

Epistemologia reformada e a racionalidade da crença cristã

[Reformed epistemology and the theistic belief]

Bruno Henrique Uchôa*

Resumo

Este ensaio tem o intuito de fazer uma incursão histórica-panorâmica no desenvolvimento da filosofia da religião e como, a partir daí, se originou a Epistemologia Religiosa, mais especificamente, a Epistemologia Reformada. Trataremos do desafio verificacionista/falsificacionista contra a crença teísta e as respostas que tal desafio proporcionou. Por questões de limitação e de importância, mostraremos o desenvolvimento das respostas de Alvin Plantinga ao desafio, como elas desencadearam reelaborações posteriores e como, a partir do próprio Plantinga, a crítica a tais reelaborações fez surgir o movimento da Epistemologia Reformada. Tal tendência se revela na defesa de que a crença em Deus é apropriadamente básica. Veremos, por fim, as razões que Plantinga dá para chegar a tal conclusão.

Palavras-chave: Verificacionismo/Falsificacionismo, Flew, Plantinga, Epistemologia Reformada.

Abstract

This essay aims to make a historical and overview incursion into development of philosophy of religion and as, thereafter, was originated to Religious Epistemology, more specifically, to Reformed Epistemology. We will address the challenge verificationist/falsificationist against theistic belief and the answers given it to him. On issues of importance and limitation, I will show the development of responses from Alvin Plantinga to challenge, as they unleashed later reworkings and as, from Plantinga himself, criticism of such reworkings gave rise the movement of Reformed Epistemology. This tendency reveals itself in defense of that belief in God is properly basic. Finally, we will see, the reasons that Plantinga gives to reach such a conclusion.

Key-words: Verificationism/Falsificationism, Flew, Plantinga, Reformed Epistemology.

* Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). Atua nas áreas de Epistemologia contemporânea, Filosofia analítica da Religião e Filosofia analítica da educação. Professor de filosofia do IFAL. E-mail: brunogwood@hotmail.com

Introdução

Os primórdios da presente discussão podem ser encontrados ainda vinculados aos princípios do positivismo lógico e os critérios de significação de enunciados. Quando aplicados ao discurso religioso a principal preocupação era: são as asserções¹ religiosas constituintes de significado? Em uníssono, os proponentes do positivismo lógico bradaram que por não preencher os critérios empíricos de enunciados significativos, o discurso sobre Deus não tem qualquer significação, pois afirmações nestes moldes não podem ser verificadas ou falseadas empiricamente. Deste modo, o discurso religioso era considerado academicamente como irracional.

Uma reação forte a crítica positivista veio através de um movimento que posteriormente se desenvolveria para o que ficou conhecido como *Epistemologia Reformada*. Um dos seus principais proponentes, Alvin Plantinga, desafiou os críticos positivistas em seus próprios termos, produzindo uma defesa analítica em favor da racionalidade da crença religiosa. Plantinga argumenta que o que se esconde por trás de uma pretensa racionalidade é a noção de evidência, mas como ele indica, o evidencialismo não é necessário para a racionalidade. Nós temos crenças que sustentamos com grande padrão de racionalidade, mas que, por outro lado, não temos nenhuma evidência para elas, como, por exemplo, acreditar que existe um mundo externo a nós mesmos sem termos evidência de que não somos cérebros manipulados em um tanque. Acreditar que existe um passado e que eu tomei café há duas horas mesmo sem evidências de que não fui formado com todas minhas crenças e lembranças implantadas duas horas atrás.

Mas por que somos racionais em sustentar tais crenças sem termos evidências para elas? A questão é que acreditamos que tais crenças sejam tão básicas ou fundamentais que elas não precisam ser baseadas em outras crenças, ou seja, elas não precisam de evidências. Mas por que, pergunta Plantinga, a crença em Deus, não pode ser ela mesma básica? A resposta de Plantinga a esta pergunta será nossa principal preocupação aqui. Mas

¹ Neste ensaio eu usarei as terminologias *asserção*, *enunciado* e *proposição* sem qualquer diferenciação.

primeiramente farei uma breve incursão histórica do desenvolvimento da filosofia analítica da religião culminando no surgimento da Epistemologia Reformada e seus posteriores desenvolvimentos.

1. A crítica à religião advinda dos critérios empiristas de Verificabilidade e Falseabilidade

Bem conhecidas na história da filosofia são as defesas medievais para a existência de Deus, como o argumento ontológico de Santo Anselmo e as famosas cinco vias de São Tomás de Aquino. É sabido também que tais argumentos tornaram-se bastante suspeitos depois das críticas devastadores de Kant. Não é difícil vermos como as discussões sobre os enunciados a favor da existência de Deus, ou asserções teístas eram desafiadas concernentes ao seu valor de verdade. O que estava em jogo nas discussões sobre a existência de Deus era se tais provas se mostravam verdadeiras ou falsas. Estes argumentos eram espécies de provas *a priori*, detectados única e somente pelo raciocínio.

Entre os fins do século XIX e início do século XX houve uma revolução na filosofia que se distinguia por sua preocupação excessiva com a análise lingüística que ficaria conhecida como reviravolta lingüística e originou o que conhecemos por filosofia analítica. Os nomes primeiros mais comumente associados a tal abordagem filosófica são os de Gottlob Frege, G.E. Moore, Bertrand Russell e o de Ludwig Wittgenstein. Basicamente devido à obra deste último, este estilo de fazer filosofia influenciou muitos filósofos da época. Em seu *Tractatus Logicus-Philosophicus*, Wittgenstein nos diz que os problemas discutidos na história da filosofia são apenas problemas de linguagem. O cerne da filosofia durante sua história foi à metafísica e a epistemologia. Mas para o primeiro Wittgenstein, falar de metafísica é tentar transpor uma barreira intransponível. É tentar falar daquilo que não nos compete. Nós podemos falar do mundo que nos se apresenta, mas falar de metafísica é falar do intangível e sobre isto devemos nos calar. O mesmo se aplica ao discurso ético. Deste modo, tudo que foge do tangível, do campo empírico, deve ser rejeitado, pois estaríamos simplesmente a falar sobre nada.

As conclusões a que chegou Wittgenstein em sua primeira

obra influenciou um grupo de filósofos concentrados em Viena. Este Círculo de Viena foi denominado de positivismo lógico. A tese destes novos positivistas que ficaria famosa seria àquela do critério empirista de verificação. Grosso modo, é defendido nesta tese que somente enunciados ou asserções que fazem referência a algo factual ou empiricamente demonstrável é que alcançam o status de significativas. Quaisquer outras asserções que não fazem declarações empíricas são sem sentido ou não-significativas. Um dos principais nomes do Círculo Vienense a defender tal tese foi Rudolf Carnap que, juntamente com Wittgenstein influenciaria diretamente a filosofia de A.J. Ayer.

1.1 A crítica verificacionista de Ayer

A obra de Ayer é notável porque se encontra entre as primeiras discussões que aplicam as ferramentas da filosofia analítica ao discurso religioso². Houve uma mudança de enfoque com relação à filosofia escolástica medieval. Uma diferença essencial deve ser salientada. Enquanto as discussões dos escolásticos passando por Kant e indo até existencialistas como Nietzsche e Sartre eram discussões que levavam em conta o valor de verdade das asserções religiosas, ou seja, a disputa se as afirmações religiosas eram verdadeiras ou falsas, na obra de Ayer isto se torna irrelevante. O argumento de Ayer era o que independentemente do valor de verdade dos enunciados metafísicos ou teológicos, eles não poderiam ser expressos, pois eram destituídos de significado³.

