto-afirmação orgulhosa são limitadas. Mas quanto mais próximo o assunto do âmago de nosso ser, maior a tendência de subordinar a verdade a outros valores. Isso tem a clara implicação de que o papel do pecado como categoria epistemológica será especialmente significativo nas áreas da ética e da política, da teologia e da metafísica (WESTPHAL, 1990, p. 205).

<sup>107</sup> Pode parecer estranho em um trabalho de filosofia a noção teológica de pecado ser trabalhada como uma categoria epistêmica. Contudo, Westphal (1990, p. 203) aponta vários exemplos dentro da história da filosofia em que vários “filósofos em vários vocabulários sugerem que desejos e práticas que em termos cristãos são pecaminosos desempenham um papel constitutivamente distorcido na formação e retenção da crença humana, pessoal e corporativa”. Alguns exemplos analisados e/ou citados por Westphal são encontrados em Agostinho, Thomas Hobbes, Francis Bacon, Johann Fichte, David Hume, Immanuel Kant, Ludwig Feuerbach, Karl Marx, Friedrich Nietzsche, Ludwig Wittgenstein, Michel Foucault, Alasdair MacIntyre. Westphal (1990, p. 201) afirma que “quando nós ‘fazemos’ epistemologia, os filósofos cristãos devem ouvir cuidadosamente o que seus colegas teólogos (às vezes) dizem sobre os efeitos noéticos do pecado”.

O desacordo entre Plantinga e Swinburne sobre a natureza do pecado e da queda reflete-se em como eles propõem que as crenças cristãs mais específicas podem adquirir algum mérito epistêmico. Plantinga (2018a, p. 215-253) aponta que os efeitos noéticos do pecado danificaram em demasia nosso sistema cognitivo – o que explicaria certa disfunção do *sensus divinitatis*. Mas o pecado não afeta apenas nossas disposições epistêmicas: haveria, também, uma multidão de disposições psicológicas e morais que impedem o funcionamento apropriado do *sensus divinitatis*. Assim, o modelo de Plantinga postula que o pecado gera efeitos cognitivos quanto afetivos: se por um lado ele traz vários tipos de limitações e distúrbios de natureza cognitiva, por outro lado, o pecado também traz disfunções afetivas, em que amamos o que não deve ser amado e não odiamos o que deve ser odiado. Por isso, Plantinga postula que a crença cristã não deve ser meramente uma questão de avaliar corretamente a distribuição de probabilidade; há também um abafar, um esconder e um sufocar os produtos do *sensus divinitatis* com vários tipos de confusões e desarranjos. Neste sentido, ter fé inclui mais do que uma mudança de opinião ou de crenças; inclui também (e crucialmente) uma mudança de coração e de afeição, possível apenas com a ajuda externa sobrenatural do Espírito Santo.

Swinburne (2005, p. 199), por sua vez, afirma que “de acordo com o Credo Cristão, o problema do pecado é muito significativo. (Pecar é falhar em suas obrigações para com Deus, para com Deus errado)”. Os humanos possuem essa propensão humana herdada para fazer o mal e para desejar aquilo que é errado. Para Swinburne (2005, p. 200), “todos os humanos cederam a essa propensão e pecaram em graus variados, e influenciaram uns aos outros para o mal, de modo que uma propensão ao pecado foi transmitida socialmente e geneticamente”. Por isso, dada esta condição, “é antinatural para o homem, carregado de pecaminosidade original, ter verdadeiras crenças morais, desejos corretos e uma vontade naturalmente inclinada a buscar o bem” (SWINBURNE, 1989, p. 165).

Outra distinção importante se dá no modo como os dois autores pensam a queda. Plantinga (2018a, p. 220. Grifo do autor) segue a narrativa de Agostinho e pensa que os seres humanos, “tal como foram criados [...] tinham um conhecimento extenso e íntimo de Deus e afetos *sãos*, incluindo a gratidão pela bondade de Deus. Amavam e odiavam as coisas dignas de amar e de odiar; acima de tudo, conheciam e amavam Deus”. Contudo, esse conhecimento foi severamente comprometido pela queda, de modo que os produtos do *sensus divinitatis* foram danificados e marcados como indesejados: “em razão da Queda, já não conhecemos Deus do modo natural e não problemático pelo qual nos conhecemos uns aos outros e ao mundo que nos rodeia” (PLANTINGA, 2018a, p. 220).

Mas Swinburne não postula que o ser humano caiu de um estado de grande habilidade cognitiva e espiritual para a ruína; ao contrário, Swinburne (1989, p. 141) endossa o retrato de Irineu afirmando que “Adão era uma criatura débil, com fortes paixões e uma fraca vontade para resistir a elas”. No começo, o ser humano era uma criatura imatura, que estava no início de um processo de desenvolvimento e crescimento espiritual. Para Swinburne (1989, p. 141-142), essa visão parece ser mais realista dado nosso atual conhecimento científico da teoria da evolução, pois “parece não haver nenhuma razão para adotar a visão agostiniana, uma vez que o relato moderno da evolução sugere uma evolução muito gradual do homem a partir de criaturas mais primitivas com um desenvolvimento muito gradual de suas várias capacidades”; uma implicação dessa visão é que os poderes epistêmicos humanos não foram tão drasticamente alterados, como propõe Plantinga, em função da queda.

Mas há também um ponto de concordância fundamental entre Plantinga e Swinburne aqui: a noção de que a verdadeira fé vai além da crença intelectual nas proposições do credo cristão; o teísta cristão é alguém cujas crenças cristãs são acompanhadas por uma vontade pessoal de amar e servir a Deus e parte desse acordo se deve ao fato dos dois autores considerarem o pecado como uma categoria epistêmica para pensar o status epistêmico da crença em Deus no cristianismo. Além disso, os dois filósofos também defendem que, em algum grau, é preciso uma correção de nossas afeições a fim de que possamos avaliar corretamente a crença cristã.

Ainda assim, no caso de Swinburne, parece haver um gap importante em seu trabalho, pois ele não faz a devida relação entre os efeitos noéticos do pecado e nossa capacidade de avaliar corretamente as evidências sobre tópicos metafísicos e religiosos. Em correspondência pessoal, Swinburne (2022) afirma que “claramente, nossas habilidades cognitivas em aspectos não morais aumentaram enormemente no decorrer do tempo desde o primeiro pecado; e talvez tanto fatores sociais quanto genéticos tenham tornado mais difícil reconhecer a obra de Deus no mundo natural – eu simplesmente não sei”. Mas dado o teísmo cristão, segue-se que qualquer projeto apologético precisará levar em consideração os efeitos do pecado, principalmente devido à nossa capacidade danificada de avaliar corretamente as evidências sobre tópicos metafísicos e religiosos existencialmente significativos, como é o tópico da existência de Deus. Pois o pecado pode levar o agente epistêmico a manusear incorretamente as evidências (entendidas aqui em um sentido amplo), talvez avaliando mal sua força ou evitando refletir de forma mais profunda sobre a probabilidade de ser cogente<sup>108</sup>.

---

<sup>108</sup> Talvez uma possível resistência em pensar em termos de pecado sobre as credenciais epistêmicas da crença em Deus se dá pela sugestão de que os não teístas fecham intencionalmente os olhos à existência de Deus. Esta pode

Como vimos no tópico 3.5.2, Hasker (2002, p. 259) sugere que o projeto geral de Swinburne negligencia o modo como as “razões do coração” nos dispõem a avaliar nossas crenças de forma enviesada ao fazer um uso por demais rigoroso e impessoal sobre a noção de probabilidade objetiva na avaliação da crença em Deus, sem levar em consideração como afetos mal direcionais e motivações impróprias podem distorcer nossa avaliação probabilística<sup>109</sup>. Além disso, vimos no tópico 3.2.3 que o projeto de Swinburne depende significativamente da compreensão sobre valores morais (e.g, SWINBURNE, 2015a, p. 203) a fim de analisar que tipos de mundos Deus criaria.

Por isso, é estranho que em *Faith and Reason*, Swinburne apresente de forma muito tímida a ideia de que seja necessário retificar tal estado de coisas antes que possamos conduzir adequadamente a distribuição correta de probabilidades, deixando assim pouco espaço ao papel que nossa natureza intelectual e passional desempenha no julgamento probabilístico de tais proposições, principalmente quando se trata de questões religiosas<sup>110</sup>. Parece, assim, que o programa de Swinburne carece de um problema estrutural interno à cosmovisão cristã e ao seu próprio projeto ao não dar a ênfase necessária nos efeitos noético do pecado em relação ao *status* epistêmico do teísmo e do credo cristã.

Outro ponto importante enfatizado por Adams (1985, p. 631) é que é preciso uma convicção profundamente arraigada, acima da mera probabilidade de que um credo é mais provável do que qualquer credo rival, para que a aceitação de um credo forneça uma base para emoções religiosamente apropriadas, como paz, alegria, gratidão e liberdade para amar que devem fluir da certeza do amor de Deus por nós e que o relato de Swinburne parece negligenciar.

---

ser de fato uma possibilidade, mas dentro da tradição cristã ela não é a única. Wood (1998, p. 192) aponta que a perversão da nossa natureza intelectual pode algumas vezes ser atribuída a uma educação infeliz, a exemplos de companhias imorais, a escolhas diretas que fazemos ou a vícios que nos prejudicam e que são formadas pouco a pouco de modo inconsciente. Plantinga (2018a, p. 225) nota que o pecado é um estado que gera uma complexa e confusa de atitudes, afetos e crenças que se torna fértil para a ambiguidade e o autoengano.

<sup>109</sup> Pense por exemplos em dois filósofos altamente preparados e inteligentes como J. L. Mackie e Richard Swinburne. Por que pessoas tão inteligentes e capazes discordam de modo tão crucial diante das mesmas evidências em seus cálculos probabilísticos? Wainwright (1995, p. 149) sugere que diante de uma situação como esta, algum tipo de explicação semelhante àquela oferecida pela tradição cristã sobre o pecado deve ser considerada como uma explicação plausível do fato de que muitos críticos inteligentes discordam entre si, pois caso contrário, a adesão contínua à própria opinião parecerá arbitrária.

<sup>110</sup> Por exemplo, em *Faith and Reason*, Swinburne (2005, p. 97-98) fornece um dos poucos exemplos sobre como precisamos ratificar o conhecimento de determinadas verdades morais a fim de avaliar a distribuição de probabilidade de um dado argumento teísta: “Se tivermos alguma ideia de quais estados de coisas são bons e quais são ruins, podemos começar a calcular a probabilidade de que, se houver um Deus, nosso mundo será desta maneira e não daquela. Portanto, precisamos de uma perspectiva moral correta para avaliar argumentos a favor e contra a existência de Deus”.

