

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA  
INSTITUTO DE FILOSOFIA

MATEUS HENRIQUES PATRÍCIO

A RACIONALIDADE DA CRENÇA TEÍSTA: ASPECTOS DO DEBATE ENTRE  
EVIDENCIALISMO E BASICISMO

UBERLÂNDIA

2022

MATEUS HENRIQUES PATRÍCIO

A RACIONALIDADE DA CRENÇA TEÍSTA: ASPECTOS DO DEBATE ENTRE  
EVIDENCIALISMO E BASICISMO

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Instituto de Filosofia da  
Universidade Federal de Uberlândia  
como requisito parcial para obtenção do  
título de graduado em Filosofia.

Área de concentração: Epistemologia;  
Filosofia da Religião; Epistemologia da  
Religião.

Orientador: Dr. Alcino Eduardo Bonella

UBERLÂNDIA

2022

A RACIONALIDADE DA CRENÇA TEÍSTA: ASPECTOS DO DEBATE ENTRE  
EVIDENCIALISMO E BASICISMO

Trabalho de Conclusão de Curso  
apresentado ao Instituto de Filosofia da  
Universidade Federal de Uberlândia  
como requisito parcial para obtenção do  
título de graduado em filosofia.

Área de concentração: Epistemologia;  
Filosofia da Religião; Epistemologia da  
Religião.

Uberlândia, agosto de 2022

Banca Examinadora:

---

Alcino Eduardo Bonella  
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

---

Agnaldo Cuóco Portugal  
Universidade de Brasília – UNB

---

Fernando Martins Mendonça  
Universidade Federal de Uberlândia – UFU

## AGRADECIMENTOS

Agradeço aos meus pais, Maria Teresa Henriques Patricio e Márcio de Deus Patricio, que sempre se empenharam para que nada faltasse na minha educação, pautada no carinho e no apoio.

À minha namorada, Estefany Amorim Viana de Castro, quem muito admiro.

Aos meus amigos patenses, sou grato pelas boas histórias e pelas portas abertas. Em especial, Mateus Rodrigues, Rafael Rodrigues, Daniel Amorim, Paulo Arruda, Leonardo Pereira, Celso Coelho, Yasmin Amorim.

Aos meus professores, pelos ensinamentos, oportunidades, por terem feito parte do meu caminho até à filosofia. Em especial, Oswando Marques, Luis Fernando Barbato, Andreia de Paula, Fabrício Gomes, Gilson Santos, Fernando Mendonça, Rubens Sobrinho, Alcino Bonella.

Aos amigos que encontrei na filosofia, por terem enriquecido enormemente a minha jornada acadêmica, por me mostrarem que a boa filosofia se faz em comunidade, a partir da colaboração. Em especial, Pedro Lemgruber, Leonardo Pereira, Fernando Mendonça, Northon Neves, Bruno Novaes, Maryane Delarge, Arthur Falco, Letícia, César Meurer, Giovanni de Pauli, Paulo Vitor, Felix Pinheiro, Lucas Guerrezi, André Figueredo, Felipe Fernandes.

Ao NEFAH – UFU (Núcleo de Estudos em Filosofia Antiga), por promover reuniões e eventos repletos de reflexões instigantes e formadoras.

Aos amigos do Gavagai (Grupo de Estudos de Metafísica e Epistemologia na Filosofia Antiga e Contemporânea), por lá ter encontrado inspiração, um ambiente receptivo ao pensamento filosófico, à crítica e ao trabalho em equipe.

## RESUMO

O objetivo deste trabalho é realizar uma revisão bibliográfica de posições relevantes no debate sobre a racionalidade da crença teísta (a questão de jure). Primeiramente, reflete-se sobre a acusação de jure e como a crença teísta deve ser entendida neste contexto. Depois, uma família de posições chamada de “evidencialismo” é apresentada. Em seguida, três formas de evidencialismo são analisadas: o evidencialismo de Clifford, o evidencialismo a partir do fundacionalismo clássico e o evidencialismo sensato de Wykstra. Analogamente, o basicismo é apresentado, seguido da análise da epistemologia reformada de Plantinga e a posição de Quinn. O trabalho não visou realizar uma avaliação das posições apresentadas. Os argumentos e conceitos são estudados com o intuito de compreender o estado da arte da discussão. A metodologia utilizada se baseia na exegese interna de textos de filosofia da religião. Esta pesquisa se insere na área da filosofia da religião, mais especificamente, epistemologia da religião.

**Palavras-chave:** Epistemologia de Religião; Evidencialismo; Epistemologia Reformada.

## ABSTRACT

The objective of this work is to perform a bibliographic survey of relevant positions in the debate on the rationality of theistic belief (the *de jure* question). First, it talks about the *de jure* problem and how theistic belief should be understood in this context. Then a family of positions called “evidentialism” is presented. Then, three forms of evidentialism are analyzed: Clifford's evidentialism, evidentialism from classical foundationalism and Wykstra's sensible evidentialism. Similarly, basicism is presented, followed by an analysis of Plantinga's Reformed epistemology and Quinn's position. The work did not aim to carry out an evaluation of the positions presented. The arguments and concepts are studied in order to understand the state of the art of the discussion. The methodology used is based on internal exegesis of philosophy of religion texts. This research is located in the area of philosophy of religion, more specifically, epistemology of religion.

**Keywords: Epistemology of Religion; Evidentialism; Reformed Epistemology.**

## Sumário

<b>1. INTRODUÇÃO</b> .....	8
1.1 O conceito de Deus .....	9
1.2 A Questão .....	14
<b>2. EVIDENCIALISMO</b> .....	15
2.1 William Clifford .....	18
2.2 Fundacionalismo Clássico .....	22
2.3 Evidencialismo sensato .....	24
2.4 Do Evidencialismo à Teologia Natural .....	29
<b>3. EPISTEMOLOGIA REFORMADA</b> .....	32
3.1 Epistemologia Reformada de Plantinga .....	33
3.2 O caso do teísta bem-informado .....	41
<b>REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS</b> .....	47

## 1. INTRODUÇÃO

De acordo com um estudo demográfico realizado em 2010 (PEW REASERCH CENTER, 2012), a maior parte da população mundial (cerca de 3.9 bilhões) é composta por adeptos das grandes religiões monoteístas ocidentais: o cristianismo, o islamismo e o judaísmo. Dentre outras coisas, isso indica que faz parte do conjunto de crenças da maioria dos seres humanos a opinião de que há um ser (cujo nome é “Deus”) todo poderoso, moralmente perfeito, criador *ex nihilo* do universo, eterno, onisciente<sup>1</sup>. Opinião que ficou conhecida pelo nome de “teísmo”.

Estão presentes na filosofia da religião inúmeros desafios a essa crença. Há argumentos que visam atacar sua coerência; outros visam mostrar que é falsa ou improvável. Uma estratégia que ganhou destaque no século passado pretende mostrar que há algo de problemático no fato de indivíduos do mundo contemporâneo crerem no teísmo. A acusação, na sua expressão informal, é a seguinte:

Trata-se nesse caso de argumentos que concluem que a crença teísta, seja verdadeira, seja falsa, é de qualquer modo injustificável, ou não tem justificação racional, ou é irracional, ou não é intelectualmente respeitável, ou é contrária a uma moralidade saudável, ou não tem evidências suficientes a seu favor, ou é, de algum outro modo, inaceitável para a razão, não sendo adequada da perspectiva intelectual. (PLANTINGA, 2018, p.18-19).