Mas qual a razão para isto? Ayer acreditava que qualquer

² Deve-se salientar que enquanto Ayer começava a empregar o critério verificacionista contra asserções metafísicas e teológicas baseado no *Tractatus* de Wittgenstein, este último tinha abandonado a tese do *Tractatus* e já desenvolvia o tipo de filosofia que encontramos nas *Investigações Filosóficas* que, segundo o próprio Wittgenstein, é uma confrontação daquela tese exposta no *Tractatus* e, além disto, abria margem para uma espécie de abordagem religiosa como mais tarde ficaria patente nos trabalhos de Norman Malcolm e D.Z. Phillips.

³ Note que um verificacionista não pode ser equiparado a um ateuista ou um agnóstico, pois estes dois levam em conta o valor de verdade das asserções religiosas. O verificacionista pertence a uma classe diferente de não-teísta. Ayer insiste para que não façamos tal confusão, veja seu AYER, (1946). **Language, Truth and Logic**. 2 ed. London: Penguin Books, 1971. p.120-1.

enunciado que não fosse passível de observação empírica é um pseudo-enunciado ou uma pseudo-proposição. Elas até podiam ter uma estrutura de proposição, mas na verdade elas não tinham significado. O contexto em que Ayer escreve é uma época em que a física estava em ebulição com as teorias da relatividade de Einstein e a mecânica quântica da Escola de Copenhague. Logo surgiu uma preocupação de acomodar uma metodologia para as revoluções científicas da época. Esta preocupação ficou tão destacada no âmbito filosófico que qualquer proposição para ser significativa tinha que ter os moldes de um enunciado científico, ou seja, deviam ser empiricamente verificáveis. O problema, segundo Ayer, é que a metafísica é por definição preocupada com o transcendental e não com uma investigação dentro da natureza. Mesmo que houvesse uma realidade transcendente, acreditava Ayer, qualquer asserção sobre tal realidade é sem sentido⁴. Ayer diz que é impossível determinar o valor de verdade de proposições deste tipo, já que não podemos empregar o método verificacionista na metafísica ou na teologia. Saberíamos quais fatos verificariam uma proposição científica, mas não uma proposição metafísica. Mais exatamente, não é que o verificacionista ignora o valor de verdade das asserções religiosas ou metafísicas é que na realidade, afirma ele, elas não possuem valor de verdade. Em *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics* (1934) Ayer diz:

Assim, a conclusão não é que asserções metafísicas são incertas ou arbitrárias ou mesmo falsas, mas que elas são sem sentido. Elas não são hipóteses, no sentido em que proposições gerais de lei são hipóteses⁵.

Para Ayer, se as proposições metafísicas nada falam sobre o mundo, então, não há nada numa proposição como *Deus existe* que implicaria alguma diferença no mundo⁶. Um ser como Deus não pode ser demonstrativamente provado e, por isto, nenhuma asserção sobre Ele deveria ser produzida. Mas quais os tipos de provas que poderíamos empregar? Em *Language, Truth and Logic*,

⁴ AYER, A. J. *Demonstration of the Impossibility of Metaphysics*. **Mind**. Vol.43:171, 1934. p.335.

⁵ AYER, 1934, p.340.

⁶ *Ibidem*, p.338.

ele observa que proposições significativas são apenas de dois tipos: as que são demonstráveis empiricamente e as que são necessidades lógicas. Mas, diz ele, proposições sobre Deus não são nem de um tipo nem de outro e, por isto, fracassam no teste.

O que não é geralmente reconhecido é que não pode haver meio de prover que a existência de um deus, tal como o Deus do cristianismo, é mesmo provável. Isto é facilmente mostrado. Pois se a existência de tal deus fosse provável, então a proposição que ele existe seria uma hipótese empírica. E, neste caso, seria possível deduzir dela, e de outras hipóteses empíricas, certas proposições experienciais que não seriam dedutíveis destas outras hipóteses somente. Mas, de fato, isto não é possível⁷.

Ayer passa a considerar a possibilidade de falarmos de Deus no sentido de dizermos que existe uma regularidade na natureza. Deste modo, dizer que Deus existe é dizer que existe certa regularidade na natureza. Mas isto, segundo ele, não nos leva a inferir que existe um ser transcendente que criou o mundo, que o sustenta e é onipotente, onipresente, onisciente, benevolente e se importa com suas criaturas como é, grosso modo, o conceito de Deus nos monoteísmos. Isto ainda pode ser estendido ao ponto de que nenhuma outra proposição que se deriva deste conceito de Deus pode fazer sentido. Por exemplo, dizer que a crença em Deus nos garante uma vida pós-morte cai nos mesmos problemas aqui apontados. Por se tratar de considerações metafísicas ou teológicas, isto não pode passar por uma demonstração empírica e por não ser factual também deve ser rejeitada como não cognoscitiva e, por conseqüência, irracional.

1.2 A crítica falsificacionista de Flew

Outro tipo de objeção às afirmações religiosas ficou conhecido por falsificacionismo e seu grande defensor foi Antony Flew⁸. A objeção ganhou notoriedade com a publicação de

⁷ AYER, (1946) 1971, p.120.

⁸ Não devemos confundir este critério de falseação com respeito aos significados com o mais antigo defendido por Karl Popper e que é colocado como critério de

Theology and Falsification: A Symposium em 1950. Enquanto o verificacionismo combatia as asserções metafísicas e teológicas porque estas não poderiam ser verificadas empiricamente de modo positivo, o falsificacionista combate tais asserções por afirmarem que elas não podem ser falseadas empiricamente. Flew diz:

Ora, afirmar que isto ou aquilo é o caso, representa necessariamente o mesmo que dizer que isto ou aquilo não é o caso. Vamos então supor que temos dúvidas sobre o que quer dizer alguém que faz uma afirmação ou vamos supor, de maneira mais radical, que estamos céticos sobre se ele está realmente a afirmar alguma coisa. Uma maneira de compreender (ou talvez de denunciar) essa afirmação, é tentar descobrir o que é que ele consideraria o que conta contra ou o que seria incompatível com a verdade[...] O que é que deveria acontecer ou ter acontecido que constitua para vós uma prova da não existência do amor ou da não existência de Deus?⁹

O desafio declara que se uma pretensa asserção não abrir qualquer possibilidade para que possa ser demonstrada falsa, então esta, é na verdade uma pseudo-asserção. Ela nada diz sobre o mundo, pois não há nenhum estado de coisas no mundo que seja incompatível ou que conte contra ela. Para Flew, uma asserção só é legítima se afirma *p*, mas *p* deve poder ser declarada falsa diante de novas evidências que conte contra ela, ou seja, que favoreça *não-p* (*~p*). Flew acredita que nenhum estado de coisas do mundo conta contra uma afirmação religiosa e, assim, ela nada diz sobre o mundo, não sendo uma verdadeira asserção por não poder ser falseada. Com Ayer e Flew, a discussão sobre filosofia da religião criou contornos mais dramáticos. Ao invés das discussões

demarcação entre ciência e metafísica. Popper deixa muito claro que ele não considera as asserções metafísicas como destituídas de significação nem acha que elas não possuam valor de verdade. Acredita apenas que elas deveriam ser avaliadas em critérios diferentes daqueles usados nas ciências empíricas. Flew, contrário a Popper, acreditava, porém, que as asserções religiosas são não-significativas por não poderem ser falseadas.