O projeto de Plantinga, por sua vez, leva em consideração os efeitos noéticos do pecado sobre os produtos do *sensus divinitatis*. Ele coloca corretamente que nossas crenças religiosas não são partes isoladas do nosso ser, mas estão interconectadas com compromissos de ordem metafísica, ética e pessoal mais amplos. Dada a tradição cristã, certamente o pecado é uma variável que não pode ser ignorada quando se pensa o status epistêmico de nossas crenças religiosas, principalmente a partir dos seus efeitos sobre nossa vida intelectual e passional. Mas é justamente por causa dessa propensão ao erro e ao autoengano ocasionada pelo pecado que o modelo de Plantinga precisaria de um complemento epistêmico fundamental: a necessidade de enfatizar a responsabilidade intelectual maior na aquisição e manutenção de crenças religiosas, buscado crenças conscienciosas, isto é, crenças que são governadas por uma preocupação para com a verdade. Pois é nesse contexto que Baehr (2017, p. 221) argumenta que abundam no domínio de investigação teísta obstáculos significativos que precisam ser superados pelo cultivo apropriado de virtudes intelectuais, como atenção, cuidado intelectual, meticulosidade intelectual, mente aberta e coragem intelectual. Roberts e Wood (2004, p. 12) afirmam “que praticamente todos os tipos de conhecimento profundos, difíceis e importantes exigem o funcionamento epistêmico apropriado (isto é, virtuoso) e pessoal (isto é, emocional)”. Plantinga certamente compreende o conhecimento de Deus como sendo deste tipo. Por isso, o Modelo A/C estendido precisa ser complementado pela noção de Zagzebski (1993b, p. 213-214) de que é a motivação para alcançar crenças verdadeiras que nos leva a adotar certos procedimentos epistêmicos mais virtuosos e rigorosos.

Aqui pode-se acrescentar que a crença conscienciosa é necessária também pelo fato de estarmos lidando com um tipo de bem epistêmico no qual há interesses existenciais significativos; dada a tradição cristã, a realidade do pecado deveria nos levar a evitar forjamos os produtos do *sensus divinitatis* à nossa própria imagem e semelhança, em vez de nos conformar a imagem de Deus fora da nossa subjetividade. Neste caso, o cultivo de disposições intelectuais virtuosas, o papel da teologia natural, a justificação diacrônica e os padrões ordinários de argumentação e evidência públicas são fundamentais para pensar um modelo epistêmico teísta – tal como nossa proposta de pensar a basicidade da crença em Deus a partir do “condicionamento operante”.

Talvez haja aqui uma preocupação em pensar que como o agente epistêmico tem algum interesse no que diz respeito a crença em Deus, então o cultivo de nossas disposições não conseguiria produzir uma avaliação objetiva das evidências, mas viciada. No entanto, o fato do agente ser virtuosamente interessado, não se segue que ele vai fabricar evidências; o cultivo apropriado das nossas disposições intelectuais pode levar o agente a ser mais cuidadoso na

avaliação das evidências, pois ele busca efetivamente a verdade. Teístas e não teístas possuem algum tipo de interesse de alguma natureza nessa questão, mas talvez justamente por isso que nossa natureza intelectual e passional não pode ser ignorada quando refletimos sobre a crença em Deus, pois nossas disposições desempenham um papel central no que diz respeito aos méritos de nossa argumentação. Um exemplo deste tipo de atitude está em como Plantinga e Swinburne oferecem algumas razões para pensar que alguns argumentos em favor da existência de Deus não são bem-sucedidos. O que é interessante sobre isto é que os dois filósofos não defendem um argumento ao estilo “vale tudo”, ainda que sua posição pessoal fosse favorecida, mas o fato deles terem cultivado o tipo de virtude apropriada os leva a dar o peso devido aos argumentos em favor da existência de Deus.

#### 4.4.3. *Redenção e crença cristã*

Dentro da tradição cristã, o pecado é uma condição ruínosa que exige salvação e redenção. Por isso, é central ao cristianismo a noção de que Deus propôs e instituiu um plano da salvação a partir da encarnação, vida, sofrimento, morte expiatória e ressurreição de Jesus Cristo, a segunda pessoa da Trindade. Essas são as “grandes coisas do evangelho” que nos possibilitam a salvação da ruína do pecado e uma relação renovada com Deus. São essas “boas novas” que os cristãos celebram aos sábados e/ou domingos, relembram na santa ceia e guiam suas vidas. Contudo, como eles sabem que as grandes coisas do evangelho são verdadeiras?

Plantinga (2018a, p. 257) postula em seu Modelo A/C estendido que Deus instituiu um esquema cognitivo de três partes: (i) a produção da Escritura; (ii) a instigação interna do Espírito Santo; e (iii) a produção da fé no coração dos teístas. Para Plantinga, esse trabalho triplo repara a devastação causada pelo pecado, incluindo a lesão do *sensus divinitatis*. No entanto, Plantinga (2018a, p. 259) postula que esse processo na produção de crenças não se deve ao nosso equipamento cognitivo original, como nossas crenças de memória e percepção, mas envolve uma atividade sobrenatural e especial da parte do Espírito Santo que produz a fé no coração do crente, fazendo com que os cristãos passem a conhecer as linhas principais do evangelho cristão e crer, subscrevê-las e deleitar-se nelas. E, de acordo com a concepção de aval de Plantinga (2018a, p. 259n), a crença cristã pode ter aval mesmo que seja resultado de um processo de produção de crenças desse tipo especial.

Em contraste com Plantinga, Swinburne (2007, p. v e vi) aponta um modelo de três fontes a partir dos quais é possível avaliar o mérito epistêmico da crença cristã: primeiro, uma vez que todas as doutrinas cristãs assumem a existência de Deus, segue-se que qualquer evidência a favor ou contra o teísmo é importante nesta avaliação; segundo, Swinburne postula

que devemos avaliar quaisquer razões *a priori* decorrentes da natureza de Deus para supor que algumas doutrinas metafísicas centrais do cristianismo sejam verdadeiras (e.g., Trindade, Expição e Encarnação); por fim, em terceiro lugar, há a avaliação de evidências históricas detalhadas relevantes para as reivindicações históricas do cristianismo, principalmente a doutrina da Ressurreição. Neste caso, Swinburne argumenta que o cristianismo, e somente o cristianismo, é baseado em uma revelação que satisfaz suas condições *a priori* e que foi acompanhada por um supermilagre de autenticação que pode ser rastreado na história por processos ordinários de investigação.

Neste ponto, as propostas teológicas distintas dos dois filósofos implicam em uma diferença epistêmica significativa sobre o mérito epistêmico do teísmo cristão. Para Plantinga (2018a, p. 279), “sem uma atividade especial da parte do Senhor, não acreditaríamos [...]. Sem uma regeneração, um renascimento, os seres humanos não se dão conta da profundidade do pecado em que se encontram e da necessidade deles de salvação”. É por isso que precisaríamos da instigação interna sobrenatural do Espírito Santo a fim de acreditar nas verdades grandiosas do evangelho, pois dada a nossa natureza decaída, a fé precisa ser algum tipo de dádiva sobrenatural e extraordinária da parte de Deus.

Swinburne (2005, p. 119-121) se mostra reticente à noção de que a graça necessária para apreciar a força dos argumentos deve ser sobrenatural no sentido de Deus intervindo em nossos processos mentais de maneira milagrosa, pois o contexto cultural em que vivemos parece apontar que poucas pessoas têm uma experiência esmagadora que lhes mostra que as verdades centrais da fé cristã são verdades. Mesmo que a graça milagrosa fosse necessária para que algumas pessoas vissem algumas verdades religiosas de forma mais clara, especialmente as doutrinas especificamente cristãs, Swinburne (2005, p. 121) sempre enfatiza os padrões ordinários de argumentação e evidência com diferentes níveis de sofisticação no modo como chegamos à crença cristã. Para Swinburne, essa questão não é ‘fechada’:

A maioria dos humanos resiste à força dos argumentos que reconhecem como convincentes, para fazer mudanças radicais em suas crenças fundamentais de uma forma que constitua ‘fé’. Mudar do ateísmo para o cristianismo significa que eles estarão sujeitos a enormes pressões de consciência para mudar seu comportamento de maneiras que não são bem-vindas. E talvez o Espírito Santo aja de uma maneira fora das leis naturais para ajudá-los a fazer a mudança. Mas se o Espírito Santo sempre age assim, então (dado que a operação das leis naturais é sempre devida a Deus) não há diferença entre isso, e ser uma consequência de alguma lei psicológica natural que alguém honestamente inclinado a mudar suas crenças dessa forma ganha força suficiente para mudar suas crenças e comportamentos também de uma forma que constitui ter ‘fé’. Não vejo que precisemos ser dogmáticos sobre se o Espírito Santo sempre age de modo a ajudar as pessoas a transformar uma inclinação para crer em fé (SWINBURNE, 2022).

Deste modo, enquanto Plantinga (2018a, p. 281) supõe que “as razões não são suficientemente fortes para produzir uma crença avalizada de que as linhas principais da doutrina cristã são verdadeiras”, Swinburne (2005, p. 120) afirma que na falta de uma visão cristã consensual sobre o modo como o Espírito Santo trabalha e tendo em vista a forte tradição cristã de teologia natural, nua e ramificada, “não há razão na tradição cristã para insistir que a graça de Deus necessária para a aquisição da fé cristã deve operar sobrenaturalmente no crente individual no momento de sua aquisição de crença”. Além disso, Swinburne (2005, p. 120) postula que o tipo de crença necessária para tal “fé bem formada” e para a prática da Igreja primitiva é mais fraca do que geralmente é concebido.

Em Plantinga (2018a, p. 280), o Espírito Santo opera internamente no coração do crente como um mecanismo cognitivo adicional que nos leva a acreditar nas reivindicações centrais dos credos cristãos; as Escrituras seriam uma mensagem de Deus à humanidade, como uma espécie de testemunho divino, acompanhadas da instigação interna do Espírito Santo de confirmar tal testemunho nos nossos corações. Neste modo dual, “o processo pelo qual essas crenças têm aval para o crente liberta-se dessas ou outras considerações históricas” (PLANTINGA, 2018a, p. 274). Mas Swinburne (2007, p. 112-121 e 2008, p. 123-126) enfatiza a autenticação milagrosa pública da revelação especial, especialmente da Ressurreição, que pode ser rastreada através da investigação racional humana. O milagre seria, assim, um fenômeno público acessível à observação imediata ou investigação histórica posterior. Para Swinburne (2022), o mesmo Deus que sustenta as leis da natureza pode ‘perturbar’ sua operação, de modo que “não precisamos ser dogmáticos sobre exatamente quando e onde ele faz isso – exceto em relação a um evento que, acredito, a Cristandade deve insistir que é uma intervenção divina na ordem natural, a Ressurreição de Jesus”.