Esse gênero de objeção pode ser vagamente classificado como a acusação de irracionalidade. Dito isso, o presente trabalho tem como objetivo geral investigar a racionalidade da crença teísta: se é racional ou não e, se sim, em quais circunstâncias. Mais especificamente, focaremos nossa atenção na explicação de duas teorias academicamente relevantes sobre o assunto: o evidencialismo e a epistemologia reformada. Antes, porém, esclareceremos qual é o conceito de Deus que está compreendido na crença teísta e formularemos de um modo mais preciso a questão enfrentada.

---

1 Pode ser, todavia, que uma coisa não siga da outra: talvez o deus das religiões (e aquele que as pessoas comuns efetivamente creem) não seja o deus dos teólogos e filósofos, do qual possuímos uma clareza conceitual na medida que argumentamos e teorizamos sobre a religião. Sobre esse assunto, conferir Stump (2016).

## 1.1 O conceito de Deus

O teísmo, como falamos acima, pode ser definido como a crença na existência de Deus. O Deus relevante para essa definição, por sua vez, pode ser identificado com o Deus que os teólogos das grandes religiões monoteístas ocidentais (judaísmo, cristianismo, islamismo) teorizaram sobre em suas obras. Isso, porém, não é muito explicativo. Que tipo de ser Deus é? Como este trabalho analisará a racionalidade da crença teísta, i.e., da crença em Deus, precisamos antes clarificar o que precisamente se acredita quando se acredita em Deus.

Uma estratégia inicial para clarificar a ideia de Deus parte da enumeração dos atributos historicamente predicados a ele. Deus, de acordo com as tradições religiosas aqui relevantes, é todo poderoso, moralmente perfeito, onisciente, imanente, transcendente, eterno, imaterial e pessoal, entre outros atributos. Além disso, vale notar, ele não possuiria essas propriedades acidentalmente, mas sim essencialmente. Isso ao menos quer dizer que Deus não pode existir sem possuí-las, e que não pode deixar de possuí-las sem deixar de existir.

Podemos, também, tomar outro caminho- um filosoficamente mais sofisticado. Em vez de enumerar os atributos essenciais historicamente predicados a Deus, podemos partir de uma definição que nos levará a uma lista de atributos que essencialmente pertencem a Deus. Essa alternativa é sugerida pela teologia do ser perfeito (MAWSON, 2019). De acordo com essa posição, podemos corretamente dizer sobre Deus que ele é, se existente, essencialmente o melhor ser possível. Ou seja, Deus, se existente, essencialmente possui a melhor combinação possível de perfeições, em outras palavras, possui o melhor conjunto consistente de atributos no grau mais alto de perfeição possível. Partindo dessa definição, pode-se metodologicamente raciocinar sobre quais propriedades contam na lista de atributos logicamente consistente e maximamente perfeitos. Isso pode ser feito da seguinte maneira:

Considere qualquer atributo, A: pense se possuir A torna uma determinada coisa melhor ou pior do que não possuí-lo. Se melhor, então 'vai dentro'. Deus deve ser concebido como possuindo A, ao menos no primeiro estágio do raciocínio do ser-perfeito[...]. Se é "gradativo" – isto é, se é o tipo de atributo que admite graus- e se esses graus são tais que quanto mais, melhor, então Ele

deve ser concebido como possuindo A na maior extensão possível, “maximamente”, como as vezes é dito, novamente, ao menos no primeiro estágio do raciocínio do ser-perfeito. ‘Vai dentro’, na máxima extensão possível. Se possuir A torna a coisa pior, então o oposto. Deus deve ser concebido como faltando A, ao menos no primeiro estágio. Então, esse ingrediente fica de fora. Se nem melhor ou pior, então devemos suspender o juízo (ou decidir em outros fundamentos) sobre incluí-lo ou não. E assim podemos continuar seguindo a receita para desenvolver nossa ideia de Deus<sup>2</sup>. (MAWSON, 2019, p.6, tradução nossa)

A lista de atributos divinos derivada por intermédio da metodologia da teologia do ser perfeito não é significativamente diferente da visão teológica historicamente associada a Deus. Na verdade, seria estranho encontrar uma grande discrepância, já que vários dos teólogos inseridos nessas tradições religiosas adotavam esse modo de compreender a ideia de Deus. Há divergências, todavia, em como entender cada atributo: o que quer dizer ser onisciente? Quer dizer saber sobre tudo o que há para saber proposicionalmente? Até mesmo sobre o futuro? O que quer dizer ser onipotente? Incluir poder criar uma pedra que não se pode levantar? Vejamos algumas posições sofisticadas sobre alguns dos atributos divinos<sup>3</sup>.

Diferente da maioria das divindades adoradas pelas religiões orientais, o Deus do teísmo é uma pessoa (MAWSON, 2019). Vale notar, todavia, que ele é, se existente, uma pessoa extremamente incomum (mais exatamente: único), a pessoa mais perfeita possível. Não obstante, é uma pessoa, ou seja, é algo consciente, senciente, autoconsciente, que possui racionalidade, que tem vontade, que sente emoções, que possui uma unidade psíquica, que tem uma experiência subjetiva de como-é-ser-aquele-ser (MAWSON, 2019). Poderíamos acrescentar outras características a essa descrição de personalidade, porém não parece ser atrativo tomar essa lista como enunciando condições necessárias e suficientes para personalidade. Mawson (2019), por exemplo, defende que a melhor alternativa para explicar o que é ser uma pessoa é entender o conjunto de propriedades

---

2No Original: “Consider any given attribute, A: think about whether or not having A makes a given thing better or worse than not having it. If better, then ‘in it goes’. God should be conceived as having A, at least at the first stage of perfect-being reasoning [...]. If it is ‘degreed’ – that is if it is the sort of attribute that admits of degrees – and if these degrees are such that the more, the better, then He should be conceived of as having A to the greatest extent possible, ‘maximally’, as it is sometimes put, again at least at the first stage of perfect-being reasoning. ‘In it goes’, to the maximum extent possible. If having A makes a thing worse, then the opposite. God should be conceived of as lacking A, at the first stage. So, that ingredient stays out. If neither better, nor worse, then we must suspend judgement (or decide on other grounds) on whether or not to include it. And thus we may continue following the recipe for developing our idea of God.”(MAWSON, 2019, p.6)

3 A explicação introdutória dos atributos divinos aqui realizada foi baseada na obra de Rowe (2006) e Mawson (2019).

com uma certa flexibilidade, pessoas podem deixar de exibir certas propriedades por alguns períodos de tempo, ou exibi-las em maior ou menor grau, mas continuarem sendo pessoas. Consequentemente, sugere que algo pode ser mais pessoal (ou ser melhor em ser pessoa) do que outros, pois alguém pode possuir em maior grau o conjunto de propriedades que faz algo ser pessoa<sup>4</sup>.