⁹ FLEW, Antony, HARE, R. M. e MITCHELL, Basil. (1950). Teologia e Falsificação: Um Simpósio. In: TALIAFERRO, Charles e GRIFFITHS, Paul (orgs.). **Filosofia das Religiões**: Uma Antologia. Trad. Luís Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. p.150-151.

existencialistas que dominaram a filosofia da religião na Idade Moderna, no século XX, dado o advento da filosofia analítica, as discussões sobre religião em filosofia ganharam trajes mais técnicos. Por estas ferramentas de analiticidade serem incorporadas na discussão sobre religião, esta disciplina técnica passou a ser denominada *filosofia analítica da religião*¹⁰.

2. O revide teísta

Ao passo que os críticos da religião incorporaram ferramentas analíticas a sua metodologia, os teístas não ficaram atrás neste aspecto. Uma resposta frontal a tese defendida por Ayer e, colateralmente a de Flew, foi apresentada por John Hick em *Theology and Verification* (1960). Ayer tinha proposto uma tese desafiadora de que proposições como *Deus existe* e suas derivadas como dizer que Deus garante uma vida pós-morte não têm conteúdo e são assim, não-cognoscitivas e não-significativas pelo simples fato de não poderem passar por uma verificação empírica. Hick considera esta afirmação bastante duvidosa e acredita que a conclusão de Ayer é precipitada. Ele aceita as premissas do argumento de Ayer, mas rejeita sua conclusão. Ele aceita o princípio de verificação como válido, mas recusa-se a concluir que as asserções religiosas não possuem significado. A razão para isto é simples. Elas, afinal, podem ser verificadas! Mas aqui existe uma ressalva, a defesa de Hick, neste ensaio, é de asserções nos moldes das crenças cristãs¹¹. A estratégia de Hick é óbvia, pois religiões politeístas são quase em sua totalidade a-históricas, o que eliminaria qualquer necessidade de verificação pela experiência¹².

Mesmo aceitando o principio verificacionista de Ayer, Hick

¹⁰ Mario Micheletti indica que a terminologia aparece primeiramente em 1958 com a publicação de *An Analytical Philosophy of Religion* de W. F. Zuurdeg. Cf. MICHELETTI, Mario. (2002). **Filosofia Analítica da Religião**. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Edições Loyola, 2007. p.13, 1n.

¹¹ Cf. HICK, J. (1960). *Theology and Verification*. In: MITCHELL, Basil (org.) **The Philosophy of Religion**. New York: Oxford University Press, 1971. p.53.

¹² Estranhamente, Hick depois de um tempo até sua morte cedeu terreno neste aspecto, abraçando uma concepção religiosa pluralista. Isto acaba por diminuir o peso de uma de suas mais notáveis contribuições no campo da filosofia da religião, àquela da verificação escatológica. Hick foi no final de sua vida considerado um dos mais destacados defensores do pluralismo religioso.

faz um complemento. Este princípio não pode ser dado de modo puramente lógico, pois ele requer também um componente psicológico. Ao dizermos que uma proposição *p* pode ser verificada, também estamos dizendo que alguém pode verificá-la. Sendo assim, Hick conclui: ‘Verificação’ é, deste modo, primeiramente o nome de um evento que tem lugar na consciência humana¹³.

O princípio de verificação para *p* se faz presente quando são satisfeitas as noções lógicas e psicológicas. Além disto, podemos fazer uma correlação parcial entre o verificacionismo e o falsificacionismo¹⁴. Esta correlação é devida a John Wisdom. Dizer que algo na experiência pode verificar a proposição *Deus existe* é, em certo sentido, equivalente a dizer que algo na experiência pode falsear esta mesma proposição. Mas devemos ser cautelosos neste ponto. Nem sempre um princípio pode equivaler ao outro. Há casos, por exemplo, em que uma proposição pode não ser verificada, mas não segue que ela foi falseada. Tome como exemplo o que diz Stephen Hawking:

Quais são as partículas verdadeiramente elementares, os blocos de construção fundamentais a partir dos quais tudo é feito? Uma vez que o comprimento de onda da luz (visível) é muito maior do que o tamanho de um átomo, não podemos esperar “olhar” para as partes de um átomo no sentido comum¹⁵.

A questão é: de que forma podemos verificar as supostas partes dos átomos como prótons, elétrons e partículas ainda mais elementares que compõem os prótons, como, por exemplo, os quarks? No sentido usual, não podemos verificá-los, mas apenas fazer previsões fazendo colidir prótons e esperar que tais previsões se mostrem corretas. Mas não podemos verificar quarks, pois tais partículas são menores que a onda de luz visível. A não verificação implica a falseação? Certamente não. A impossibilidade de verificação empírica da causa, mas apenas do efeito não põe a

¹³ HICK, (1960), 1971, p.54.

¹⁴ Flew sempre negou que seu princípio pudesse ser reduzido ao de Ayer.

¹⁵ HAWKING, Stephen. (1988) **Breve História do Tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros**. Trad. Ribeiro da Fonseca. Lisboa: Gradiva, 1994. p.98.

teoria em xeque.

Mas em que isto ilumina nosso caso? A questão é que o mesmo ponto pode ser demonstrado com relação às asserções religiosas. Considere asserções escatológicas, como: *se Deus existe, então a hipótese de uma vida pós-morte é viável*. Esta proposição pode ser verificada, mas não pode ser falseada. Se esta proposição for verdadeira, ela poderá muito bem ser verificada no momento em que morremos. Mas suponha que, pelo contrário, tal hipótese é falsa. Se este for o caso, a hipótese nunca poderá ser falseada, pois não haveria quem a pudesse falsear, já que esta vida seria o fim de tudo. Em casos como o da verificação escatológica, se existe a possibilidade de tais asserções escatológicas serem verificadas é falso que elas são destituídas de significado.

O problema de Ayer é que ele parece querer carregar as asserções teístas com um fardo muito pesado. O fardo da certeza cartesiana. A verificação não implica a exclusão da dúvida racional. Se este for o caso, grande parte de nossas crenças são irracionais – incluindo as hipóteses científicas que Ayer quer preservar -, pois a certeza cartesiana é um padrão muito alto para ser alcançado. Mas aqui o critério não pode ser duplo, já que o critério de verificação de Ayer não exige tal certeza para enunciados científicos, pois uma proposição pode ser verificada e demonstrada falsa, não deve também exigir a certeza cartesiana de enunciados teológicos. O importante é apenas que eles estejam abertos à *possibilidade* de serem verificados. De todo modo, como nos casos das verificações escatológicas, as crenças teístas podem ser verificadas para determinarmos o seu valor de verdade. Este sendo o caso, elas não são asserções indemonstráveis, mas, pelo contrário, elas são asserções factuais, pois falam sobre determinado estado de coisas. Elas dizem que as coisas serão assim e assim e não de outro modo. Elas podem ser verificadas com a clássica frase “espere até você morrer”.

Neste ponto, o verificacionista poderia questionar sobre a identidade pessoal. Se a noção psicológica deve estar contida no conceito de verificação, ou seja, pelo menos alguém deve ter a possibilidade de verificar *p*, então, o que nos garante que existirá uma continuação de identidade em um mundo pós-morte? Como saberemos que somos nós mesmos e não outros que estaremos a verificar tais asserções? Neste ponto, o teísta pode apelar para as

lembranças desta vida. As lembranças são pessoais e garantem a continuidade de identidade¹⁶. O verificacionista poderia treplicar do seguinte modo: mas como saberemos que estamos em um mundo pós-morte, pois podemos estar ainda na mesma vida e por equívoco acreditarmos que estamos numa condição pós-morte? O teísta, segundo Hick, pode responder dizendo que um indivíduo pode verificar isto reconhecendo seus conhecidos e reconhecendo figuras históricas que eles sabem que estão mortas¹⁷.