Neste caso, a própria visão teológica de Swinburne sobre a queda a partir do relato de Irineu o leva a uma maior confiança na capacidade do raciocínio humano de chegar a crenças com algum mérito epistêmico importante sobre o teísmo cristão por meio da investigação racional sem alguma ajuda sobrenatural que Plantinga. Deste modo, enquanto Swinburne apela para a intervenção de Deus em postos-chaves da história da salvação e, alguns casos, para fortalecer um compromisso de fé, a visão agostiniana de queda leva Plantinga a enfatizar que tal coisa só é possível com um “nascido de novo” através da assistência divina especial. Por isso, enquanto Swinburne fala de fé em termos de probabilidade e raciocínio pragmático, o retrato de Plantinga de uma fé ideal inclui a certeza subjetiva por meio do testemunho interior do Espírito Santo. Enquanto em Swinburne a revelação é autenticada a partir de evidências públicas acessíveis à investigação histórica, Plantinga enfatiza as evidências sobrenaturais

privadas que não podem ser totalmente demonstradas pela psicologia moderna ou pela neurociência (pois são milagrosas) e que, por sua própria natureza, não podem deixar nenhuma evidência aberta à investigação pública.

De certa forma, é possível perceber que Plantinga e Swinburne estão olhando não apenas para duas estruturas noéticas distintas, mas também para dois aspectos diferentes e centrais da crença cristã. Por um lado, como argumentamos no tópico 4.4.2, Swinburne negligencia a capacidade do que os cristãos entendem como o pecado afeta o modo como avaliamos a distribuição de probabilidades; além disso, ele apresenta de forma inibida a ideia de que seja necessário retificar tal estado de coisas antes que possamos conduzir adequadamente a distribuição correta de probabilidades. Mas para empregar a própria terminologia de Swinburne, é preciso que haja o cultivo apropriado de disposições a fim de corrigir e restaurar nossos “critérios indutivos” à sua condição não-enferma pelo pecado, permitindo-nos fazer uma avaliação precisa da evidência que se encontra diante de nós. Neste caso, a instigação interna do Espírito Santo, dentro do projeto cristão, parece ser essencial para uma correção e restauração dos poderes epistêmicos humanos.

Neste ponto, pode-se objetar que essa posição não pode ser defendida sem circularidade, pois é improvável que o pecado seja objeto de preocupação epistêmica fora da tradição cristã. Segue-se daí que é improvável que aqueles que ainda não estão convencidos do teísmo cristão e que possuam as disposições cujas credenciais epistêmicas estão em questão tenham qualquer necessidade de cultivo intelectual apropriado contra o pecado. Assim, se eu preciso já crer a fim de examinar corretamente o *status* da crença em Deus, isso diminuiria muito o valor da teologia natural e, conseqüentemente, danificaria todo o empreendimento de Swinburne.

De fato, é possível que haja um tipo de circularidade viciosa rondando o argumento. Se fosse afirmado que a distribuição correta de probabilidade *contra* o teísmo é injustificada *por causa* do problema do pecado, estaríamos dentro de um círculo vicioso. Mas aqui nós podemos compartilhar a concepção de análise probabilística de Swinburne sobre a distribuição correta de probabilidade. O teísta pode *demonstrar* que seu opositor falhou em reconhecer as distribuições objetivas de probabilidade, de modo que ele não foi capaz de avaliar o mérito do argumento a partir da força de um corpo de evidências públicas dentro de procedimentos epistêmicos normais. Mais precisamente, se o teísta apela para a condição do pecado e redenção como premissa a fim de *justificar* sua não aceitação do balanço probabilístico *contra* o teísmo para a conclusão de que a posse dessa condição coloca alguém em uma posição epistemicamente inferior com respeito à avaliação de argumentos sobre o *status* da crença em Deus, então temos um problema de circularidade. Mas não se segue, entretanto, que o teísta não

possa apontar para a condição do pecado e redenção como uma *explicação* do porquê ele aceita argumentos para a conclusão de que tais disposições podem comprometer algum tipo de acesso especial à avaliação da força dos argumentos para conclusões teológicas enquanto seus críticos as rejeitam.

O Modelo A/C estendido de Plantinga, por sua vez, parece não enfatizar devidamente a dimensão pública e cognitiva da religião cristã em dois sentidos importantes. Primeiro, a religião cristã é uma religião enraizada na história, de modo que seu aval não se liberta livremente de considerações históricas, como Plantinga (2018a, p. 274) sugeriu. E a investigação histórica é acessada por nossos procedimentos ordinários de inquirição. É claro que pode ser montado um caso em que há mais motivos para confiar na inclinação interna do Espírito Santo que em nossos procedimentos metodológicos de como acessar a história, como Plantinga (2018a, p. 379-422) faz na análise da crítica bíblica.

Mas ainda assim, como sugere Wykstra (2002, p. 102), as próprias Escrituras Cristãs parecem favorecer a ideia de que o aval da crença cristã se dá a partir da união entre nossas faculdades cognitivas comuns e o papel do Espírito Santo como sinergicamente ligados. Pois dada a tradição cristã, Swinburne e Wykstra estão corretos em pensar que Deus, ao enviar seu filho, realizou por meio dele certos “sinais” milagrosos, em partes para atestar o status especial de seu filho. Dada que a basicidade da crença em Deus que estamos sugerindo funciona a partir do “condicionamento operante”, pode ser possível argumentar, seguindo Swinburne e Wykstra, que essas obras visíveis têm funções evidenciadoras e reveladoras divinamente intencionadas.

Um segundo e último ponto é que, como sugerimos no tópico 4.1.2, chegar ao conhecimento de Deus não é uma tarefa automática, como é abrir os olhos ou escutar o ambiente ao redor. Claro que parece ser sensato pensar que um Deus amoroso que deseja que todas as pessoas acreditem nele nos dê a capacidade de acreditar nas grandes coisas do evangelho de forma não inferencial através da instigação interna do Espírito Santo, de modo que essa forma parece ser menos afetada por diferenças de inteligência do que a formação de crenças inferenciais, que requer algum grau de perícia na formulação e avaliação de argumentos. Ainda assim, dada a crença cristã, o teísta precisará ler textos, interpretá-los corretamente, aprender corretamente com outros agentes epistêmicos, lidar com anuladores de vários tipos, participar de uma comunidade epistêmica (neste caso, a igreja), praticar virtudes intelectuais, entre outras tarefas que constituem a vida intelectual de um teísta. Todos esses são procedimentos epistêmicos importantes para pensar o status epistêmico das crenças teístas em particular.

## CONSIDERAÇÕES FINAIS

Qual o *status* epistêmico da crença na existência de Deus? Será que acreditar em uma pessoa todo-poderosa, completamente boa e que criou o mundo é aceitável epistemologicamente para aqueles que são, nas palavras de Quinn (1985, p. 481), “adultos intelectualmente sofisticados em nossa cultura” que vivem no século 21? Será que a crença teísta tem qualidades que a tornam intelectualmente crível, valiosa, boa e desejável, tornando-a digna de assentimento? Ou estamos vivendo no que Greco (1993, p. 171) chamou de “condições epistêmicas hostis”, de modo que a crença em Deus não pode mais ser aceita com aprovação do ponto de vista epistêmico como foi em outros tempos?

Ao longo desta pesquisa, procuramos investigar essas questões, comparando as credenciais epistêmicas da crença em Deus na epistemologia religiosa de dois importantes pensadores da filosofia analítica contemporânea: Alvin Plantinga e Richard Swinburne. Vimos no tópico 1.1 que o debate sobre se a crença em Deus desfruta de boas condições epistêmicas não é tão direta como gostaríamos; há uma pluralidade de maneiras pelas quais as crenças podem ser melhores ou piores do ponto de vista epistêmico, e que isso não pode ser contemplado por um único termo como “justificação” ou “racionalidade”. Por essa razão, no primeiro capítulo, escolhemos três credenciais epistêmicas para avaliar possíveis comparações, contrastes ou complementos entre as propostas de Plantinga e Swinburne sobre o teísmo e sobre o teísmo cristão: (i) justificação deontológica; (ii) racionalidade; e (iii) aval.

Além disso, observamos que existem duas teses opostas sobre *como* o teísmo pode ser justificado, racional ou avalizado: para os teólogos naturais, a crença teísta tem um *status* epistêmico positivo porque é possível fornecer boas demonstrações ou provas da existência de Deus a partir de argumentos não circulares e cogentes que concluam que Deus existe. Mas para os adeptos da Epistemologia Reformada, a crença em Deus pode ser intelectualmente aceitável mesmo que o teísta não possua um argumento ou evidência em favor de sua crença, pois ela seria apropriadamente ou corretamente básica, dado que o teísta parece acreditar em Deus da mesma forma que acredita que existe um passado, outras mentes ou um mundo externo; essas parecem ser crenças naturais, imediatas e diretas, que se formam pela operação natural de nossas faculdades cognitivas.

Dedicamos a segunda parte desta tese à apresentação e análise da Epistemologia Reformada de Alvin Plantinga e do balanço evidencial probabilístico proposto pela teologia natural de Richard Swinburne. No segundo capítulo, realizamos uma análise minuciosa da proposta de Plantinga, não apenas descrevendo-a, mas também examinando os argumentos de Plantinga e as diversas objeções que são levantadas contra ele. Plantinga concede que o teísmo

e a crença nas chamadas “grandes coisas do evangelho” podem usufruir do mérito epistêmico da justificação deontológica e da racionalidade, mesmo que o teísta não disponha de um argumento em favor da existência de Deus; além disso, e de modo mais significativo, Plantinga apresenta dois modelos epistêmicos, o Modelo A/C e o Modelo A/C estendido, que mostram que a crença teísta e cristã possui uma virtude epistêmica significativa: *se* verdadeiras, então muito provavelmente possuem aval, mesmo que sejam aceitas de forma apropriadamente básica. Mas essa não parece uma conclusão filosoficamente insignificante, de tal modo que não acontece o mesmo com quase tudo? A situação da maioria das crenças não é tal que, se verdadeiras, provavelmente estarão avalizadas?

Como Plantinga propõe um modelo epistêmico, fizemos no tópico 2.4 e 2.8 uma interpretação mais forte de sua afirmação condicional: uma vez que na proposta de Plantinga, uma crença só pode desfrutar de aval se for gerada por faculdades cognitivas funcionando apropriadamente, de acordo com um plano *design*, isso permite postular em favor do Modelo A/C e do Modelo A/C estendido um tipo de argumento transcendental, pois várias religiões não teístas, como o Advaita Vedānta, ou visões metafísicas que excluem Deus, como o naturalismo, não possuem os recursos metafísicos necessários para acomodar o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas, já que não postulam um projetista consciente e intencional para nossos poderes epistêmicos. Assim, mesmo que fossem verdadeiras, não teriam aval para aqueles que nelas acreditam. O teísta, claro, não precisa conhecer tal argumento a fim de que sua crença esteja em boas condições epistêmicas. No entanto, e para citar uma acusação de Swinburne (2001b, p. 206-207), nossa proposta interpretativa mostra que há mais envolvido no projeto de Plantinga do que meramente afirmações ou contra-afirmações. Por fim, nos tópicos 2.6 e 2.7, notamos que a proposta de Plantinga possui um espaço significativo para a responsabilidade epistêmica e para o papel que os argumentos podem desempenhar em favor da existência de Deus, pois mesmo que eles não sejam necessários para a crença justificada, racional ou avalizada, eles podem ter outros papéis muito importantes.