A melhor pessoa possível não é tão limitada no que pode fazer como nós somos. Muito pelo contrário, a melhor pessoa possível é onipotente. Em sua obra, Rowe (2006) apresenta uma visão sofisticada da onipotência que remonta à obra de Tomás de Aquino. De acordo com essa perspectiva, não devemos tomar todas as sentenças como expressando possibilidades a serem atualizadas. Por exemplo, “tornar um círculo quadrado” não expressa um estado de coisas possível, ou seja, uma possibilidade. Outras sentenças, todavia, expressam possibilidades, mesmo que improváveis. Esse é o caso de “ganhar 1000 partidas de xadrez em seguida” ou “criar um círculo perfeito”. Dito isso, a onipotência divina deve ser entendida como a capacidade de fazer tudo o que é possível<sup>5</sup>. Claro, como vimos, nem tudo o que pode ser significativamente expresso por palavras carrega uma possibilidade. Deus não pode tornar círculos quadrados, mas isso não atesta contra o poder de Deus, mas sim mostra que não há a possibilidade de tornar um círculo quadrado para Deus atualizá-la.

Vale notar que essa restrição lógica à onipotência divina também se estende aos demais atributos essenciais divinos. Por exemplo, a respeito da perfeição moral divina, não é possível que Deus cometa um ato horrível sem nenhuma justificativa moral suficiente. Novamente, apesar de à primeira vista essa afirmação sobre Deus aparentar enunciar uma incapacidade divina (ferindo a onipotência), na verdade enuncia uma impossibilidade (um ser essencialmente moralmente perfeito cometer um ato horrível sem nenhuma justificativa moral suficiente) que, portanto, está fora do escopo da onipotência<sup>6</sup>.

O melhor ser possível tem em maior grau aquilo que constitui a sua pessoalidade. Um desses atributos é o da racionalidade que, tomado em seu máximo grau possível, está diretamente relacionado com o conhecimento máximo das coisas, a onisciência. De

---

4 Cf. Mawson (2019, p.15-8).

5 Pode-se questionar que tipo de possibilidade esta noção de onipotência requer (se possibilidade lógica, física, metafísica...). A explicação que Rowe (2006) oferece sobre esse atributo não entra em muitos detalhes. O mais próximo que Rowe (2006) chega dessa discussão é quando afirma que algo é possível (no sentido relevante para onipotência) caso não envolva uma contradição em termos.

6 Cf. Rowe (2006, p. 6-13).

acordo com a visão tradicional, Deus sabe tudo. Mas o que é esse ‘tudo’? Mawson (2019) nota que há uma certa convergência nos debates sobre a onisciência para entendê-la como conhecimento proposicional total. Em outras palavras, para toda proposição verdadeira, Deus sabe que é uma proposição verdadeira. Alguns tipos de conhecimentos ficam de fora desta definição- e isso se deve a limitações lógicas que os outros atributos essenciais divinos impõem à onisciência. Deus, mesmo onisciente, não tem conhecimento de saber fazer (know-how). Ele, se existe, não sabe como fazer malabarismo com bolas, pois isso exige que Deus tenha habilidades, algo impossível para um ser como Deus<sup>7</sup>. Também, não teria alguns conhecimentos diretos, como o de se sentir incapaz de resolver um problema matemático depois de pensar muito sobre o assunto- novamente, algo impossível para um ser onisciente e onipotente. Mawson (2019) defende que essa visão de onisciência como conhecimento proposicional total é melhor acomodada por uma ideia de Deus fora do tempo. Há, todavia, uma interpretação mais fraca da onisciência, que exclui o conhecimento de acontecimentos futuros, consistente com uma visão de Deus temporal<sup>8</sup>.

Qual é a relação de Deus com o tempo? É um ser atemporal que olha para sua criação contida no tempo e espaço como um escultor olha para sua estátua? Ou talvez está de alguma forma no tempo, existindo presentemente e tendo existido infinitamente no passado? Essas e outras discussões surgem quando tentamos interpretar o atributo da eternidade. Em resumo, há duas posições principais nesse debate: o temporalismo e o atemporalismo. Os adeptos do temporalismo acreditam em um tempo divino que existiu infinitamente no passado em que Deus está (e sempre esteve) contido. Quando Deus decidiu criar o mundo, outro tempo foi criado, o tempo da criação, que é aquele que nós humanos chamamos de ‘tempo’. Depois da criação do tempo da criação, Deus não só existe no tempo divino, mas também no tempo criado, vivendo como uma criatura temporal, tendo partes temporais e se relacionando com o mundo temporalmente.

Por outro lado, os adeptos do atemporalismo acreditam que não há um tempo divino. O único tempo que existe surge concomitante à criação do mundo, de modo que

---

7 De acordo com Mawson, “it is a commonplace to observe in this connection that God cannot be said to have ‘know-how’ knowledge – for example, to know how to juggle six balls at once. Knowing how to do a particular activity is having the relevant skill and God possesses no skills. (It should be noted that this is no real limitation; He does not need to possess skills as He is able to bring about directly any effect He may wish to bring about. And God does know everything that there is to know about skills – the physics of juggling; and so on.)” (MAWSON, 2019, p.33).

8 Cf. Mawson (2019, 33-41).

não faz sentido perguntar-se o que havia antes da criação. Nessa visão, Deus não está no tempo, não tem partes temporais, não vive no fluxo do tempo que corre do passado para o futuro momento após momento. O tempo seria totalmente independente de Deus, ao ponto de que se Deus não tivesse decidido criar o mundo, não haveria tempo. De modo metafórico poder-se-ia dizer que passado, presente e futuro estão simultaneamente presentes a Ele, como os outros aspectos da sua criação<sup>9</sup>. Ambas as interpretações de eternidade são consistentes e têm suas respectivas atratividades (MAWSON, 2019).

Por fim, Deus, se existe, é transcendente e auto-existente. O ser maximamente perfeito deve ser independente de outras coisas para existir, já que existir de modo independente é melhor do que de modo dependente. Também, a posse de seus atributos essenciais deve se dar de modo independente, ou seja, sua onipotência, onisciência, eternidade, não podem depender de outro ser que não o próprio Deus. Essa propriedade, que ficou conhecida como a transcendência, Deus a possuiria em mais alto grau: ser transcendente de todos os outros seres e estados de coisas<sup>10</sup>.

Consequentemente, a partir da transcendência, a causa da existência de Deus não pode ser outro ser. De acordo com uma linha de raciocínio que remonta a Anselmo de Cantuária, além disso, nada pode vir do nada. Logo, já que outro ser e o nada são opções para explicarmos a existência de Deus, Deus precisa ser a própria causa da sua existência. Essa propriedade- ser a explicação (causa) da sua própria existência- foi chamada de ‘auto-existência’<sup>11</sup>.