Uma questão final ainda pode ser levantada pelo verificacionista. Se Deus é descrito em categorias não observáveis na experiência, como sendo transcendente e tendo qualidades como ser onisciente, onipotente, onipresente e perfeitamente bom, como podemos reconhecer Deus numa vida pós-morte? Mais uma vez, este é um problema para algumas religiões, mas a doutrina cristã da encarnação responde a este problema. De acordo com esta doutrina, Jesus é o Deus encarnado que nos ensina em categorias humanas como podemos ter um relacionamento com Deus. Contudo, este relacionamento com Deus já pode ser desfrutado a partir de nossa vida presente e sendo assim, através do ensino de Jesus sobre Deus *e/ou* de nossa experiência com Jesus poderemos reconhecer Deus numa vida pós-morte. Deste modo, o reconhecimento de Deus pode ser verificado de acordo com a doutrina cristã da encarnação. Jesus é o nosso conhecimento de Deus.

Um verificacionista poderia questionar como poderemos saber que o que Jesus diz sobre Deus é verdade? Mas como Hick

¹⁶ Esta afirmação é totalmente compatível com a escatologia cristã, veja, por exemplo, Apocalipse 6.9-11.

¹⁷ Alguém pode questionar isto dizendo que tal indivíduo poderia estar tendo alucinações ou está em um sonho. Bem, mas este não é o ponto aqui. O intento não é refutar um invariantista cético, mas apenas mostrar que asserções religiosas, neste caso, as cristãs, são passíveis de verificação e, por isto, constituintes de significado. Contudo, poderíamos abrandar o cético dizendo que para que minha crença fosse garantida neste sentido ela deveria ser formada por faculdades cognitivas que funcionam apropriadamente e que esteja ligada a um projeto que seja bom. Um projeto ruim seria um que não almeja a verdade. Para mais detalhes sobre isto confira meu UCHÔA, Bruno Henrique. **Sobre garantia e accidentalidade das crenças na Epistemologia de Alvin Plantinga**. Dissertação de Mestrado: João Pessoa, 2011a, especialmente das páginas 79-83, onde eu proponho uma reformulação da proposta original de Alvin Plantinga que evita o ceticismo nestes moldes.

coloca, este não é bem o ponto. O propósito não é mostrar que as afirmações cristãs são verdadeiras, mas demonstrar que elas têm valor de verdade, ou seja, elas, *se verdadeiras*, podem vir a ser demonstradas. Alguém pode questionar dizendo que estabelecer apenas isto é muito pouco. Mas devemos notar que a situação histórica em que Hick escreve isto é de um ambiente em que as asserções religiosas em geral eram vistas com desconfiança e consideradas até mesmo irracionais. Assim, foi um grande feito para esta época mostrar que elas são racionais, sem necessariamente argumentar que elas são, de fato, verdadeiras. Demonstrar a racionalidade das crenças cristãs é um projeto diferente de demonstrar sua veracidade, embora não sejam incompatíveis. São apenas complementares¹⁸.

Uma reação ainda mais forte contra o critério verificacionista/falsificacionista veio através de *God and other minds* (1967) de Alvin Plantinga. Como Hick, ele considera que estes critérios são parcialmente equivalentes em um sentido e dessemelhantes em outro. Mas diferentemente de Hick, Plantinga volta sua artilharia principalmente contra Flew, embora também faça críticas a Ayer. Plantinga é mais incisivo que Hick, pois, embora aceite que a verificação escatológica possa cumprir as exigências do critério verificacionista, ele argumenta que, ainda assim, os critérios de Flew e Ayer são mal formulados e não precisam ser admitidos.

Ele concede junto a Flew que uma proposição para afirmar algo tem que negar outras coisas. Uma testemunha de um crime afirma que viu o assassino chegando à casa da vítima dirigindo um carro branco. Ao passo que ele faz esta afirmação, ele nega outras. Ele nega que o assassino, por exemplo, chegou numa moto ou num caminhão e nega que a cor do carro seja, azul, preta, vermelha ou qualquer outra que não seja branca. Deste modo, afirmar *p* é equivalente a fazer uma dupla negação¹⁹. Isto acontece, por exemplo, se afirmo que *Deus existe* ou se estou negando a proposição *Não é verdade que Deus existe*. A negação da proposição *Não é verdade que Deus existe* é *Não é verdade que*

¹⁸ Para mais detalhes sobre a complementaridade destes projetos confira meu UCHÔA, Epistemologia Reformada, Anuladores e Evidencialismo. **Interações:** Cultura e Comunidade. Vol.6:10, 2011b.

¹⁹ $p = \sim(\sim p)$.

não é verdade que Deus existe. Embora por razão da dupla negação a última proposição pareça confusa, ela é apenas equivalente à proposição *Deus existe*.

Até aqui, tudo bem. Mas o que Flew quer dizer por “contar contra”? Ele não nos dar muitas pistas, apenas diz que é algo *incompatível* com a asserção proferida. Mas *incompatibilidade* é um bom critério para o falsificacionista? Certamente que não. Veja o exemplo:

(1) Bruno está em Florianópolis em *t*.

O que contaria contra, ou seja, o que seria incompatível com tal afirmação? Poderíamos sugerir várias outras afirmações, mas considere duas:

(2) Bruno está em Recife em *t*.

(3) Bruno está em João Pessoa em *t*.

Certamente (2) e (3) são incompatíveis com (1) e, sendo assim, devem fazer parte do significado da negação de (1). Poderíamos, então, dizer que a conjunção de (2) e (3) fazem parte da negação de (1). Agora, negar (1) é dizer que Bruno *não* está em Florianópolis em *t*. Mas lembre-se que a negação de (1) equivale à conjunção de (2) e (3) e, sendo assim, ao negar (1) eu estaria dizendo de forma logicamente inconsistente que Bruno está em Recife e em João Pessoa em *t*, o que seria absurdo, pois Bruno não poderia estar nos dois lugares ao mesmo tempo. Logo, (1) seria necessariamente verdadeira. Mas, como nota Plantinga, se raciocinarmos do mesmo modo com relação a (1) notaremos que ela também é logicamente inconsistente. Considere por exemplo:

(1a) Bruno está no sul de Florianópolis em *t*.

(1b) Bruno está no leste de Florianópolis em *t*.

Neste caso, (1a) e (1b) fazem parte da negação da conjunção (2) e (3). Diríamos que (1a) e (1b) fazem parte do significado da negação da negação de (1). Mas (1a) e (1b) são duas afirmações inconsistentes para serem parte do significado de (1), pois Bruno não pode estar ao mesmo tempo na região sul e na

região leste de Florianópolis. Ele só pode estar, no máximo, em um dos lugares em um dado momento. Deste modo, (1) é tanto necessária quanto inconsistente. O que isto implica? Isto nos diz que o critério falsificacionista de Flew implica uma contradição e deve, portanto, ser rejeitado.

Até mesmo muitos teólogos foram iludidos pelos critérios verificacionistas e falsificacionistas de Ayer e Flew e tentaram remodelar as crenças cristãs, mas é difícil saber porque, de fato, o fizeram. Antony Flew tentou propor um desafio à racionalidade das crenças religiosas. Mas, por fim, perguntamos: que desafio? Sem um critério válido, o desafio nem mesmo é legítimo. Mais exatamente, não há tal desafio contra as crenças religiosas. É agora fácil entender porque desde as críticas de Hick e Plantinga o desafio verificacionista/falsificacionista caiu em desuso. Foi-se o tempo em que o filósofo teísta e, mais especificamente, cristão, encontrava-se na margem da filosofia acadêmica respeitável. Muito pelos esforços de filósofos como Hick e, principalmente, Plantinga, a crença religiosa ganhou mais respeitabilidade no mundo acadêmico²⁰.