O terceiro capítulo da tese se dedicou à apresentação e análise da proposta de Richard Swinburne. Nos tópicos 3.2 e 3.3, avaliamos como Swinburne propõe empregar as melhores ferramentas intelectuais do pensamento moderno para mostrar que a crença em Deus e no credo cristão – especialmente na ressurreição de Jesus – pode obter credenciais epistêmicas importantes por meio das formas mais rigorosas do raciocínio científico e tendo como evidência os resultados que são reconhecidamente aceitos pela investigação científica. Essa nova forma de estruturar os argumentos em favor do teísmo e do credo cristão consiste em apresentá-los como indutivos ou probabilísticos e avaliar sua força com ajuda do cálculo da confirmação

fornecido pelo Teorema de Bayes. De forma geral, o teísmo possuiria um elevado poder explanatório para fenômenos como a sintonia fina do universo e uma considerável probabilidade intrínseca, dado o princípio da simplicidade, em comparação com hipóteses competidoras como o materialismo, que busca fornecer explicação inanimada e incausada para os fenômenos investigados por Swinburne. Além disso, Swinburne postula que as razões fornecidas pela evidência geral de fundo, que coincidem com as evidências históricas prévias e posteriores, combinadas com a alta improbabilidade de tal coincidência e com o fracasso de explicações alternativas, produziriam uma conclusão significativa de que Jesus é o Deus encarnado que ressurgiu dos mortos.

Contudo, avaliamos nos tópicos 3.1, 3.4 e 3.5 que a posição de Richard Swinburne é mais nuançada e complexa do que geralmente se concebe: Swinburne considera que existem situações em que é perfeitamente sensato e razoável aceitar a crença em Deus e no credo cristão, mesmo na ausência de argumentos e evidências, ou seja, de forma “corretamente básica” – embora essas situações sejam exceções; há diferentes tipos de racionalidade e justificação, de modo que um teísta pode ter evidências em favor de suas crenças religiosas, mesmo que não domine toda a panóplia de argumentos complexos, multifacetados e carregados de objeções e contra-objeções. Dado o contexto intelectual cético ocidental e a importância existencial de Deus para a vida humana, a crença teísta precisa ser investigada e inquirida. No entanto, o modo como as pessoas investigam a existência de Deus depende do que já sabem e do que são capazes de analisar, de modo que tais pessoas não têm a obrigação de seguir os mesmos padrões de justificação e racionalidade. Tais investigações serão conduzidas a partir de níveis de sofisticação muito diferentes.

O quarto e último capítulo forneceu uma análise detalhada de possíveis comparações, contrastes ou complementos entre as propostas de Plantinga e Swinburne sobre o teísmo e sobre o teísmo cristão. Vimos no tópico 4.1 que há um importante ponto de concordância entre Plantinga e Swinburne: a noção de que é epistemicamente legítimo para algumas pessoas aceitarem a crença em Deus, mesmo que não disponham de um argumento em favor do teísmo. Sugerimos que isso se deve a ideia presente nos dois filósofos de que a epistemologia floresce principalmente a partir de um contexto de confiança, de modo que o teísta pode *prima facie* confiar em suas disposições epistêmicas quando formam crenças religiosas. Pois a proposta de que seria preciso primeiro provar que tais disposições são confiáveis para, somente em seguida, confiar nelas mostra-se completamente irrealista para nós, seres humanos finitos com tempo e/ou recursos cognitivos limitados. Mas haveria também um desacordo fundamental entre Plantinga e Swinburne, pois eles discordam sobre a extensão de tal confiança epistêmica, sobre

quantas pessoas estão em posição de sustentar a basicidade do teísmo e sobre a força fenomenológica de tal crença, principalmente em um contexto de ceticismo no meio acadêmico. Como modo de resolver esse impasse, propomos que apesar de Plantinga estar correto em afirmar que é possível aceitar da basicidade da crença teísta e cristã e o ceticismo de Swinburne aqui se mostra impróprio, isto não deve excluir o agente epistêmico de buscar uma crença mais integrada e mais avalizada, de modo que os crentes religiosos devem buscar a melhoria de sua performance cognitiva. Haveria, assim, uma complementação importante entre as propostas de Plantinga e Swinburne neste ponto. Para isso, postulamos que a crença teísta seja aceita apropriadamente como básica a partir do Wolterstorff (1983, p. 152) denomina de “condicionamento operante”, isto é, nossas disposições epistêmicas necessitam ser cultivadas e/ou afinadas.

No tópico 4.2, vimos um desacordo entre Plantinga e Swinburne sobre o papel dos argumentos em favor da existência de Deus. Pensamos que enquanto Swinburne subestima o grau e a quantidade de teístas que podem de forma legítima aceitar a crença em Deus de forma básica, Plantinga subestima a capacidade de argumentos avalizarem uma crença em geral e a crença teísta em particular. Mas aqui também pode haver uma complementação importante entre os dois filósofos, pois se Plantinga sugere que o aval da crença em Deus parece depender crucialmente dela ser verdadeira, Swinburne está correto em apontar que uma discussão sobre *se* a crença teísta é verdadeira se faz necessária em alguma escala. E argumentos parecem ser o caminho apropriado em possibilitar ao agente epistêmico uma melhoria tanto em sua performance cognitiva, quanto na qualidade epistêmica de suas crenças religiosas. Além disso, argumentos podem fornecer um grau significativo de justificação ou aval para uma crença. Mas indicamos que é preciso que o agente epistêmico detecte as situações epistêmicas relevantes para cultivar de modo apropriado sua crença em Deus a partir do “condicionamento operante”. O teísta deve buscar compreender qual a situação epistêmica relevante para buscar bens epistêmicos sobre a crença em Deus e a crença cristã que são apropriados para a situação em questão e que podem depender de argumentos.

Em relação as três credenciais epistêmicas escolhidas nesta tese, sugerimos no tópico 4.3 que Swinburne está correto sobre a justificação deontológica em pensar que há uma alta responsabilidade para com nossas disposições, principalmente se queremos crenças com o mérito epistêmico da justificação, pois dada a importância da crença em Deus e a multiplicidade de anuladores da crença teísta em contextos acadêmicos, o agente epistêmico *deve* se habituar a prestar mais atenção às evidências, a ser menos crédulo e ingênuo em algumas situações e menos cínico e cético em outras, de modo que em várias situações é preciso boas evidências e

bons argumentos a fim do teísmo ser epistemicamente justificado. Em relação ao segundo mérito, indicamos que Plantinga está correto ao sugerir que podemos ser racionais em sustentar a crença no teísmo ao confiar *prima facie* em nossas disposições epistêmicas até termos bons razões para abandonar tais crenças. Para isso, seguimos Moon (2018, p. 252) e defendemos que uma crença racional, formada a partir de faculdades cognitivas como o *sensus divinitatis* parece exigir não um requisito de justificação de nível-superior, mas apenas um requisito de não-anulação para a crença em questão.

Por fim, sobre o aval, sugerimos uma complementação significativa entre as duas propostas ao propor o seguinte modelo epistêmico: uma vez que Plantinga (2018a, p. 186) afirma que o Modelo A/C e o Modelo A/C estendido são epistemicamente possíveis, isto é, estão de acordo com tudo que sabemos e com “aquilo com o qual todos os participantes da discussão concordam (ou a maior parte deles)”, então a conclusão de Swinburne (2015a, p. 549) de que “é tão provável quanto não que o teísmo é verdadeiro, dados os indícios considerados até aqui”, se mostra valiosa, pois os dois modelos poderiam se complementar a partir da noção de que eles parecem corretos a partir de premissas tidas como verdadeiras por aqueles que discutem acerca da análise dos vários argumentos em favor da existência de Deus.

Finalmente, indicamos no tópico 4.4 que muito do desacordo entre Plantinga e Swinburne se encontra não apenas em suas diferenças epistemológicas, mas também em suas diferentes crenças teológicas cristãs. Ao falar de crenças cristãs mais particulares como a natureza da fé, os efeitos noéticos do pecado e a redenção cristã, as propostas teológicas distintas dos dois filósofos sobre essas questões dão origem a diferenças epistêmicas significativas sobre o mérito epistêmico do teísmo cristão. Em relação a fé, indicamos que a fé exigida na crença cristã parece exigir uma convicção mais arraigada e profunda que aquela pressuposta por Swinburne; ao mesmo tempo, a fé cristã presente para a maior parte dos teístas parece ser menos forte que a fé pressuposta pelo projeto de Plantinga. Em relação aos efeitos cognitivos do pecado, sugerimos que o programa de Swinburne carece de um problema estrutural interno à cosmovisão cristã e ao seu próprio projeto ao não dar a ênfase necessária nos efeitos noéticos do pecado em relação ao *status* epistêmico do teísmo e do credo cristão, enquanto o programa de Plantinga deve enfatizar ainda mais a responsabilidade epistêmica justamente por causa da propensão ao erro e ao autoengano ocasionada pela queda. Em relação a redenção cristã, afirmamos que Plantinga concebe um papel apropriado, dentro da cosmovisão cristã, à instigação interna do Espírito Santo, ao mesmo tempo em que parece não enfatizar devidamente a dimensão pública e cognitiva da religião cristã; Swinburne, por sua vez, enfatiza a dimensão pública e evidencial do cristianismo na história, mas subestima a necessidade de

cultivar de forma apropriada nossas disposições a fim de corrigir e restaurar nossos “critérios indutivos” à sua condição não-enferma pelo pecado, permitindo-nos fazer uma avaliação precisa da evidência que se encontra diante de nós.

A comparação feita nesta pesquisa entre as propostas de Alvin Plantinga e de Richard Swinburne demonstra que o debate sobre os méritos epistêmicos da crença na existência de Deus é mais complexa, multifacetada e sofisticada do que geralmente é tido no senso comum, na internet, na mídia e até mesmo na academia. Em tal comparação, esta tese propõe modos de como a crença teísta pode ter importantes credenciais epistêmicas como a justificação deontológica, a racionalidade e o aval. É claro que estou ciente das várias objeções além daquelas que discuti e que podem ser feitas a muitas das afirmações aqui presentes e que devem ser levadas com bastante seriedade e atenção, principalmente em relação àquelas afirmações da proposta de Plantinga e Swinburne que interpretei de um modo mais forte. Também estou ciente de várias possíveis contra objeções que poderiam ser lançadas como respostas e que certamente nos faz obter um entendimento mais profundo sobre o debate envolvendo a crença na existência de Deus. Argumentos e contra-argumentos devem seguir de forma rigorosa, respeitosa e epistemicamente cuidadosa dentro da academia e no espaço público sobre esta importante questão, pois o debate, o diálogo e o desacordo entre filósofos teístas e não teístas pode ser muito frutífero para todos nós que estamos engajados no projeto humano comum de compreender melhor a Deus, o cosmo e a humanidade.