Há vários outros atributos que Deus possui essencialmente. Como vimos anteriormente, um bom guia para descobri-los é partir da definição de Deus como o ser maximamente perfeito e raciocinar, a partir daí, quais atributos são os melhores e qual conjunto consistente de atributos é mais adequado a Deus. Com essa breve análise do conceito de Deus, esperamos ter tornado mais claro o que entendemos como a crença teísta. Por tudo o que foi dito, podemos tomar a crença teísta como a crença na existência do ser maximamente perfeito, isto é, uma pessoa onipotente, onisciente, eterna, transcendente, auto-existente, entre outros atributos que compõem perfeição desse ser.

---

9 Cf. Mawson (2019, p.24-9).

10 Cf. Mawson (2019, p.18-20).

11 Cf. Rowe (2006, p. 11-3).

Passemos, agora, para a acusação que a crença teísta enfrenta. Qual é exatamente o desafio aqui estudado atribuído à crença teísta?

## 1.2 A Questão

Em sua obra *Crença Cristã Avalizada* (2018), o filósofo Alvin Plantinga (1932-) sugere distinguirmos dois tipos de ataques à crença teísta. De um lado, temos a acusação de que a crença teísta é falsa. Nessa perspectiva, o objetor angariaria esforços para mostrar (de preferência por via argumentativa) que não há o Deus do teísmo. Por vezes, isso é feito argumentando que o mal (ou outro estado de coisas atual) é de alguma forma incompatível com a existência de Deus. Do outro lado, temos a acusação não que a crença teísta é falsa, mas que há algo de indevido em sustentá-la, em crer nela. Aqui não está em jogo se a crença é verdadeira ou não, se Deus de fato existe ou não<sup>12</sup>. À primeira vista, na perspectiva da segunda acusação, mesmo que Deus exista, continua sendo de alguma forma problemático crer na sua existência<sup>13</sup>. Ocasionalmente, essa opinião é sustentada a partir da seguinte linha argumentativa: não sabemos se Deus existe (e quem saberia tal coisa?), todavia sabemos que não há evidências suficientes para ser razoável crermos em Deus; logo, não é racional crer em Deus, mesmo que exista.

O primeiro modelo de acusação ficou conhecido com acusação *De facto*; e o segundo, *De jure*. Plantinga (2018) defendeu em seu livro que, diferentemente do que acontece com as acusações *De facto*, não há uma clareza no entendimento das acusações *De jure*. O que exatamente haveria de errado em crer no teísmo? Plantinga (2018) sugere que essa acusação, do modo que é comumente feita, pode ser expressa em linguagem informal da seguinte maneira:

Trata-se nesse caso de argumentos que concluem que a crença teísta, seja verdadeira, seja falsa, é de qualquer modo injustificável, ou não tem justificação racional, ou é irracional, ou não é intelectualmente respeitável, ou é contrária a uma moralidade saudável, ou não tem evidências suficientes a seu favor, ou é, de algum outro modo, inaceitável para razão, não sendo adequada da perspectiva intelectual (PLANTINGA, 2018, p.18-9).

---

12 Cf. Plantinga (2018, p. 18-20).

13 A qualificação ‘à primeira vista’ justifica-se, pois alguns autores, como Plantinga (2018), defendem que a questão de *Jure* não é independente da questão *De facto* de modo que se Deus existe, então a crença é racional; mas se Deus não existe, então a crença é irracional.

Posteriormente em seu livro, a acusação informal é descompactada em três diferentes formulações: na acusação de que o teísmo é injustificado, na acusação de que o teísmo é irracional e na acusação de que o teísmo não tem aval suficiente. A primeira reside na afirmação de que o teísta fere os seus deveres e compromissos epistêmicos (e, talvez, éticos) na medida que sustenta a crença teísta. A segunda acusa que algum critério de racionalidade é violado quando se acredita em Deus. A terceira via, por sua vez, depende da noção de aval, que preliminarmente pode ser entendida como aquilo (qualidade ou quantidade) que explica a diferença de crença verdadeira para o conhecimento. Em *Crença Cristã Avalizada* (2018), Plantinga argumenta em favor de uma interpretação de aval e identifica a terceira das acusações *de jure* como a afirmação de que a crença teísta não cumpre suficientemente bem os critérios do aval.

A acusação à crença teísta que é objeto deste trabalho pode ser adequadamente entendida como a acusação *De jure* ampla: a ideia de que há algo problemático e/ou indevido em crer em Deus. Como vimos, essa acusação abarca diferentes tipos de acusações: de que o teísmo é injustificado, irracional, sem aval e, talvez, outras mais. Apesar do seu uso estrito mencionado anteriormente, o termo ‘racionalidade’ foi também usado informalmente como sinônimo da acusação *de jure* ampla. Por isso, manteremos os dois usos do termo ‘racionalidade’, fazendo com que possamos formular corretamente o problema aqui enfrentado tanto como a acusação *de jure* ao teísmo quanto como a acusação da (ir)racionalidade do teísmo.

## 2. EVIDENCIALISMO

Durante o período da infância, é comum encontrar difundido entre nós algumas crenças que, sob o olhar adulto, são ingênuas e fantasiosas. Esse é o caso, por exemplo, da crença de que há um velhinho no Polo Norte que entrega presentes para crianças na noite do Natal e da crença de que uma fada recolhe os dentes de leite caídos e os substituem durante a noite por moedas. Certamente, à medida que nos tornamos adultos, continuar sustentando essas crenças é um problema, algo irracional. O porquê, talvez, disso é o fato de que encontramos, na vida adulta, explicações melhores para os fenômenos antes explicados por essas hipóteses fantasiosas, além de nos depararmos com

diversas fortes evidências contra elas. Continuar sustentando essas crenças, portanto, parece ser algo que merece desaprovação e que merece ser combatido: se uma crença é de alguma forma contrária à razão, então não devemos sustentá-la.

A grande maioria dos teístas não enxerga a sua crença como semelhante (nesse sentido) à crença no Papai Noel ou na Fada do Dente. A crença teísta seria algo compatível com adultos bem informados, com o bom exercício da razão, com o cumprimento dos deveres epistêmicos. De acordo com essa perspectiva majoritária, a razão não entraria em conflito com a crença teísta. Para crer não seria preciso se comprometer com inconsistências, com ignorar as evidências, com dar as costas para a razão. Esses teístas estão comprometidos com haver algo de impróprio na irracionalidade e que a crença teísta (como qualquer outra crença), para não dever ser desaprovada, precisa ser racional.

Porém, há um grupo de defensores do teísmo, chamados de fideístas, que afirmam haver uma disputa (tensão) entre a crença teísta e a razão. Em algumas versões mais radicais, essa disputa é entendida como uma oposição: a crença teísta é um abandono da razão<sup>14</sup>. Nessa perspectiva, a crença teísta seria, em algum sentido, irracional, mas os fideístas argumentaram a favor de livrar o aspecto tão negativo que ronda a irracionalidade.

Pelo fato do fideísmo não buscar acomodar a crença teísta com o pensamento racional, não podemos considerá-lo no debate sobre a racionalidade da crença teísta. No debate que buscamos estudar, a posição teísta busca defender que a crença é racional (ou justificada, ou tem aval...); em contraposição, o ateu busca defender que a crença é irracional (ou injustificada, ou não tem aval...). Esse é o caso, pois ambas as partes estão comprometidas de que há algo de impróprio em crenças ou atitudes irracionais. Assim, o fideísta é mais corretamente visto como aquele que renunciou a discussão: ele não reconhece o risco que o teísmo correria, isto é, o risco de ser uma crença irracional e, portanto, de dever ser abandonada.