3. A presunção de ateísmo e a epistemologia reformada

Depois do descrédito de seu desafio falsificacionista, em *The Presumption of Atheism* (1976), Flew adotou outra posição contra o teísmo. Se antes o foco era defender a não cognoscibilidade das asserções religiosas, argumentando apenas contra a racionalidade do teísmo, na sua segunda fase ele visa, além do problema da racionalidade, também a questão do valor de verdade daquelas asserções. Assim, não deve-se apenas questionar se o teísmo é racional, o teísta também deve uma prova da verdade de sua posição. O ônus da prova cabe ao teísta que afirma que Deus existe. Montado no que ele chama de presunção de ateísmo, Flew afirma que o ateu não deve nenhuma prova da inexistência de Deus ao teísta, pois, assim como nos tribunais em que o inocente está

²⁰ Aqui eu queria fazer justiça a Heimbeck, pois quem primeiro delineou, mesmo que de forma preliminar, tanto o argumento da verificação escatológica quanto a insuficiência do critério de Flew não distinguindo o “contar contra” do “incompatível com” foi ele. Não é sem razão que Flew reconhece o peso da crítica de Heimbeck para a sua mudança de posição.

resguardado pela presunção de inocência, cabendo à promotoria provar que ele é culpado e não o contrário, de semelhante maneira, cabe ao teísta provar a sua afirmação. Não é tarefa do ateu provar que o teísta está errado. É como adotar a máxima “devemos ser ateus até que nos provem o contrário”.

Que justificação Flew dá para isto? Ele acredita que o termo *ateísta* passou a ser mal interpretado nas discussões religiosas do século XX. Isto porque ele não deve ser interpretado positivamente, como afirmando a inexistência de Deus, mas negativamente, representando apenas alguém que é um não-teísta. O prefixo “a” da raiz grega do termo *a-teu* tem apenas um sentido negativo. Este prefixo cumpre o mesmo papel em termos como *amoral*, *atípico* e *assimétrico*. Por apenas negar a afirmação teísta, Flew diz que o ateu não tem o ônus da prova, pois o ônus cabe ao teísta.

O ônus da prova teísta tem três elementos, segundo Flew²¹: primeiro, a razão fornecida pelo teísta para sua crença não precisa ser conclusiva; segundo e, implicado pelo elemento anterior, tal razão é anulável. Em face de evidências melhores, as razões dadas a favor do teísmo podem ser abandonadas; o terceiro elemento provém do segundo, pois se as razões dadas a favor do teísmo podem ser anuladas por evidências que favorecem a posição ateuísta, de semelhante modo, o teísta pode fornecer um anulador do anulador que recupera o *status* epistêmico positivo da posição teísta. Contudo, diz Flew, tais questões não se referem a presunções, mas apenas a controvérsias entre evidências.

A necessidade da apresentação de evidências tem uma implicação mais profunda. Flew acredita que conhecimento é crença verdadeira mais a posse de razões. Estas razões para a crença devem ser apresentadas em termos evidenciais. Alguém que não apresenta tais razões, mesmo que tenha uma crença verdadeira sobre algo, terá uma crença sem o *status* epistêmico que se conta como conhecimento. Flew diz que o teísta, antes de oferecer razões para a crença em Deus, deve também mostrar que o conceito de Deus é coerente²². O desafio de Flew só pode ser iniciado, então, se antes o teísta mostrar que o conceito de Deus é coerente. Depois

²¹ FLEW, Antony. The Presumption of Atheism. In: TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul, QUINN, Philip (orgs.). **A Companion to Philosophy of Religion**. 2 ed. Chichester: Wiley-Blackwell, (1976) 2010. p.451-2.

²² FLEW, (1976), 2010, p.454.

disto, Flew oferece duas reivindicações:

(a) Não é racional aceitar a crença em Deus sem razões ou evidências suficientes;

(b) Não temos qualquer evidência ou prova suficiente para acreditarmos que Deus existe.

As respostas a tais questões invadiram a filosofia da religião. Grande parte de tais respostas partiram de teístas cristãos. Richard Swinburne, como o próprio Flew reconheceu, elaborou um argumento poderoso para mostrar que o conceito de Deus do cristianismo é coerente²³. Quanto à premissa (b), toda a apologética evidencialista se empenha em respondê-la. Indo adiante do curso de Santo Anselmo e São Tomás de Aquino, várias versões contemporâneas das provas a favor da existência de Deus que não são alcançadas pela crítica kantiana foram desenvolvidas. Veja, por exemplo, o argumento cosmológico de Swinburne, o argumento cosmológico kalam de William Lane Craig, o argumento moral de Robert Adams e o de Paul Copan, além dos argumentos em favor da ressurreição de Jesus produzidos por Gary Habermas, N.T. Wright e Craig. Estas respostas à premissa (b) fazem parte da vertente em filosofia da religião ou teologia filosófica que tem compromisso com uma epistemologia religiosa de caráter evidencialista nos moldes do evidencialismo clássico dos escolásticos, mas revestido de mais sofisticação nos argumentos dados os avanços científicos e da pesquisa histórica. Estes argumentos são construídos através de evidência pública, ou melhor, evidência avaliável publicamente²⁴. Assim, como avaliar a afirmação (b) de que não há provas ou evidências suficientes para acreditarmos na existência de Deus? Com uma frequência até grandiosa, o conceito de evidência ou evidência adequada é usado como indicador de bom senso e racionalidade. No entanto, problemas graves alcançam esta terminologia. Em primeiro lugar,

²³ Cf. SWINBURNE, R. **The Coherence of Theism**. 2. ed. New York: Oxford University Press, 1993.

²⁴ Cf. SWINBURNE, Richard. Evidentialism. In: TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul, QUINN, Philip (orgs.). **A Companion to Philosophy of Religion**. 2 ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. p.681-688.

este é um princípio que falha em se auto-justificar. Do contrário, que evidência nós temos de que nosso conhecimento deve ser suportado por evidência adequada? Caso possuíssemos tal evidência, poderíamos estabelecê-la como suficiente para provar o ponto? O fato é que isto ainda requereria evidência, o que nos levaria ao um regresso infinito. Além do mais, o quanto de evidência seria suficiente para estabelecer um ponto? Qual seria nossa definição de “suficiente” e por que deveríamos aceitá-la? Assim, a objeção do evidencialista ateu precisaria ser fornecida junto a um critério de quando as evidências seriam suficientes e em que se justifica tal critério.

Mesmo que coloquemos este problema de lado, ainda assim, há várias provas teístas. Então, o que quer dizer o opositor ao afirmar que não temos qualquer evidência? Embora, seja interessante adentrar em tais respostas que desqualificam a reivindicação (b) de Flew, infelizmente, eu não tenho aqui espaço suficiente mesmo para fazer um panorama das respostas oferecidas a vertente deste desafio de Flew. Eu me concentrarei apenas na resposta de Plantinga que, de forma reconhecida pelo próprio Flew, foi bem sucedida em relação à outra reivindicação de seu desafio.