## REFERÊNCIAS

ABRAHAM, William. The Epistemological Significance of the Inner Witness of the Holy Spirit. **Faith and Philosophy**, vol. 7, nº 4, 1990.

ADAMS, Robert. Faith and Reason (Review). **Noûs**, Vol. 19, nº 4, 1985.

AGOSTINHO. **Confissões**. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras, 2017.

ALSTON, William. **Percebendo Deus: a experiência religiosa justificada**. Natal: Carisma, 2020.

\_\_\_\_\_. The Distinctiveness of the Epistemology of Religious Belief. In: BRÜNTRUP, G. & TACELLI, R. **The Rationality of Theism**. Berlim: Springer-Verlag, 1999.

\_\_\_\_\_. **A Realist Conception of Truth**. Ithaca: Cornell University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Swinburne on Faith and Belief. In: PADGETT, A. G (Org.). **Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne**. Oxford: Clarendon, 1994.

\_\_\_\_\_. Epistemic Desiderata. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 53, No. 3, Set., 1993.

\_\_\_\_\_. Plantinga's Epistemology of Religious Belief. In: TOMBERLIN, J. E. & INWAGEN, P. v. **Alvin Plantinga**. Dordrecht: Reidel, 1985.

\_\_\_\_\_. Christian Experience and Christian Belief. In: PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas (Org.). **Faith and Rationality: Reason and Belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014.

ARNOLD, Alexander. (K) The Argument from the Confluence of Proper Function and Reliability: Is God the Designer of Our Cognitive Faculties? Evaluating Plantinga's Argument. In: WALLS, J. & DOUGHERTY, T (Org.). **Two Dozen (or so) Theistic Arguments**. Oxford: Oxford University Press, 2018.

AQUINO, Tomás. **Suma contra os gentios**. Vol. 1. Caxias do Sul; Porto Alegre: Sulina; Universidade de Caxias do Sul; Escola Superior de Teologia São Lourenço de Brindes, 1990.

\_\_\_\_\_. **Suma Teológica**. 9 Vol. São Paulo: Loyola, 2001.

AUDI, Robert. Direct justification, evidential dependence, and theistic belief. In: WAINWRIGHT, W. & AUDI, Robert (Org.). **Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment: New Essays in the Philosophy of Religion**. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

AXTELL, Guy. Blind Man's Bluff: The Basic Belief Apologetic as Anti-skeptical Stratagem. **Philosophical Studies**. Vol. 130, nº 1, 2006.

BAEHR, Jason. Virtue. In: ABRAHAM, William & AQUINO, Fred (Org.). **Oxford Handbook of the Epistemology of Theology**. Oxford: Oxford University Press, 2017.

BALDWIN, Eric & MCNABB, Tyler Dalton. **Plantingian Religious Epistemology and World Religions: Prospects and Problems**. Lanham: Rowman & Littlefield, 2019.

BARRETT, Justin. **Born Believers: The Science of Children's Religious Belief**. Nova York: Atria Books, 2012.

BARTHOLOMEW, David. **God of Chance**. Londres: SCM Press, 2013.

BAUCKHAM, Richard. **Jesus e as Testemunhas Oculares: os evangelhos como testemunhos de testemunhas oculares**. São Paulo: Paulus, 2011.

BEILBY, James. **Epistemology as Theology: An Evaluation of Alvin Plantinga's Religious Epistemology**. Nova York; Londres: Routledge, 2005.

BERGMANN, Michael. Klein and the Regress Argument. In: KLEIN, P. & TURRI, J (Org.). **Ad Infinitum: New Essays on Epistemological Infitism**. Nova York: Oxford University Press, 2014.

\_\_\_\_\_. Rational Religious Belief without Arguments. In: POJMAN, Louis & REA, Michael (Org.). **Philosophy of Religion: An Anthology**. Wadsworth: Cengage Learning, 2012.

\_\_\_\_\_. **Justification without Awareness: A Defense of Epistemic Externalism**. Nova York: Oxford University Press, 2006.

\_\_\_\_\_. Commonsense naturalism. In: BEILBY, James (Org.). **Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

\_\_\_\_\_. **Internalism, Externalism and Epistemic Defeat**. Dissertation, University of Notre Dame, 1997.

BÍBLIA. Português. Bíblia sagrada. **Nova Versão Internacional**. São Paulo: Editora Vida, 2003.

BIGELOW, John & PARGETTER, Robert. Functions. **The Journal of Philosophy**. Vol. 84, nº. 4, 1987.

BLANSHARD, B. **Reason and Belief**. Londres: Allen and Unwin, 1975.

BOLOS, A. & SCOTT, K. Reformed Epistemology. In: DOWDEN, Bradley & FIESER, James (Org.). **The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)**. 2015. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/ref-epis/>>.

BULTMANN, Rudolf. **Demitologização: coletânea de ensaios**. São Leopoldo: Sinodal, 1999.

CALVINO, João. **As Institutas**. São Paulo: Cultura Cristã, 2003.

CATECISMO DE HEIDELBERG. 1563. Canadian Reformed Theological Seminary. Disponível em: <[http://www.heidelberg-catechism.com/pdf/lords-days/O%20CATECISMO%20DE%20HEIDELBERG%20\(Portuguese\).pdf](http://www.heidelberg-catechism.com/pdf/lords-days/O%20CATECISMO%20DE%20HEIDELBERG%20(Portuguese).pdf)>. Acesso em 05 abr. 2021.

CHESTERTON, G. K. **Ortodoxia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2008.

CHIGNELL, A. & PEREBOOM, D. Natural Theology and Natural Religion. In: ZALTA, Edward (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Fall 2020 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/natural-theology/>>.

CHISHOLM, Roderick. **Teoria do Conhecimento**. Rio de Janeiro: Zahar, 1974.

CHRISTIAN, Rose Ann. Plantinga, Epistemic Permissiveness, and Metaphysical Pluralism. **Religious Studies**. Vol. 28, nº 4, 1992.

CHURCHLAND, Patrícia. Epistemology in the Age of Neuroscience. **Journal of Philosophy**. Vol. 84, nº 10, 1987.

CLARK, Kelly James. **God and the Brain: The Rationality of Belief**. Grand Rapids: Eerdmans, 2019.

\_\_\_\_\_. Religious Epistemology. In: DOWDEN, Bradley & FIESER, James (Org.). **The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)**. 2004. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/relig-ep/>>.

CLARK, K. J. & VANARRAGON, R. (Org.). **Evidence and Religious Belief**. Nova York: Oxford, 2011.

CLIFFORD, W. C. A ética da crença. In: **Cadernos UFS Filosofia**, Fasc. XIII, vol. 8, ago-dez 2010.

CRAIG, William. **A razão da nossa fé: respostas difíceis sobre Deus, o cristianismo e a Bíblia**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

\_\_\_\_\_. **Apologética Contemporânea: a veracidade da fé cristã**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

DAVIES, Paul. **Deus e a nova física**. Lisboa: Edições 70, 1988.

DAVIS, Stephen. **God, Reason and Theistic Proofs**. Edinburgh: Edinburgh University Press, 1997.

DAWES, Gregory. **Theism and Explanation**. Nova York e Londres: Routledge, 2009.

DAWKINS, Richard. **Ciência na alma: escritos de um racionalista fervoroso**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

\_\_\_\_\_. **O Maior Espetáculo da Terra: as evidências da evolução**. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

\_\_\_\_\_. **Deus, um delírio**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

\_\_\_\_\_. **O relojoeiro cego: a teoria da evolução contra o desígnio divino**. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. Lecture from 'The Nullifidian'. Dezembro, 1994. Disponível em: <<http://old.richarddawkins.net/articles/89>, current as of 2/15/14>.

DEROSE, Keith. Voodoo epistemology, 1999. Disponível em: <<https://campuspress.yale.edu/keithderose/voodoo-epistemology/>>. Acesso em 20 jun. 2021.

DESCARTES, René. **Meditações sobre filosofia primeira**. Campinas: Unicamp, 2004.

DOUGHERTY, Trent & TWEEDT, Chris. Religious Epistemology. **Philosophy Compass**, vol. 10, nº 8, 2015.

EHRMAN, Bart. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: LeYa, 2014.

EDWARDS, Jonathan. **Afeições religiosas**. São Paulo: Vida Nova, 2018.

EVANS, C. Stephen. Evidentialist and non-evidentialist accounts of historical religious knowledge. **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 35, nº 3, 1994.

FALES, Evan. Alvin Plantinga's warranted Christian belief. **Nous**. Vol. 37, nº 2, 2003.

FARIA, Domingos. O que é fé em Deus? Uma defesa da perspectiva tradicional. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**. Brasília, vol. 03, nº 02, Dez. 2017a.

\_\_\_\_\_. **Será a crença em Deus apropriadamente básica? Defesa de um inferencialismo moderado**. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de Lisboa, 2017b.

FELDMAN, Richard. Evidência. In: AUDI, Robert (Org.). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

FELDMAN, R. & CONEE, E. Evidence. In: SMITH, Quentin (Org.), **Epistemology: New Essays**. Nova York: Oxford University Press, 2008.

FREUD, Sigmund. **Obras completas, vol 17: Inibição, sintoma e angústia, O futuro de uma ilusão e outros textos (1926-1929)**. São Paulo: Companhia das Letras, 2014.

FINE, Cordélia. **Ideias próprias: como seu cérebro distorce a realidade e o engana**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

FOGELIN, Robert. **Reflexões pirrônicas sobre o conhecimento e a justificação**. Salvador: Edufba, 2017.

FORREST, Peter. The Epistemology of Religion. In: ZALTA, Edward (Org.). **The Stanford Encyclopedia of Philosophy** (Summer 2017 Edition). Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/>>.

GARVEY, Brian. Absence of Evidence, Evidence of Absence, and the Atheist's Teapot. **Ars Disputandi**, Vol. 10, nº 1, 2010.

GEISLER, Norman & TUREK, Frank. **Não tenho fé suficiente para ser ateu**. São Paulo: Vida, 2006.

GEISLER, Norman. **Enciclopédia de Apologética**: respostas aos críticos da fé cristã. São Paulo: Vida, 2002.

GETTIER, Edmund. Is Justified True Belief Knowledge? **Analysis**, 23, 1963.

GHANBARI, Hassan. Rationality of Faith. **Philosophy of Religion**, Vol. 11, nº 1, 2014.