Diferente do fideísmo, uma posição que efetivamente participa deste debate é o evidencialismo em relação à crença teísta (daqui para frente, somente ‘evidencialismo’). O evidencialismo é a tese de que a crença teísta é racional (no sentido amplo) se, e somente se, há evidências fortes o suficiente em seu favor. Dentro da perspectiva evidencialista, a racionalidade do teísta está diretamente relacionada com o exame de evidências e razões pró e contra a crença teísta. Caso o lado favorável à crença der suporte

---

14 Cf. Penelhum (2019).

o suficiente ao teísmo mesmo quando consideramos os pontos contrários, então a crença é racional. De outro modo, é irracional.<sup>15</sup>

Um aspecto importante do evidencialismo é que não basta haver suporte evidencial ou argumentativo em favor do teísmo para torná-lo racional, é preciso haver um suporte *forte o suficiente*. Essa qualificação está fundada em uma posição epistemológica mais geral: de que uma atitude correta a respeito das crenças exige que o assentimento dado à crença seja proporcional às evidências que a suportam e que diferentes crenças demandam diferentes graus de suporte. Maria não precisa de muito mais do que o testemunho de sua amiga para crer adequadamente que a professora faltou à aula. O testemunho da mesma amiga de que Deus existe, apesar disso, não parece ser (isoladamente) forte o suficiente para fundamentar sua crença teísta.

Há duas grandes subdivisões no evidencialismo: o evidencialismo teísta e o evidencialismo ateísta. O evidencialismo teísta é a tese de que a crença teísta é racional (no sentido amplo) se, e somente se, houver evidências fortes o suficiente em seu favor e há evidências fortes o suficiente em seu favor. Ou seja, acrescenta-se à tese evidencialista inicial uma conjunção que afirma haver o suporte necessário para a racionalidade do teísmo. Correspondentemente, o evidencialismo ateísta é a tese de que a crença teísta é racional (no sentido amplo) se, e somente se, houver evidências fortes o suficiente em seu favor e não há evidências fortes o suficiente em seu favor. Agora, a conjunção adicionada afirma não haver o suporte necessário.

Se o evidencialismo ateísta estiver correto, o argumento geral contra a racionalidade da crença é composto pelas seguintes premissas e conclusão: (1) *a crença teísta é racional (no sentido amplo) se, e somente se, houver evidências fortes o suficiente em seu favor*; (2) *não há evidências fortes o suficiente em seu favor*; (3) *logo, a crença teísta é irracional*<sup>16</sup>. Paralelamente, do ponto de vista do evidencialismo teísta, (1) seria mantida, mas não-(2) substituiria (2), o que levaria à conclusão não-(3).

A adesão à premissa (1) configura o pano de fundo comum entre evidencialistas. Esse acordo transporta o debate sobre a racionalidade da crença teísta para o debate sobre as evidências pró e contra o teísmo (empreendimento que ficou conhecido como teologia natural). De acordo com Plantinga (2019) e Forrest (2021), esse modo de abordar a

---

15 Cf. Plantinga (2018) p.94 e Forrest (2021).

16 De acordo com Bolos & Scott (2022), “This argument is sometimes referred to as the evidentialist objection to believe in God. According to the reformed epistemologist, philosophers have historically taken premise 1 to be rather intuitive. As a result, discussion involving the rationality of belief in God focused almost entirely on premise 2.” (BOULOS; SCOTT, 2022, n.p.)

racionalidade da crença teísta foi dominante na modernidade e no começo da contemporaneidade.

## 2.1 William Clifford

Um armador, proprietário de um navio que passou por muitas viagens, prepara-se para enviar a sua velha embarcação para mais uma navegação. Momentaneamente, surgem dúvidas a respeito da condição do navio: por estar gasto e velho talvez não resista mais às exigentes condições do mar. Todavia, o comerciante afasta-as depositando sua confiança na providência, que seguramente protegeria as esperançosas famílias dos marinheiros que lá se guardavam. Enviado em seu estado atual, sem nenhuma melhoria, o navio naufraga. O armador tem culpa na morte das famílias?

Esse experimento mental abre o famoso ensaio de William Clifford, *A Ética da Crença*. Clifford ficou conhecido por defender nesse texto um evidencialismo radical, que pode ser resumido na máxima “é sempre incorrecto, em todo o lado, para qualquer pessoa, acreditar seja no que for com base em indícios insuficientes” (CLIFFORD, 2016, 1.75). Vejamos mais de perto qual é a sua posição nesse debate e quais motivos o leva a sustentá-la.

Clifford se mostra confiante de que as intuições filosóficas dos seus leitores convergiriam para culpabilizar o dono do navio. Mas o que ele teria feito de errado? Para o filósofo, o erro do armador não reside na ação de ter enviado o navio, mas na maneira que formou a sua crença, que conduziu o seu assentimento: “admitindo-se que acreditava sinceramente no bom estado do seu navio, a sinceridade da sua convicção, porém, não lhe pode valer de maneira alguma, porque não tinha o direito de acreditar com base nos indícios de que dispunha” (CLIFFORD, 2016, 1.68). Dado que as evidenciais disponíveis ao dono do navio fortemente sugeriam que o navio necessitava de alterações, que estava em um estado precário, então ele não tinha o direito de formar a crença e sustentá-la com bastante convicção de que o navio chegaria são e salvo em seu destino.

O erro em questão foi o de violar compromissos relacionados a como devemos formar nossas crenças. A posição defendida por Clifford não culpabiliza o homem por alguma incorreção a respeito do que fez após crer, mas sim a respeito do que e como

acreditou. Mesmo que o navio tivesse chegado em perfeito estado no seu destino final, o homem não seria inocente, pois

a questão do correcto e do incorrecto tem a ver com a origem da crença do armador, e não com o seu conteúdo; não é a crença que conta, mas o modo como a adoptou; não se trata de a crença ser afinal verdadeira ou falsa, mas de o armador ter ou não o direito a acreditar com base nos indícios de que dispunha (CLIFFORD, 2016, 1.69).

Deparado com a objeção de que o erro do dono do navio não consistiria no modo que formou a crença, mas sim na ação que decorreu da crença, Clifford apresenta alguns argumentos a favor da sua posição inicial. Primeiramente, argumenta que não se pode reduzir o erro à ação, pois não é possível condenar a ação sem condenar, também, a crença que a originou. Em favor dessa ideia é defendido que todos aqueles que sustentam com confiança crenças em um dos lados de uma questão não a trata com a mesma imparcialidade e meticulosidade de um isento. Assim sendo, aquele que possui uma crença formada de modo inadequado torna-se incapaz de cumprir com seu dever, já que sua decisão estará contaminada com a crença culposa<sup>17</sup>.