O projeto de Plantinga é o de fornecer uma resposta à reivindicação (a). O compromisso de Plantinga não é com uma epistemologia religiosa evidencialista, mas com uma epistemologia religiosa exercida sob alguns pilares da teologia protestante. Por esta razão, foi batizada de Epistemologia Reformada. São duas as razões desta nomenclatura: primeiro porque esta epistemologia religiosa foi estabelecida por um grupo de professores do Calvin College que, além do próprio Plantinga, incluía William Alston, Nicholas Wolterstorff e George Mavrodes. A segunda razão é que, com exceção de Alston que era anglicano, eles endossavam princípios calvinistas²⁵.

A resposta de Plantinga a Flew veio em um artigo intitulado *Reason and Belief in God*, lançado no volume publicado como *Faith and Rationality* (1983)²⁶ que foi a pedra angular do

²⁵ Cf. PLANTINGA, Alvin. Reformed Epistemology. In: TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul, QUINN, Philip (orgs.). **A Companion to Philosophy of Religion**. 2 ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010. p.674.

²⁶ Partes deste artigo já tinham sido publicadas anteriormente. Veja, por exemplo, *Is Belief in God Properly Basic?* **Nous**. Vol.15.1, 1981. p.41-51, também *The* Ano 15 • n. 1 • jan./jun. 2015 - 101

movimento da Epistemologia Reformada. Plantinga começa notando que a reivindicação (a) associa a racionalidade da crença em Deus com a apresentação de evidências para esta crença. Michael Scriven chega a dizer que se os argumentos a favor da existência de Deus não forem bem sucedidos, a posição a ser adotada não é o agnosticismo (a suspensão da crença em Deus), mas sim o ateísmo (a crença afirmativa na inexistência de Deus). Tal afirmação revela certo imperialismo, pois considere as duas proposições:

- (c) Deus existe
- (d) Deus não existe.

Scriven diz que se não temos evidências para (c) devemos adotar a proposição (d) sem precisarmos de qualquer prova para ela. Mas se quisermos ser honestos e coerentes, (d) deve ser tratada com o mesmo rigor e se não tivermos provas para ela, então devemos adotar (c). Como vimos, Flew tenta evitar isto dizendo que o ateísmo é uma posição negativa – ser *a-teu* é ser um não-teísta -, e não uma posição afirmativa de que Deus inexistente. Plantinga reconhece que Flew está certo em dizer que o debate não deve começar da afirmação *Deus existe*, mas por outro lado, também não deve começar com a proposição *Deus não existe*, pois se existe uma presunção de *a-teísmo*, também existe uma presunção de *a-a-teísmo* e esta dupla negação equivale a uma afirmação do teísmo. O erro de Flew é pensar que o ateísmo é apenas um não-teísmo, mas isto é claramente falso, pois o agnosticismo, o deísmo, e o verificacionismo são posições não-

Reformed Objection to Natural Theology (1982) publicado no Brasil como *A Objeção Reformada à Teologia Natural* em McKIM, Donald K (org.). **Grandes Temas da Tradição Reformada**. São Paulo: Pendão Real, 1999. p.50-60. Uma versão reduzida do *Reason in Belief in God* que saiu originalmente em **Faith and Rationality** editado por Alvin Plantinga e Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University Notre Dame Press, 1983, p.16-93, pode ser encontrada traduzida para o português de Portugal como *A crença em Deus como 'realmente' básica* na coletânea de TALIAFERRO, Charles e GRIFFITHS, Paul. **Filosofia das Religiões**. Uma Antologia. (2003). Trad. Luís Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, 2007. p.279-314. Contudo, além de não conter o texto completo, a tradução falha em muitos pontos.

teístas e nenhuma delas equivale necessariamente ao ateísmo. Flew viria mais tarde não apenas reconhecer o peso da crítica de Plantinga contra sua posição, mas veio também em 2004 a abandonar o ateísmo passando a acreditar em Deus e sustentando que tal posição é mais racional que o ateísmo²⁷.

Mas vamos retornar a afirmação do evidencialista ateu de que precisamos de provas para a crença em Deus para sermos racionais. O que repousa por trás de tal afirmação? Neste caso, o evidencialista está comprometido com o deontologismo com respeito à justificação. A noção deontológica determina que a justificação para uma crença se dar em termos de responsabilidade epistêmica. Alguém é epistemicamente responsável ou tem o direito de acreditar em determinada proposição, apenas quando suas evidências o obrigam a sustentar tal crença. Segundo Plantinga, a noção deontológica de justificação está diretamente ligada ao internalismo epistêmico. Para o internalista, a justificação é obtida por um acesso interno direto (introspecção, por exemplo) do sujeito cognoscente²⁸.

Ao falar sobre obrigações intelectuais, o internalista ainda advoga que o sujeito cognoscente tem um voluntarismo doxástico, ou seja, um controle voluntário direto sobre suas crenças, escolhendo assim, no que acreditar. Assim, se temos tal controle direto sobre nossas crenças ir contra nossas obrigações intelectuais (acreditar sem evidência suficiente) é ser irracional e estar de acordo com elas é ser racional. Deste modo, o teísta estaria violando suas obrigações intelectuais ao acreditar em Deus sem evidências, pois seu dever seria rejeitar tal crença. Contudo, que obrigação intelectual uma criança que acredita em Deus confiando no testemunho de seus pais estaria violando? E um adulto que nasceu numa comunidade cristã onde as pessoas rejeitam a mentira? Neste caso, eles têm obrigação de acreditar em Deus. Pode ser que eles não tenham qualquer prova a favor da existência de Deus, apenas confiam no testemunho e caráter das pessoas que

²⁷ Cf. FLEW, Antony e VARGHESE, Roy Abraham. (2007) **Um ateu garante – Deus existe**: As provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada. Tradução Vera Martins. São Paulo: Ediouro, 2008.

²⁸ A crítica de Edmund Gettier em seu *Is true justified belief knowledge?* **Analysis**, Vol.23:6, 1963, p.121-123 foi um duro golpe para a tradição internalista.

os cercam. Não está sob o controle direto deles deixar de acreditar em Deus.

Isto parece se estender a maioria de nossas crenças. Não está sob nosso controle direto deixar de acreditar na existência do passado, mesmo não tendo evidências de que tomamos café há duas horas. Talvez o mundo tenha sido criado há duas horas com todas as nossas memórias implantadas. Não está sob nosso controle direto deixar de acreditar que existe um mundo externo, mesmo que não tenhamos evidências conclusivas para tal. Não está sob o nosso controle direto deixar de acreditar que existem outras pessoas, ou seja, que existem outras mentes além da nossa, mesmo que não tenhamos um átomo de evidência para sustentar tal crença. Se este é o caso, por que exigir tanto do teísta? Por que ele precisa apresentar evidências para sua crença em Deus mesmo que não tenha controle voluntário direto sobre ela? Por que sustentamos várias crenças que consideramos racionais mesmo que não tenhamos evidências para ela e não podemos sustentar a crença em Deus sem evidências? A resposta para tal questão se encontra no fundacionismo clássico que recua a Descartes e Locke.

O fundacionismo clássico se caracteriza por uma distinção entre crenças básicas e não-básicas. Deste modo, o evidencialista não acredita que devemos dar evidências para todas as proposições em que acreditamos, pois se assim tivéssemos que fazer, nosso conhecimento seria extremamente limitado. Só precisamos sustentar por meio de provas, aquelas crenças ditas não-básicas. As crenças básicas são aquelas que se auto-justificam. O nome de básicas vem porque elas se encontram na base ou no fundamento que alicerça todo nosso conhecimento. Assim, o evidencialista sustentará que, pelo fato de a crença em Deus não ser básica, ela precisa ser sustentada por evidências. A idéia é que as crenças não-básicas sejam sempre sustentadas por outras crenças que sejam básicas ou que, pelo menos, retrocedam em uma cadeia causal terminando em uma crença básica. Até aqui, tudo bem. Mas por que a crença em Deus não pode ser ela mesma apropriadamente básica? Qual o critério para a basicidade das crenças?