GILLES, Donald. **Philosophical Theories of Probability**. Nova York e Londres: Routledge, 2000.

GLEISER, Marcelo. **O fim da Terra e do Céu**. São Paulo: Companhia das Letras, 2011.

GRECO, John. **Putting Skeptics in Their Place**: The Nature of Skeptical Arguments and Their Role in Philosophical Inquiry. Cambridge: Cambridge University Press, 2000.

\_\_\_\_\_. Catholics vs. Calvinists on Religious Knowledge. **American Catholic Philosophical Quarterly**. vol. 71, nº 1, 1997.

\_\_\_\_\_. Is Natural Theology Necessary for Theistic Knowledge? In: ZAGZEBSKI, Linda (Org.). **Rational Faith**: Catholic responses do Reformed Epistemology. Notre Dame: University Notre Dame Press, 1993.

GRIFFITHS, Paul. The Resurrection of God Incarnate. (Review). **The Journal of Religion**, Vol. 84, nº 2, 2004.

GRIGG, Richard. The Crucial Disanalogies Between Properly Basic Belief and Belief in God. **Religious Studies**. Vol. 26, nº 3, 1990.

\_\_\_\_\_. Theism and Proper Basicity: A Response to Plantinga. **International Journal for Philosophy of Religion**. Vol. 14, nº 2, 1983.

GUTTING, Gary. **Religious Belief and Religious Skepticism**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1982.

HALDANE, John. The Resurrection of God Incarnate (Review). **Mind**, Vol. 113 (450) 2004.

HANKELN, J *et al.* God or Multiverse? Swinburne on Fine-Tuning. In: MÖBNER, SCHMORANZER & WEIDEMANN (Org.). **Richard Swinburne**: Christian Philosophy in a Modern World. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.

HARMAN, Gilbert. Inferência da Melhor Explicação. **Dissertatio**, Vol. 47, 2018.

HARRIS, Sam. **Carta a uma nação cristã**. São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

HASKER, William. Evidencialismo. In: AUDI, Robert (Org.). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. Is Christianity probable? Swinburne's apologetic programme. **Religious Studies**, Vol. 38, nº 3, 2002.

\_\_\_\_\_. The Foundations of Theism Scoring: the Quinn-Plantinga Debate. **Faith and Philosophy**. Vol. 15, nº. 1, Jan., 1998.

HEDBERG, T. & HUZAREVICH, J. Appraising Objections to Practical Atheism. **Philosophia**, Vol. 45, nº 1, 2017.

HELM, Paul. Faith and Merit. In: HELM, Paul (Org.). **Faith and Reason**. Nova York: Oxford University Press, 1999.

HOITENGA, David. **Faith and Reason from Plato to Plantinga**: An Introduction to Reformed Epistemology. Albany: State University of New York Press, 1991.

HUME, David. **Diálogos sobre a religião natural**. Salvador: EDUFBA, 2016.

\_\_\_\_\_. **Investigações sobre o Entendimento Humano e Sobre os Princípios da Moral**. São Paulo: Unesp, 2010.

JAMES, William. **A vontade de crer**. São Paulo: Loyola, 2001.

KEYSAR, Ariela & NAVARRO-RIVERA, Juhem. A World of Atheism: Global Demographics. In: BULLIVANT, S. & RUSE, M. (Org.). **The Oxford Handbook of Atheism**. Nova York: Oxford University Press, 2013.

KENNY, Anthony. **What is Faith?** Nova York: Oxford University Press 1992.

KIM, Joseph. **Reformed Epistemology and the Problem of Religious Diversity**. Cambridge: James Clarke & Company, 2012.

KONYNDYK, Kenneth. Faith and evidentialism. In: WAINWRIGHT, W. & AUDI, Robert (Org.). **Rationality, Religious Belief, and Moral Commitment**: New Essays in the Philosophy of Religion. Ithaca: Cornell University Press, 1986.

LEECH, Oliver. Evidence and God. **Think**, vol. 32, nº 11, 2012.

LEWIS, C. S. **Cristianismo Puro e Simples**. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

LEIBINIZ. **A Monadologia e outros textos**. São Paulo: Hedra, 2009.

LOCKE, John. **Ensaio sobre o entendimento humano**. 2 vol. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

LOFFLER, Winfried. An Overlooked Consequence of Swinburne's Probabilistic Theology'. **Disputatio Philosophica**, Vol 1, 1999.

MACKIE, John. **The Miracle of Theism**: Arguments for and Against the Existence of God. Oxford: Oxford University Press, 1982.

\_\_\_\_\_. Evil and Omnipotence. **Mind**, New Series, Vol. 64, No. 254. Abr., 1955.

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

MARTIN, Michael. The Resurrection of God Incarnate (Review). **Religious Studies**, Vol. 40, nº 3, 2004.

\_\_\_\_\_. **Atheism**: A Philosophical Justification. Filadélfia: Temple University Press, 1990.

MCCAULEY, Robert. **Why Religion Is Natural and Science Is Not**. Nova York: Oxford University Press, 2011.

MCLEOD, Mark. **Rationality and Theistic Belief**: an essay on Reformed Epistemology. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

MITCHELL, Basil. **Justification of Religious Belief**. Nova York: Oxford University Press, 1981.

MICHELETTI, Mario. **Filosofia Analítica da Religião**. São Paulo: Loyola, 2007.

MILLIKAN, Ruth. **Language, Thought, and Other Biological Categories**: New Foundations for Realism. Cambridge: MIT Press, 1984.

MOON, Andrew. How to use cognitive faculties you never knew you had. **Pacific Philosophical Quarterly**, Vol. 99, nº S1, 2018.

MÖßNER, Nicola & SEIDEL, Markus. Is the Principle of Testimony Simply Epistemically Fundamental or Simply not? In: MÖßNER, SCHMORANZER & WEIDEMANN (Org.). **Richard Swinburne**: Christian Philosophy in a Modern World. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.

MOSER, Paul. Fundacionalismo. In: AUDI, Robert (Org.). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

MOSER, P. MULDER, H. & TROUT, J.D. **A teoria do conhecimento**: uma introdução temática. São Paulo: Martins Fontes. 2009.

MURCHO, Desidério. Epistemologia reformista e fragilidade epistémica. **Revista Brasileira de Filosofia da Religião**. Brasília, vol. 04, nº 01, Ago. 2017.

NAGEL, Thomas. **A última palavra**. São Paulo: Unesp, 2001.

NAKHNIKIAN, George. On Plantinga's 1967 and 1983 Parity Defenses. In: JORDAN, J. & HOWARD-SNYDER, Daniel. **Faith, Freedom, and Rationality**: Philosophy of Religion Today. Lanham: Rowman and Littlefield, 1996.

NEANDER, Karen. Functions as Selected Effects: the Conceptual Analyst's Defense". **Philosophy of Science**. Vol. 58, nº 2, 1991.

NEIVA, André. **Probabilidade e Bayesianismo na teoria epistêmica de Richard Swinburne**. Dissertação de Mestrado em Filosofia. Pontífice Universidade Católica do Rio Grande do Sul, 2016.

NISBETT, Richard. **Mindware**: ferramentas para um pensamento mais eficaz. Rio de Janeiro: Objetiva, 2018.

OSTROWICK, John. Can Bayes's theorem, given the evidence of this universe, be used to support theism? **South African Journal of Philosophy**, Vol. 32, nº 2, 2013.

OTTE, Richard. The Resurrection of God Incarnate (Review). **Notre Dame Philosophical Reviews**, 2004. Disponível em: <<https://ndpr.nd.edu/reviews/the-resurrection-of-god-incarnate/>>. Acesso em: 13 jul. 2022.

PADGETT, Alan. Theologia Naturalis: Philosophy of Religion or Doctrine of Creation. **Faith and Philosophy**, Vol. 21, nº4, 2004.

PARSONS, Keith. Alguns argumentos teístas contemporâneos. In: MARTIN, Michael (Org.). **Um Mundo sem Deus**: ensaio sobre o Ateísmo. Lisboa: Edições 70, 2010.

\_\_\_\_\_. **God and the Burden of Proof**: Plantinga, Swinburne, and the Analytic Defense of Theism. Nova York: Prometheus Books, 1989.

PENELHUM, Terence. **Religion and Rationality**: An Introduction to the Philosophy of Religion. Nova York: Random House, 1971.

\_\_\_\_\_. Parity Is Not Enough. In: HESTER, Marcus (Org.). **Faith, Reason and Skepticism**. Filadélfia: Temple University Press, 1992.

\_\_\_\_\_. Reflections on Reformed Epistemology. Disponível em: <[http://www.onthewing.org/user/Apo\\_Reformed%20Epistemology\\_Critique.pdf](http://www.onthewing.org/user/Apo_Reformed%20Epistemology_Critique.pdf)>. Acesso em 10 jun. 2021.

PHILIPSE, Herman. Swinburne's apologetic strategy for theism evaluated. **Religious Studies**, Vol. 53, nº 3, 2017.

PINKER, Steven. Less Faith, More Reason. In: **The Harvard Crimson**, 2006. Disponível em: <<http://www.thecrimson.com/article/2006/10/27/less-faith-more-reason-there-is/>>.

PLATÃO. **Teeteto**. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2015.

\_\_\_\_\_. **Mênon**. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio; Loyola, 2001.

PLANTINGA, Alvin. **Crença Cristã Avalizada**. São Paulo: Vida Nova, 2018a.

\_\_\_\_\_. **Ciência, religião e naturalismo**: onde está o conflito? São Paulo: Vida Nova, 2018b.

\_\_\_\_\_. Two Dozen (or so) Theistic Arguments. In: DOUGHERTY, T. & WALLS, J. **Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project**. Nova York: Oxford University Press, 2018c.

\_\_\_\_\_. Afterword. Trent Dougherty and Alvin Plantinga: An Interview on Faith and Reason. In: DOUGHERTY, T. & WALLS, J. **Two Dozen (or so) Arguments for God: The Plantinga Project**. Nova York: Oxford University Press, 2018d.

\_\_\_\_\_. Theism, Naturalism, and Rationality. In: SHAH, T. & FRIEDMAN, J. (Org.). **Homo Religiosus? Exploring the Roots of Religion and Religious Freedom in Human Experience**. Cambridge: Cambridge University Press, 2018e.

\_\_\_\_\_. A objeção reformada à teologia natural. **Revista Brasileira De Filosofia Da Religião**, Vol. 4 n.º.1. Brasília, ago. 2017. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/17709/26025>>.

\_\_\_\_\_. **Conhecimento e Crença Cristã**. Brasília: Monergismo, 2016a.

\_\_\_\_\_. Law, Cause, and Occasionalism. In: Bergmann, M. & Brower, J (Org.). **Reason and Faith: Themes from Richard Swinburne**. Nova York: Oxford University Press, 2016b.