Em segundo lugar, argumenta que temos responsabilidades em relação às nossas crenças, pois as crenças influenciam as ações. Em certos casos, essa influência pode ser claramente percebida, como quando a crença de que algo errado é o melhor e mais fácil produz o desejo de realizá-la, o que cumulativamente desemboca em sua realização futura. Em outras circunstâncias, o efeito da crença é mais difícil de se perceber, aparentemente não contribuindo para nenhuma ação presente ou futura. Todavia, Clifford sustenta que toda crença tem algum impacto relevante em nós, i.e., em nosso carácter (que nos prepara para agir). Parte de sua justificativa recorre à ideia de que cada indivíduo possui uma rede de crenças e que toda crença adicionada a altera de algum modo: confirma crenças, contradiz, institui hábitos epistêmicos:

Nenhuma crença genuína, por mais superficial e fragmentária, é, em circunstância alguma, realmente insignificante; prepara-nos para receber mais crenças semelhantes, confirma as crenças semelhantes anteriores, e enfraquece outras; e assim, gradualmente, estabelece um fio condutor implícito nos nossos pensamentos mais íntimos, que pode um dia manifestar-se em ações inequívocas e deixar a sua marca no nosso carácter para sempre (CLIFFORD, 2016, 1.71).

---

17 Cf Clifford (2016, l. 70).

Depois, Clifford justifica sua posição recorrendo a um certo compromisso que os homens teriam para com a sociedade futura. De acordo com o filósofo, nossa vida é guiada por uma concepção geral da ordem das coisas “que a sociedade criou para fins sociais” (CLIFFORD, 2016, 1.72). Assim, aquilo que é atualmente produzido a partir da reflexão, da linguagem, da investigação está comprometido com a sociedade vindoura e pode ser reivindicado por ela. De modo simplificado, teríamos compromissos com a criação do mundo das gerações futuras, o que implicaria em compromissos com o modo como que lidamos com as nossas crenças, com o conhecimento humano.

As nossas vidas guiam-se por essa concepção geral da ordem das coisas que a sociedade criou para fins sociais. As nossas palavras, as nossas expressões, as nossas formas, processos e modos de pensamento, são propriedade comum, modificados e aperfeiçoados de época para época; um legado que cada geração sucessiva herda como um depósito precioso e uma doação sagrada a transmitir à geração seguinte, não sem modificações, mas alargado e depurado, com algumas marcas distintas do seu engenho específico. Nisto, para o bem e para o mal, se entretece cada crença de cada homem que partilha a língua dos seus semelhantes. É um terrível privilégio e uma terrível responsabilidade, ajudarmos a criar o mundo no qual viverão as gerações do futuro (CLIFFORD, 2016, 1.72).

Dessa forma, Clifford defende a ideia de que possuímos compromissos com o modo que formamos nossas crenças e que podemos cometer erros (vícios ou pecados) quando os ferimos. Mas quais seriam esses compromissos? Podemos extrair do texto ao menos dois. O primeiro, chamado de “Princípio de Clifford” por Inwagen, diz que *É errado sempre, em todo lugar, e para qualquer um crer sem evidências suficientes* (INWAGEN, 1996). O segundo, que ganhou o criativo título de “O Outro Princípio de Clifford” pelo mesmo filósofo, afirma que *é errado sempre, em todo lugar, para qualquer um ignorar evidência que é relevante para sua crença, ou descartar evidências relevantes de modo fácil (in a facile way)* (INWAGEN, 1996). A fim de não descumpriremos nossos compromissos, portanto, devemos crer em algo se, e somente se, temos acesso (e buscamos ter acesso) às evidências relevantes à crença e as evidências são forte o suficiente para apoiar a crença.

Neste momento conseguimos apreciar o compromisso de Clifford com o evidencialismo: também a crença teísta só é sustentada de modo adequado quando o sujeito não viola esses princípios. Mas como devemos interpretar esses compromissos normativos? Esses princípios estabelecem o que devemos fazer, mas como entender o “devemos” presente nessa afirmação? Aqui faremos a seguinte sugestão: a argumentação de Clifford tem o objetivo de nos convencer que temos compromissos não só epistêmicos,

mas também morais relacionados à maneira que formamos nossas crenças. De um lado, a posse da racionalidade nos imbuí da responsabilidade de usá-la bem, isto é, de nos adequarmos a deveres (chamados de “epistêmicos”) que ditam o tratamento adequado da razão. Por outro lado, a nossa vida moral não é independente do uso da nossa razão (pelas razões acima defendidas), de modo que compromissos epistêmicos também são compromissos morais.

Logo, revela-se qual é o tipo de acusação *de jure* que pode ser formulada a partir desse tipo de evidencialismo: a acusação de que o teísmo descumpriria compromissos normativos, mais especificamente, compromissos epistêmicos e morais. De acordo com Plantinga (2018), o entendimento a partir de deveres epistêmicos da questão de *jure* é corretamente identificado com a questão da justificação da crença teísta<sup>18</sup>. Em *Crença Cristã Avalizada* (2018), mostra que ao longo da história o termo ‘justificado’ e ‘injustificado’ foram usados para dizer a respeito, respectivamente, ao cumprimento e descumprimento de deveres epistêmicos. Portanto, por um lado, pode ser atribuída a Clifford uma posição evidencialista formulada em termos de justificação da crença. Mas, também, pode ser atribuída a Clifford uma posição evidencialista mais forte do que em termos de justificação, formulada a partir da moralidade. Assim, se o teísta dá assentimento ao teísmo violando os princípios cliffortianos, então pode ser corretamente acusado de ter uma crença injustificada e de agir moralmente mal.

Antes de dar continuidade a nossa análise de formulações do evidencialismo, devemos ressaltar que o evidencialismo de Clifford não é tão radical quanto pode aparentar à primeira vista. Nos subtópicos subsequentes de *A Ética da Crença*, Clifford aparentemente reduz o escopo de aplicação dos seus princípios. Por exemplo, posteriormente analisa a crença a partir de testemunho e conclui que em certas circunstâncias é correto acreditar com base no testemunho (mesmo que não se tenha o apoio de outras evidências)<sup>19</sup>. Além disso, defende que a crença na regularidade da natureza (de que aquilo observado no passado comportar-se-á da mesma forma no futuro), apesar de ir além da experiência e, com isso, não poder contar com suporte empírico a seu favor, pode ser assumida sem que pequemos a respeito do modo que formamos as nossas crenças<sup>20</sup>.

---

18 Cf. Plantinga (2018, p.110)

19 Cf. Clifford (2016, l.77-90).

20 Cf. Clifford (2016, l.91-5)

De qualquer forma, a crença teísta continua sob a vigilância dos princípios clifortianos. A crença teísta, de acordo com esse ponto de vista, não viola nossos compromissos normativos se, e somente se, for sustentada por uma investigação que não evite as dúvidas, que considere as evidências relevantes e efetivamente suporte a crença em evidências fortes o suficiente.