Os fundacionistas vão dizer que uma crença é apropriadamente básica quando ela é *certa* para mim. Existem dois tipos de tais proposições: o primeiro tipo é o de proposições incorrigíveis (aquelas sobre meus próprios estados mentais) como

parece que vejo uma mesa. Suponha que eu esteja enganado. Eu estou sofrendo de uma alucinação e nenhuma mesa se encontra em minha frente. Ainda assim, é certo que eu estou tendo a sensação de estar vendo uma mesa. Mesmo que minha crença seja falsa, meu estado mental de que estou tendo tal sensação é sempre verdadeiro e, portanto, incorrigível. O segundo tipo é formado por proposições auto-evidentes como $2 + 2 = 4$. As crenças não-básicas, deste modo, devem ser aceitas na base de um destes dois tipos de proposições. Agora, dirá o evidencialista, a crença em Deus não é de um tipo nem de outro. Ela não é sobre meus próprios estados mentais, por tanto, não é incorrigível, nem é auto-evidente. Se este é o caso, ela é não-básica e precisa ser sustentada por outras crenças mais básicas. Se o teísta não acredita nelas apoiado em tais crenças mais básicas, sua crença em Deus é apenas um objeto peculiar, ela é irracional.

É exatamente contra este critério estrito que a Epistemologia Reformada volta sua artilharia. Mesmo que se conceda que proposições auto-evidentes ou incorrigíveis sejam apropriadamente básicas e que a crença em Deus não se enquadre em nenhum dos dois tipos, por que supor que estes são os únicos tipos de proposições que são apropriadamente básicas? O epistemólogo reformado que sustenta sua crença em Deus como o Ser onipotente, onisciente, onipresente, completamente bondoso e amoroso e que criou e sustenta o mundo reivindica que ela é apropriadamente básica. O evidencialista é incoerente ao sustentar que temos o dever de crer em proposições apenas com base em evidências e ao mesmo tempo sustentar um critério tão estrito para a basicidade apropriada das crenças. Isto porque nós não temos nenhum dever de acreditar neste critério estrito já que ele não é nem auto-evidente nem incorrigível. Neste caso, ele é apenas um critério arbitrário que mostra certa forma de imperialismo doxástico. O critério do fundacionista clássico é auto-anulável e, na verdade, se houver algum dever epistêmico, este seria o de não sustentar proposições auto-contraditórias. Por outro lado, defenderá o epistemólogo reformado, considerando o que diz João Calvino, existe na mente humana uma tendência natural que torna-nos consciente de que há uma divindade. Assim, o grande reformador já afirmava que a crença em Deus é apropriadamente básica. Embora, isto de forma alguma sugira que a crença em Deus é

gratuita e que não se possam dar argumentos em seu favor, apenas diz que isto não é uma *condição necessária* para a racionalidade. Algumas coisas, como a contemplação da natureza pode nos levar a acreditar que um Ser poderoso a criou e a sustenta, a leitura da Bíblia, pode levar alguém a sensação que Deus está falando. Deste modo, condições como culpa, gratidão, perigo, o sentir a presença de Deus podem evocar as circunstâncias apropriadas para a crença em Deus.

O evidencialista pode corretamente dizer que tais sensações não provocam diretamente a crença de que Deus existe, mas ao ter tais sensações alguém estaria acreditando em coisas como *Deus condena o meu pecado, Deus perdoa-me, Deus livra-me do mal e Estou sentando a presença de Deus*. O evidencialista pode conceder que tais sensações são incorrigíveis, mas não garante a existência de Deus. O epistemólogo reformado reconhece isso e dirá que, em termos mais exatos, não é a crença na existência de Deus que é apropriadamente básica, mas crenças específicas sobre seus atributos e ações. Por outro lado, quando alguém diz:

- (e) Existem mesas
- (f) O mundo existe há mais de duas horas
- (g) Existem outras pessoas,

não está sustentando crenças apropriadamente básicas neste sentido. Apenas crenças dos seguintes tipos poderiam ser:

- (e1) Parece que estou vendo uma mesa
- (f1) Recordo-me que tomei café há duas horas
- (g1) Aquela pessoa está triste.

Isto sugere que alguém não pode ser demovido de sua crença básica em Deus? Para Plantinga não. Pode existir alguma espécie de anulador para a crença em Deus. Um anulador seria uma espécie de evidência que lhe roubaria a crença na proposição original. Se este é o caso, alguém deixaria de ser racional se continuasse sustentando tal crença. Mas que espécie de racionalidade está sendo aqui exigida? Como vimos, falar de justificação internalista como o critério unívoco de racionalidade conduz a alguns problemas. Mas se este tipo de justificação

internalista não é, então, satisfatória, o que nos resta é buscar algum outro meio. Vimos também que a racionalidade internalista propõe que nossa resposta doxástica à evidência de que dispomos deve ser apropriada no sentido de que é nosso dever ou obrigação sustentar uma crença quando as evidências são boas e rejeitá-las quando não forem. Em casos em que não podemos decidir, devemos suspender o juízo. Vimos também que isto leva a problemas como determinar quando uma evidência é suficiente e que as pressuposições de tal posição como o voluntarismo doxástico não parecem ser corretas. O que fazer então? Plantinga sugere que a resposta doxástica correta é dada não em termos deontológicos, mas em termos de sanidade e funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas.

Alguém é racional em sustentar determinada crença quando, entre outras coisas não sofra de nenhuma disfunção cognitiva. Aqui, ao invés de falar de justificação que tem um sentido internalista, devemos falar de *garantia* (warrant) para evitar tal confusão. Deste modo, o funcionamento apropriado de nossas faculdades cognitivas é o primeiro indício para estarmos garantidos em acreditar em algo. *Garantia* seria aquilo que nos proporciona conhecimento, seria o que separa a mera crença verdadeira do que é conhecimento. Mas além do funcionamento apropriado das faculdades cognitivas também é exigido que a crença seja formada em um ambiente cognitivo sadio e que os processos de nossas faculdades envolvidos na produção da crença estejam almejando diretamente a verdade e não seja produzidas por pensamento desejoso, conforto psicológico, reprodução ou sobrevivência, por exemplo. Além disto, tais processos, dado este ambiente sadio, devem produzir crenças verdadeiras na maior parte do tempo, ou seja, deve haver uma alta probabilidade estatística de as crenças formadas em tais condições serem verdadeiras²⁹.

A questão é saber se a crença cristã e teísta satisfazem tais condições. Como Plantinga nota em *Warranted Christian Belief*

²⁹ Para as discussões de Plantinga sobre garantia veja **Warrant: The Current Debate**. Oxford: Oxford University Press, 1993a e **Warrant and proper function**. Oxford: Oxford University Press, 1993b. Para discussões críticas de problemas sobre a natureza da garantia surgidos destes trabalhos de Plantinga e uma proposta de superar tais problemas veja meu UCHÔA, 2011a.