\_\_\_\_\_. Replies to my commentators. In: SCHÖNECKER, D. (Org.). **Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays with a Reply by Alvin. Plantinga**. Berlin: De Gruyter, 2015.

\_\_\_\_\_. **Deus, a liberdade e o mal**. São Paulo: Vida Nova, 2012.

\_\_\_\_\_. Reformed Epistemology. In: QUINN, P; DRAPER, P. TALIAFERRO, C. (Org.) **A Companion to Philosophy of Religion**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010.

\_\_\_\_\_. Appendix: Two Dozen (or so) Theistic Arguments. In: BAKER, DP. (Org.). **Alvin Plantinga**. Cambridge: Cambridge University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Reply to Beilby's Cohorts. In: BEILBY, James (Org.). **Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002a.

\_\_\_\_\_. Reply. **Philosophical Books**. Vol. 43, 2002b.

\_\_\_\_\_. Rationality and Public Evidence. **Religious Studies**. Vol. 37, n.º 2, 2001.

\_\_\_\_\_. Religion and Epistemology. In: CRAIG, E. (Org.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Londres: Routledge, 1998. Disponível em: <<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/religion-and-epistemology/v-1>>.

\_\_\_\_\_. Reliabilism, Analyses, and Defeaters. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 55, n.º. 2, Jun., 1995.

\_\_\_\_\_. **Naturalism Defeated**. Unpublished manuscript, 1994.

\_\_\_\_\_. **Warrant: the Current Debate**. Nova York: Oxford University Press, 1993a.

- \_\_\_\_\_. **Warrant and Proper Function**. Nova York: Oxford University Press, 1993b.
- \_\_\_\_\_. A Christian Life Partly Lived. In: CLARK, K. J. (Org.). **Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993c.
- \_\_\_\_\_. The Prospects for Natural Theology. **Philosophical Perspectives**. Vol. 5, 1991.
- \_\_\_\_\_. Positive Epistemic Status and Proper Function. **Philosophical Perspectives**. Vol. 2, 1988.
- \_\_\_\_\_. The Foundations of Theism. **Faith and Philosophy**. Vol. 3, n° 3, Jul., 1986.
- \_\_\_\_\_. Replies. In: TOMBERLIN, J. E. & INWAGEN, P. v. **Alvin Plantinga**. Dordrecht: Reidel, 1985.
- \_\_\_\_\_. Reason and Belief in God. In: PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas (Org.). **Faith and Rationality: Reason and Belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.
- \_\_\_\_\_. How to Be An Anti-Realist. (Presidential Address) **Proceedings of the American Philosophical Association**. Vol. 56, No. 1: 47-70, 1982.
- \_\_\_\_\_. Is Belief in God Properly Basic? **Nous**. Vol.15, n° 1, 1981.
- \_\_\_\_\_. Is Belief in God Rational? In: DELANEY, C. F. (Org.). **Rationality and Religious Belief**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1979a.
- \_\_\_\_\_. The Probabilistic Argument from Evil. **Philosophical Studies**. Vol. 35, 1979b.
- \_\_\_\_\_. **God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God**. Ithaca: Cornell University Press, 1967.
- PLANTINGA, A. & TOOLEY, M. **Conhecimento de Deus**. São Paulo: Vida Nova, 2014.
- PLANTINGA, A. & BOYCE, K. Proper Functionalism. In: CULLISON, Andrew (Org.). **The Continuum Companion to Epistemology**. Londres: Bloomsbury Academic, 2012.
- PLANTINGA, A. & DENNETT, D. **Science and Religion: Are They Compatible?** Nova York: Oxford University Press, 2011.
- POLLOCK, John. How to Build a Person. In: TOMBERLIN, James (Org.). **Philosophical Perspectives**, 1: Metaphysics. Atascadero: Ridgeview, 1987.
- \_\_\_\_\_. **Contemporary Theories of Knowledge**. Savage: Rowman and Littlefield, 1986.
- PORTUGAL, Agnaldo. Plantinga and the Bayesian Justification of Beliefs. **Veritas**, V. 57, 2012.

\_\_\_\_\_. Fé, razão e salto no escuro - uma comparação entre Plantinga e Swinburne. **Veritas**, V. 56, 2011.

\_\_\_\_\_. Como usar o Método Probabilístico na Discussão da Crença em Deus. **Episteme**. Porto Alegre, v. 18, 2004a.

\_\_\_\_\_. Probabilidade e raciocínio científico. **Episteme**. Porto Alegre, v. 18, 2004b.

\_\_\_\_\_. Deus e Probabilidade: bayesianismo e simplicidade na epistemologia da religião de Richard Swinburne. In: SIMON, Samuel (Org.). **Filosofia e Conhecimento: das formas platônicas ao naturalismo**. Brasília: Editora UnB, 2003.

\_\_\_\_\_. **Theism, Bayes's Theorem and Religious Experience: an examination of Richard Swinburne's Religious Epistemology**. Tese de Doutorado em Filosofia. Universidade de Londres, 2002.

POSTON, Ted. Internalism and Externalism in Epistemology. In: DOWDEN, Bradley & FIESER, James (Org.). **The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)**. 2014. Disponível em: <<https://www.iep.utm.edu/int-ext/>>.

PREVOST, Robert. Swinburne, Mackie and Bayes' Theorem. **International Journal for Philosophy of Religion**, Vol. 17, nº 3, 1985.

PRITCHARD, Duncan. Reforming Reformed Epistemology. **International Philosophical Quarterly**. Vol. 43, nº 1, 2003.

\_\_\_\_\_. Relevant alternatives, perceptual knowledge and discrimination. **Nous**. Vol. 44, nº 2, 2010.

QUINN, Philip. Filosofia da Religião. In: AUDI, Robert (Org.). **Dicionário de Filosofia de Cambridge**. São Paulo: Paulus, 2006.

\_\_\_\_\_. The Foundations of Theism Again: A Rejoinder to Plantinga. In: ZAGZEBSKI, Linda (Org.). **Rational Faith: Catholic responses do Reformed Epistemology**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 1993.

\_\_\_\_\_. Epistemic parity and religious argument. **Philosophical Perspectives**. Vol. 5, 1991.

\_\_\_\_\_. In Search of the Foundations of Theism. **Faith and Philosophy**. Vol. 2 No. 4, Out., 1985.

QURESHI-HURST, Emily. Is Simplicity that Simple? An Assessment of Richard Swinburne's Argument from Cosmic Fine-Tuning. **Theology and Science**, Vol. 19, nº 4, 2021.

RAMSEY, William. Naturalism defended. In: BEILBY, James (Org.). **Naturalism Defeated? Essays on Plantinga's Evolutionary Argument Against Naturalism**. Ithaca: Cornell University Press, 2002.

RAUSER, Randal. Must properly basic beliefs have universal sanction? A reply to James F. Sennett. **Blog Randal Rauser**, 26 Ago. 2013. Disponível em: <

<https://randalrauser.com/2013/08/must-properly-basic-beliefs-have-universal-sanction-a-reply-to-james-f-sennett-part-2/>>. Acesso em: 03 mar. 2021.

REES, Martin. **Apenas seis números**: as forças profundas que controlam o universo. Rio de Janeiro: Rocco, 2000.

REID, Thomas. **Investigação sobre a mente humana segundo os princípios do senso comum**. São Paulo: Vida Nova, 2013.

RITCHIE, Jack. **Naturalismo**. Petrópolis: Vozes, 2012.

ROSTEN, Leo. Bertrand Russell and God: A Memoir. In: **The Saturday Review**, 23 fev. 1974, p. 25-26. Disponível em: <<https://www.unz.com/print/SaturdayRev-1974feb23-00025/>>. Acesso em: 08 nov. 2021.

RUSSELL, Bertrand. **Conhecimento humano**: seu escopo e seus limites. São Paulo: Unesp, 2018.

\_\_\_\_\_. **Por que não sou cristão e outros ensaios a respeito de religião e assuntos afins**. Porto Alegre: LP&M, 2014.

\_\_\_\_\_. **Fundamentos de filosofia**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977a.

\_\_\_\_\_. **Misticismo e Lógica**. Rio de Janeiro: Zahar, 1977b.

SACKS, Oliver. **O homem que confundiu sua mulher com um chapéu**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.

SAGAN, Carl. **Variedades da experiência científica**: uma visão pessoal da busca por Deus. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

SALMON, Wesley. Religion and Science: A New Look at Hume's 'Dialogues'. **Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition**. vol. 33, nº. 2, 1978.

SCHELLENBERG, J. L. Christianity saved? Comments on Swinburne's apologetic strategies in the tetralogy. **Religious Studies**, Vol. 38, nº 3, 2002.

\_\_\_\_\_. **Divine Hiddennes and Human Reason**. Ithaca: Cornell University Press, 1993.

SCHÖNECKER, Dieter. The Deliverances of Warranted Christian Belief. In: SCHÖNECKER, D. (Org.). **Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays with a Reply by Alvin Plantinga**. Berlin: De Gruyter, 2015.

SCOTT, Kyle. Return of the Great Pumpkin. **Religious Studies**. Vol. 50, nº 3, 2014.

SENNETT, James. **Modality, Probability, and Rationality**: A Critical Examination of Alvin Plantinga's Philosophy. Nova York: Peter Lang Publishing, 1992.

SENIOR, Thomas. The prima/ultima facie justification distinction in epistemology. **Philosophy and Phenomenological Research**, vol. 56, nº 3, 1996.

SILVESTRE, Ricardo. **Um Curso de Lógica**. Petrópolis: Vozes, 2011.

SLAGLE, Jim. **The Evolutionary Argument against Naturalism**. Londres: Bloomsbury Academic, 2021.

SLOTE, Michael. **Reason and Scepticism**. Nova York: Routledge, 1970.

SMITH, James. **Como (não) Ser Secular**: Lendo Charles Taylor. Brasília: Monergismo, 2021.

SMITH, Martin. The Epistemology of Religion. **Analysis**, vol. 74, n° 1, 2014.

SMITH, Quentin. Swinburne's explanation of the universe (Review). **Religious Studies**, Vol. 34, n° 1, 1998.

STENMARK, Mark. **Como Relacionar Ciência e Religião**: Um Modelo Multidimensional. São Paulo: Reflexão, 2021.

STEUP, Matthias. Proper and Improper Use of Cognitive Faculties: A Counterexample to Plantinga's Proper Functioning Theory. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 55, n° 2, Jun., 1995.

STUMP, Eleonore & REA, Mike. Philosophy of Religion. In: CRAIG, E. (Org.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Londres: Routledge, 2015. Disponível em: <<https://www.rep.routledge.com/articles/overview/religion-philosophy-of/v-2>>.

SUDDUTH, Michael. Defeaters in epistemology. In: DOWDEN, Bradley & FIESER, James (Org.). **The Internet Encyclopedia of Philosophy (IEP)**. 2020. Disponível em: <<http://www.iep.utm.edu/ep-defea>>.