## 2.2 Fundacionalismo Clássico

De acordo com o fundacionalismo, há dois tipos mutuamente excludentes e exaustivos de crenças. De um lado, uma crença pode ser sustentada de modo básico, isto é, sustentada sem ser inferida ou suportada por qualquer outra, chamada de ‘crença básica’. Essas crenças funcionariam como pontos de partida do pensamento, estariam na base da estrutura noética dos sujeitos servindo como fundamento para a inferência das crenças não básicas. Do outro lado, uma crença pode ser sustentada de modo não básico (ou inferencial), isto é, o sujeito crê na crença em questão inferindo-a ou tomando como suporte outras crenças que fazem parte da sua estrutura noética<sup>21</sup>. A inferência ou suporte característico das crenças não básicas é sempre proposicional, ou seja, a partir de proposições sustentadas pelo sujeito. Nas palavras de Plantinga (2018) uma crença não básica é uma proposição acreditada “*com base nas evidências* fornecidas por outras” (PLANTINGA, 2018, p.105).

De acordo com essa perspectiva, por exemplo, um sujeito acredita de modo básico na existência de uma árvore localizada logo a sua frente quando a crença na proposição *há uma árvore na minha frente* é assentida pelo sujeito sem ser inferida de nenhuma outra. Esse mesmo sujeito hipotético acredita de modo não básico (inferencial) na proposição  $240 \cdot 20 = 4800$  na medida que essa crença foi inferida de outras crenças, como a crença de que  $2 \cdot 2 = 4$  e  $2 \cdot 4 = 8$ .

Outras características que fazem parte da perspectiva fundacionalista é a preocupação sobre quais crenças são candidatas legítimas para serem admitidas de modo básico e como uma crença não básica pode ser adequadamente suportada ou inferida (em outras palavras, em como a estrutura noética deve ser organizada ou construída). De acordo com Plantinga (2018), no período da filosofia moderna, uma posição sobre isso

---

21 Cf. Fumerton (2022, p.1-15), Dutra (2010, p.59-78) e Plantinga (2018, p. 91-129).

ganhou vários adeptos entre os filósofos ilustres desse tempo (como Locke, Descartes e Kant)<sup>22</sup>. Chamada de ‘fundacionalismo clássico’, essa tese adiciona ao fundacionalismo a exigência de que uma crença básica só é adequadamente aceita (uma candidata legítima a ser aceita como básica) quando é certa para o sujeito, i.e, quando o sujeito possui certeza ao sustentá-la. Há uma disputa entre os fundacionalistas clássicos sobre quais crenças são certas para o sujeito, mas, de modo geral, pode-se formular disjuntivamente da seguinte forma: uma crença é apropriadamente básica para um sujeito S se, e somente se, é autoevidentes para S ou expressa uma proposição sobre os conteúdos mentais de S ou é evidente aos sentidos de S<sup>23</sup>. Além disso, o fundacionalismo clássico defende que uma crença não básica só é adequadamente suportada quando ou é deduzida ou probabilisticamente inferida ou abduktivamente inferida de outras proposições acreditadas<sup>24</sup>.

O fundacionalismo clássico é uma teoria sobre como se devem construir estruturas noéticas (quais estruturas noéticas são adequadas). Mais especificamente, estabelece quais estruturas noéticas são construídas sem violar os nossos deveres epistêmicos. Esse carácter normativo do fundacionalismo clássico vem da sua associação com o deontologismo clássico. Segundo esse ponto de vista, o privilégio de sermos criaturas racionais vêm junto com responsabilidades (deveres) a respeito de como devemos conduzir a nossa vida intelectual, de como formar as nossas crenças<sup>25</sup>. Aquele que age de acordo com os seus deveres epistemológicos está justificado (e sua crença está justificada); quem os fere, injustificado (e sua crença está injustificada). Por isso, o fundacionalismo clássico também pode ser visto como uma teoria da justificação: sobre como ocorre a justificação adequada das crenças na estrutura noética.

De acordo com Plantinga (2018), o fundacionalismo clássico também tem uma relação importante com o evidencialismo. Nomeadamente, ele leva ao evidencialismo. Isso aconteceria da seguinte forma: de acordo com o fundacionalismo clássico, a crença teísta é justificada para um sujeito S se, e somente se, S crê no teísmo de modo básico e

---

22 Cf. Plantinga (2018, p.95-8).

23 De acordo com Plantinga (2018), as proposições autoevidentes são aquelas que, quando consideradas pelo sujeito, são imediatamente reconhecidas como verdadeiras. Nas suas palavras, “um ser humano em estado normal é capaz de simplesmente notar que essas proposições são verdadeiras (e também que não poderia ser falsa)” (PLANTINGA, 2018, p.99). Proposições a respeito dos conteúdos mentais são do tipo: *percebo uma imagem de uma árvore, sinto frio*. Não fica muito claro que tipo de proposição pode ser considerada como evidente aos sentidos. Alguns candidatos são: *há uma árvore na minha frente, algo causa a imagem da árvore que percebo neste momento*.

24 Cf. Plantinga (2018, p.107).

25 Cf. Plantinga (2018, p.108-10)

o teísmo é autoevidentes para S ou faz parte da vida mental de S ou é evidente aos sentidos de S ou S crê no teísmo de modo não básico e o teísmo é ou deduzido ou probabilisticamente inferido ou abduktivamente inferido de outras proposições adequadamente sustentadas por S. Como o teísmo, em relação a qualquer pessoa, não é autoevidente, não é uma proposição sobre a vida mental e nem evidente aos sentidos, então o teísmo só é justificado se, e somente se, é produto de uma inferência apropriada.

Consequentemente (por implicá-lo), o fundacionalismo clássico pode ser visto como uma defesa do evidencialismo. Se o fundacionalismo clássico for a melhor maneira de encararmos a justificação (bem como os nossos deveres epistêmicos, estrutura noética, entre outros pontos), então estamos compelidos aceitar essa forma de evidencialismo. Uma forma, vale ressaltar, notoriamente exigente, pois o suporte inferencial à crença em Deus deve ser traçado, em última instância, a proposições certas em relação ao sujeito que a sustenta.

### 2.3 Evidencialismo sensato

Stephen Wykstra, em artigos como *Sensible Evidentialism* (1989) e *Externalism, Proper Inferentiality and Sensible Evidentialism* (1995), realiza a defesa de uma interpretação do evidencialismo que acredita ser mais sensata. Do seu ponto de vista, o evidencialismo tradicional, como o evidencialismo fundacionalista clássico e o de Clifford, impõe exigências demasiadamente altas para os sujeitos. Aparentemente, decorre dessa forma de evidencialismo que inúmeras crenças comumente sustentadas são injustificadas, que estamos rodeados de pessoas com hábitos epistêmicos extremamente pervertidos. Talvez, só nos satisfaríamos com aqueles sujeitos que constroem suas redes de crenças ao modo do Descartes nas suas *Meditações* (2004): paulatinamente examinando e derivando rigorosamente uma crença da outra. O evidencialismo de Wykstra busca se distanciar desse exagero; é sensato na medida em que é imune às objeções do evidencialismo tradicional, que elucida e reloca o debate entre evidencialistas e não evidencialistas (que ele chama de ‘basicistas’) para um terreno mais promissor.