(2000)³⁰, Sigmund Freud e Karl Marx sugerem que não. Para Freud, a crença cristã violaria a terceira condição para garantia, pois segundo ele, ela não é formada por se almejar a verdade, mas é formada por conforto psicológico. Já para Marx, ela violaria a primeira condição, pois é formada por disfunção cognitiva. Se este é o caso, a crença teísta ou cristã não tem garantia. Mas qual a razão que Freud e Marx dão para tais conclusões? Absolutamente nenhuma! Eles simplesmente a afirmam. Eles só podem fazer isto supondo que a crença teísta ou cristã é de fato falsa. Pois, se do contrário, ela for verdadeira, então ela é garantida. Deste modo, qualquer objeção *de jure*, ou seja, aquela que diz que a crença cristã não é racional, pressupõe uma objeção *de facto*, ou seja, aquela que a crença cristã não é verdadeira. Deste modo, o objetor evidencialista não tem condições de afirmar que a crença teísta ou cristã é irracional sem antes demonstrar sua falsidade ou mostrar a veracidade do ateísmo. Mas que razões temos a favor do ateísmo? O único argumento dado para tal posição é o problema do mal. Contudo, o problema do mal em sua versão lógica caiu em desuso e foi substituído pela versão probabilística mais fraca e confusa. Assim, se fomos levar as coisas em termos evidenciais, o objetor da crença teísta teria mais problemas do que felicitações, pois teria que dá conta de um argumento em favor do ateísmo. Como tal argumento até hoje não foi apresentado, se levarmos em conta o desafio evidencialista, na verdade, é irracional sustentar o ateísmo, já que não existem evidências em favor de tal posição. Por outro lado, se a crença cristã é verdadeira, ela é tanto garantida quanto legitimamente racional³¹. Se este é o caso, Plantinga parece ter mostrado que (a) é falsa, reestruturando a os parâmetros de racionalidade e respeitabilidade acadêmica da crença teísta.

Conclusão

Quando voltamos no tempo até a época da objeção

³⁰ PLANTINGA, Alvin. **Warranted Christian Belief**. Oxford: Oxford University Press, 2000.

³¹ Cf. PLANTINGA, Alvin. On “Proper Basicity”. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 75:3, 2007.p.612-621. Cf. também a crítica que motivou este texto em FALES, Evan. **Philosophy and Phenomenological Research**. Vol. 68:2, 2004.p.373-383.

verificacionista/falsificacionista, onde era irracional sustentar a crença em Deus e quando poucos teístas dentro da academia tinham coragem de sustentar publicamente suas crenças vemos o quanto as coisas mudaram. A ironia, passado mais de 50 anos, é que as coisas se reverteram. Dentro da filosofia analítica da religião predominante dos países anglo-saxônicos, a crença teísta é largamente sustentada com mais plausibilidade do que o ateísmo. É compreensível o modo como Quentin Smith, um filósofo ateu, lamenta em *The Metaphilosophy of Naturalism*³² que o teísmo ganhou força, enquanto a secularização ateísta vem perdendo força dentro da disciplina da filosofia. Smith aponta como motivo principal para isto, a influência poderosa dos trabalhos de Plantinga que desde *God and Other Minds*, publicado em 1967, até seus escritos mais recentes influenciou uma geração grandiosa de filósofos teístas. Para Smith, o que Plantinga fez é quase sem paralelo, pois mostrou que o teísmo é academicamente respeitável, elevando a defesa teísta ao mais alto nível da filosofia analítica, segundo Smith, colocado no patamar de nomes como Moore, Russell e Carnap. Hoje não só o teísmo é academicamente respeitável, como o próprio ateísmo vem se colocando a margem da intelectualidade, já que nenhuma justificação epistêmica ainda foi dada para sua aceitação.

Referências

- AYER, A. J. Demonstration of the Impossibility of Metaphysics. *Mind*. Vol.43:171, 1934, p.335-345.
- _____. *Language, Truth and Logic*. 2 ed. London: Penguin Books, (1946), 1971.
- FALES, Evan. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 68:2, 2004, p.373-383.
- FLEW, Antony, HARE, R. M. e MITCHELL, Basil. “Teologia e Falsificação: Um Simpósio”. In: TALIAFERRO, Charles e GRIFFITHS, Paul (orgs.). *Filosofia das Religiões: Uma Antologia*. Trad. Luís Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, (1950), 2007, p.149-156.
- _____. “The Presumption of Atheism”. In: TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul, QUINN, Philip (orgs.). *A Companion to Philosophy of*

³² SMITH, Quentin. The Metaphilosophy of Naturalism. **Philo**. Vol.4:2, 2001.

- Religion*. 2 ed. Chichester: Wiley-Blackwell, (1976), 2010, p.451-457.
- FLEW, Antony; VARGHESE, Roy Abraham. *Um ateu garante – Deus existe: as provas incontestáveis de um filósofo que não acreditava em nada*. Trad. de Vera Martins. São Paulo: Ediouro, (2007), 2008.
- GETTIER, Edmund. Is true justified belief knowledge? *Analysis*, Vol.23:6, 1963, p.121-123.
- HAWKING, Stephen. *Breve História do Tempo: Do Big Bang aos Buracos Negros*. Trad. Ribeiro da Fonseca. Lisboa: Gradiva, 1994.
- HICK, John. “Theology and Verification”. In: MITCHELL, Basil (org.) *The Philosophy of Religion*. New York: Oxford University Press, (1960), 1971, p.53-71.
- PLANTINGA, Alvin. *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*. Ithaca and London: Cornell University Press, 1967.
- _____. Is Belief in God Properly Basic? *Nous*. Vol.15.1, 1981, p.41-51
- _____. “A Objeção Reformada à Teologia Natural”. In: McKIM, Donald K (org.). *Grandes Temas da Tradição Reformada*. São Paulo: Pendão Real, (1982), 1992, p.50-60.
- _____. “Reason in Belief in God”. In: PLANTINGA, Alvin and WOLTERSTORFF, Nicholas (eds.) *Faith and Rationality*. Notre Dame: University Notre Dame Press, 1983, p.16-93.
- _____. *Warrant: The current debate*. New York: Oxford University Press, 1993a.
- _____. *Warrant and proper function*. New York: Oxford University Press, 1993b.
- _____. *Warranted Christian Belief*. New York: Oxford University Press, 2000.
- _____. On “Proper Basicity”. *Philosophy and Phenomenological Research*. Vol. 75:3, 2007, p.612-621.
- _____. “A crença em Deus como ‘realmente’ básica”. In: TALIAFERRO, Charles e GRIFFITHS, Paul. *Filosofia das Religiões*. Uma Antologia. Trad. Luís Couceiro Feio. Lisboa: Instituto Piaget, (2003), 2007, p.279-314.
- _____. “Reformed Epistemology”. In: TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul, QUINN, Philip (orgs.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2 ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p.674-680.
- MICHELETTI, Mario. *Filosofia Analítica da Religião*. Trad. José Afonso Beraldin. São Paulo: Edições Loyola, (2002), 2007.
- SMITH, Quentin. 2001. The Metaphilosophy of Naturalism. *Philo*. Vol.4:2.
- SWINBURNE, Richard. *The Coherence of Theism*. 2 ed. New York: Oxford University Press, (1977), 1993.
- _____. Evidentialism. In: TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul,

QUINN, Philip (orgs.). *A Companion to Philosophy of Religion*. 2 ed. Chichester: Wiley-Blackwell, 2010, p.681-688.

UCHÔA, Bruno Henrique. *Sobre garantia e accidentalidade das crenças na Epistemologia de Alvin Plantinga*. Dissertação (Mestrado em Filosofia), João Pessoa, UFPB, 2011a.

_____. Epistemologia Reformada, Anuladores e Evidencialismo. *Interações: Cultura e Comunidade*. Vol.6:10, 2011b, p.127-143.