\_\_\_\_\_. **The Reformed Objection to Natural Theology**. Farnham: Ashgate, 2009.

\_\_\_\_\_. Plantinga's revision of the reformed tradition: Rethinking our natural knowledge of God. **Philosophical Books**. Vol. 43, 2002.

\_\_\_\_\_. The Internalist Character and Evidentialist Implications of Plantingian Defeaters. **The International Journal for the Philosophy of Religion**. Vol. 45, 1999.

SWINBURNE, Richard. **RE: About my study in Brazil**. Mensagem recebida por <[bruno.philosophy@gmail.com](mailto:bruno.philosophy@gmail.com)> em 02 ago. 2022.

\_\_\_\_\_. Response to my Commentators. **Religious Studies**, Vol. 53, n° 3, 2017.

\_\_\_\_\_. **The Coherence of Theism**. Nova York: Oxford University Press, 2016.

\_\_\_\_\_. **Existência de Deus**. Brasília: Monergismo, 2015a.

\_\_\_\_\_. **Deus existe?** Brasília: Monergismo, 2015b.

\_\_\_\_\_. **Mind, Brain, and Free Will**. Nova York: Oxford University Press, 2013.

- \_\_\_\_\_. Evidentialism. In: QUINN, Philip (Org.). **A Companion to Philosophy of Religion**. Oxford: Wiley-Blackwell, 2010a.
- \_\_\_\_\_. God as the Simplest Explanation of the Universe. **European Journal for Philosophy of Religion**. Vol. 2, n° 1, 2010b.
- \_\_\_\_\_. **Was Jesus God?** Nova York: Oxford University Press, 2008a.
- \_\_\_\_\_. A existência de Deus. **Princípios**, Natal, v.15, n.23, jan./jun. 2008b.
- \_\_\_\_\_. Replies. In: MÖBNER, SCHMORANZER & WEIDEMANN (Org.). **Richard Swinburne: Christian Philosophy in a Modern World**. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008c.
- \_\_\_\_\_. **Revelation**. Nova York: Oxford University Press, 2007.
- \_\_\_\_\_. **Faith and Reason**. Nova York: Oxford University Press, 2005.
- \_\_\_\_\_. Argumentos probabilísticos para a existência de Deus. **Episteme**, Porto Alegre, Porto Alegre, v. 18, 2004a.
- \_\_\_\_\_. Natural Theology, its 'Dwindling Probabilities' and 'Lack of Rapport'. **Faith and Philosophy**, vol. 21, n° 4, 2004b.
- \_\_\_\_\_. **The Resurrection of God Incarnate**. Nova York: Oxford University Press, 2003.
- \_\_\_\_\_. Response to my Commentators. **Religious Studies**, Vol. 38, n° 3, 2002.
- \_\_\_\_\_. **Epistemic Justification**. Nova York: Oxford University Press, 2001a.
- \_\_\_\_\_. Plantinga on Warrant. **Religious Studies**, Vol. 37, n° 2, 2001b.
- \_\_\_\_\_. Many Kinds of Rational Theistic Belief. In: BRUNTRUP, B & TACELLI, R.K (Org.). **The Rationality of Theism**. Berlin: Springer Science+Business Media Dordrecht, 1999.
- \_\_\_\_\_. **Providence and The Problem of Evil**. Nova York: Oxford University Press, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Simplicity as Evidence of Truth**. Milwaukee: Marquette University Press, 1997.
- \_\_\_\_\_. Response to Warrant (Review). **Philosophy and Phenomenological Research**, Vol. 55, n° 2, 1995.
- \_\_\_\_\_. Intellectual Autobiography. In: PADGETT, A. G (Org.). **Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne**. Oxford: Clarendon, 1994.
- \_\_\_\_\_. The Vocation of a Natural Theologian. In: CLARK, K. J. (Org.). **Philosophers Who Believe: The Spiritual Journeys of 11 Leading Thinkers**. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1993.
- \_\_\_\_\_. **Responsibility and Atonement**. Nova York: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. Mackie, Induction, and God. **Religious Studies**, Vol. 19, nº 3, 1983.

\_\_\_\_\_. **Response to Dawkins' The God Delusion**. Faculty of Philosophy. University of Oxford: Richard Swinburne, s/d. Disponível em: <<https://abrir.link/iMRJI>>. Acesso em 07 jul. 2022.

SWINBURNE, R. & PLANTINGA, A. Swinburne and Plantinga on internal rationality. **Religious Studies**, Vol. 37, nº 2, 2001.

TALIAFERRO, Charles. The project of natural theology. In: CRAIG, W. L. & MORELAND, J. P. (Org.). **The Blackwell Companion to Natural Theology**. Oxford: Willey-Blackwell, 2012.

TAYLOR, Charles. **Uma era secular**. São Leopoldo: Unisinos, 2010

TIEN, David. Warranted neo-confucian belief: Religious pluralism and the affections in the epistemologies of Wang yangming (1472–1529) and Alvin Plantinga. **International Journal for Philosophy of Religion**. Vol. 55, nº 1, 2004.

TUCKER, Chris. Phenomenal conservatism and evidentialism in religious epistemology. CLARK, K. J. & VANARRAGON, R. (Org.). **Evidence and Religious Belief**. Nova York: Oxford, 2011.

VAN INWAGEN, P. Russell's China Teapot. In: ŁUKASIEWICZ, Dariusz & POUIVET, Roger (Org.). **The Right to Believe: Perspectives in Religious Epistemology**. Frankfurt: Ontos Verlag, 2012.

\_\_\_\_\_. **The Possibility of Resurrection and Other Essays in Christian Apologetics**. Boulder: Westview Press, 1998.

VERITAS. **Filosofia da Religião e Epistemologia**. Programa de Pós-Graduação em Filosofia da PUCRS. v. 56 n. 2. Porto Alegre : EDIPUCRS, 2011.

WAINWRIGHT, William. **Reason and the Heart: A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason**. Ithaca: Cornell University Press, 1995.

\_\_\_\_\_. The nature of reason: Locke, Swinburne, and Edwards. In: PADGETT, A. G. (Org.). **Reason and the Christian Religion: Essays in Honor of Richard Swinburne**. Oxford: Clarendon, 1994.

WESTPHAL, Merold. Taking St. Paul seriously: Sin as an epistemological category. In: FLINT, Thomas P (Org.). **Christian Philosophy**. Notre Dame: Notre Dame Press, 1990.

WIERTZ, Oliver. Is Plantinga's A/C Model an Example of Ideologically Tainted Philosophy? In: SCHÖNECKER, D. (Org.). **Plantinga's Warranted Christian Belief: Critical Essays with a Reply by Alvin. Plantinga**. Berlin: De Gruyter, 2015.

WILSON, David. **Darwin's Cathedral: Evolution, Religion, and the Nature of Society**. Chicago: University of Chicago Press, 2002.

WOLTERSTORFF, Nicholas. Epistemologia da Religião. In: GRECO, John & SOSA, Ernesto (Org.). **Compêndio de Epistemologia**. São Paulo: Edições Loyola, 2012.

\_\_\_\_\_. Reason and trust in Reid. **Canadian Journal of Philosophy**. Vol 41, n° S1: New Essays on Reid, July 2011.

\_\_\_\_\_. Reformed Epistemology. In: PHILLIPS D.Z. & TESSIN, T. (Org.) **Philosophy of Religion in the 21st Century**. Claremont Studies in the Philosophy of Religion. Palgrave Macmillan: London, 2001.

\_\_\_\_\_. Faith. In: CRAIG, E. (Org.). **Routledge Encyclopedia of Philosophy**. Londres: Routledge, 1998. Disponível em: <<https://www.rep.routledge.com/articles/thematic/faith/v-1>>.

\_\_\_\_\_. **Divine Discourse: Philosophical Reflections on the Claim That God Speaks**. Cambridge: Cambridge University Press. 1995.

\_\_\_\_\_. Evidence, Entitled Belief, and the Gospels. **Faith and Philosophy**. Vol. 6, n° 4, 1989.

\_\_\_\_\_. Can Belief in God Be Rational if it Has No Foundations? In: PLANTINGA, Alvin & WOLTERSTORFF, Nicholas (Org.). **Faith and Rationality: Reason and Belief in God**. Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983.

WOOD, Jay. **Epistemology: Becoming Intellectually Virtuous**. Madison: InterVarsity, 1998.

WOOD, Jay & ROBERTS, Robert. **Intellectual Virtues: An Essay in Regulative Epistemology**. Nova York: Oxford University Press, 2007.

\_\_\_\_\_. Proper Function, Emotion, and Virtues of the Intellect. **Faith and Philosophy**, vol. 21, n° 1, 2004.

WOOD, William. Reason's Rapport: Pascalian Reflections on the Persuasiveness of Natural Theology. **Faith and Philosophy**, Vol. 21, n°4, 2004.

WUNDER, Tyler. **Anti-naturalism and proper function**. Religious Studies. Vol. 44, n° 2, 2008.

WYKSTRA, S.J. 'Not Done in a Corner': How To Be a Sensible Evidentialist About Jesus. **Philosophical Books**. Vol. 43, 2002.

\_\_\_\_\_. On Behalf of the Evidentialist - a Response to Wolterstorff. In: PHILLIPS D.Z. & TESSIN, T. (Org.) **Philosophy of Religion in the 21st Century**. Claremont Studies in the Philosophy of Religion. Palgrave Macmillan: London, 2001.

\_\_\_\_\_. Externalism, proper inferentiality and sensible evidentialism. **Topoi** 14, 1995.

\_\_\_\_\_. Towards a Sensible Evidentialism. In: ROWE, W. & WAINWRIGHT, W. (Org.). **Philosophy of Religion: Selected Readings**. Oxford: Oxford University Press, 1989.

\_\_\_\_\_. **On Epistemology**. Boston: Cengage Learning, 2009.

\_\_\_\_\_. Plantinga's Warranted Christian Belief and the Aquinas/Calvin Model. **Philosophical Books**. Vol. 43, 2002.

\_\_\_\_\_. **Virtues of the Mind: An Inquiry into the Nature of Virtue and the Ethical Foundations of Knowledge**. Cambridge: Cambridge University Press, 1996.

\_\_\_\_\_. Introduction. In: ZAGZEBSKI, Linda (Org.). **Rational Faith: Catholic responses do Reformed Epistemology**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 1993a.

\_\_\_\_\_. Religious Knowledge and the Virtues of the Mind. In: ZAGZEBSKI, Linda (Org.). **Rational Faith: Catholic responses do Reformed Epistemology**. Notre Dame: University Notre Dame Press, 1993b.

ZUCKERMAN, Phil. Ateísmo: números e padrões contemporâneos. MARTIN, Michael (Org.). **Um Mundo sem Deus: ensaio sobre o Ateísmo**. Lisboa: Edições 70, 2010.