Em *Externalism, Proper Inferentiality and Sensible Evidentialism* (1995), o caminho em direção ao evidencialismo sensato começa na apresentação não analisada da intuição central do evidencialismo: o teísmo necessita de evidências. O problema que

divide evidencialistas é como interpretar “necessita de evidências”. A fim de avançar a discussão, Wykstra (1995) decompõe essa noção inicial nas perguntas (P1) em vista de qual mérito a inferência evidencial é necessária?, (P2) qual relação com a inferência evidencial é necessária? e (P3) que tipo de coisa é inferência evidencial? A maneira que respondemos essas perguntas revela o evidencialismo com que estamos comprometidos. Uma compreensão clarificada e sensata de evidencialismo deve, então, buscar entender quais respostas devemos dar a essas perguntas, de modo que a intuição central do evidencialismo permaneça e suas fragilidades se reduzam.

Tradicionalmente, os evidencialismos respondem (P1) em termos de racionalidade. Ou seja, as inferências evidenciais são necessárias para que o sujeito seja racional (ou que a crença seja sustentada racionalmente). Por sua vez, ‘racionalidade’ seria interpretada de dois modos diferentes: deontologicamente (como o cumprimento dos deveres epistêmicos) ou areteticamente (como o funcionamento desejado das faculdades que contribuem para o conhecimento)<sup>26</sup>. O evidencialismo de Clifford e do fundacionalismo clássico podem ser vistos como formulações comprometidas com a racionalidade em termos de cumprimento dos deveres epistêmicos, o que acima chamamos de ‘justificação’. Por outro lado, a versão aretética não encontra representantes neste trabalho. Podemos entendê-la aqui como a ideia de que a crença seria irracional, se fosse adquirida a partir de um funcionamento inadequado das faculdades cognitivas. Nas palavras do autor, os padrões de racionalidade aretética “are not duties, but of desirable or excellent ways of functioning, akin to standards informing our judgments about health. In this approach, irrationality is not so much doxastic sin as doxastic sickness (WYKSTRA, 1995, p.108)”.

Wykstra (1995) acredita que, seja qual for a interpretação mais específica de racionalidade, ambas as alternativas se comprometem com a ideia de que quando algo de errado ocorre no processo da crença teísta, esse algo ocorre no sujeito (decorrente ou de violação de deveres ou de mal funcionamento). A adoção dessa perspectiva, considerada pelo autor como *focado no sujeito*, põe pressão em como responder P2. Se as evidências são necessárias em vista da racionalidade do sujeito, então, presumivelmente, é o sujeito quem deve estar ciente das evidências, ciente da sua relação com o teísmo e acreditar no teísmo por causa das evidências. Assim, a relação necessária buscada em P2 torna-se determinada relação que o sujeito teísta tem com as evidências pelas quais ele crê no

---

26 Cf. Wykstra (1995, p. 108)

teísmo. Conjuntamente, essas respostas a P1 e P2 formam o evidencialismo tradicional, chamado pelo filósofo como ‘evidencialismo-racionalidade’, que pode ser expresso como: “qualquer indivíduo acreditando que Deus existe deve, para ser racional, manter essa crença com base em sua própria inferência a partir de evidências”<sup>27</sup> (WYKSTRA, 1995, p.109, tradução nossa).

Como já dito acima, Wykstra (1995) não está satisfeito com o evidencialismo-racionalidade. Parte do problema desse tipo de evidencialismo pode ser capturado em experimentos conceituais em que se julga a racionalidade, tanto deontológica quanto aretética, de jovens teístas que não têm contato com reflexões teóricas sobre o teísmo (por exemplo, como as tentativas de provar a existência ou inexistência de Deus), que formam naturalmente sua crença teísta a partir da convivência com as pessoas do seu meio social<sup>28</sup>. O problema que esse tipo de experimento conceitual visa apontar no evidencialismo-racionalidade é que o sujeito em questão não parece ferir nenhum dever epistêmico e nem exibir um mal funcionamento das suas faculdades cognitivas, apesar de formar sua crença teísta de um modo que viola o evidencialismo-racionalidade.

O autor está convencido que esse tipo de raciocínio é poderoso o suficiente para frear nosso interesse no evidencialismo-racionalidade. Todavia, ele é poderoso o suficiente para frear o nosso interesse no evidencialismo no geral? Wykstra (1995) acredita que não e para mostrar isso formula outro experimento conceitual que visa capturar a intuição central do evidencialismo, um experimento em que uma crença “necessita de evidências” no sentido evidencialista relevante, mas contradiz o evidencialismo-racionalidade. Eis o caso:

*Pois suponha que consideremos uma pessoa de quatorze anos que acredita que elétrons existem, tendo sido criada em uma comunidade em que todos acreditam no mesmo. Gretel, como podemos chamá-la, não acredita nos elétrons com base em evidências. Ela nunca ouviu falar sobre a experiência da gota de óleo de Millikan, sobre difração de elétron, ou sobre as explicações quantum-teóricas do dado espectroscópico; na verdade, ninguém jamais lhe apresentou qualquer evidência em favor de elétrons. E, embora frequentemente ter ouvido falar sobre elétrons, ela não toma o testemunho como evidência; ela não raciocina deste modo: todos ao meu redor dizem que elétrons existem; a maioria das coisas que as pessoas ao meu redor dizem é verdade; então, provavelmente isso é verdade. Em vez disso, ela simplesmente acredita no que lhe foi ensinado (WYKSTRA, 1995, p.109, tradução nossa)*<sup>29</sup>.

27 No original: “any individual believing that God exists must, in order to be rational, holds this belief on the basis of his/her own inference of it from evidence” (WYKSTRA, 1995, p.109).

28 Cf. Wykstra (1995, p.109).

29 No original: *For suppose we consider some fourteen-year-old who believes that electrons exist, having been raised in a community where everyone so believes. Gretel, as we may call her, doesn't believe in electrons on the basis of evidence. She has never heard of the Millikan oil drop experiment, of electron-*

O objetivo do autor com esse movimento é duplo. De um lado, pretende mostrar que se pode abandonar o evidencialismo-racionalidade sem abandonar a intuição central do evidencialismo. O evidencialismo-racionalidade, diz o caso de Gretel, falha em captar a intuição central do evidencialismo, na medida que Gretel sustenta de modo adequado uma crença que “necessita de evidências” mesmo descumprindo as exigências do evidencialismo antigo. Do outro, pretende tomar o experimento mental apresentado como guia correto para uma formulação do evidencialismo que capte a intuição central do evidencialismo. Dado que o caso Gretel exhibe um exemplo de crença que “necessita de evidências” e é adequadamente sustentada pelo sujeito, podemos raciocinar sobre o que há de relevante nesse cenário que viola o evidencialismo clássico, mas preserva a intuição evidencialista central.

O que o caso Gretel nos diz sobre “necessitar evidências”? Primeiro, da perspectiva de P2 (a pergunta sobre qual relação se deve ter com as evidências), pode-se perceber um afastamento de uma resposta *focada no sujeito*. A visão tradicional faz a exigência para o sujeito de que, ele mesmo, sustente as evidências. Diferentemente, no caso Gretel não é o sujeito que está em contato com as evidências, mas sua comunidade epistêmica. Gretel acredita nos elétrons via o testemunho de pessoas que estão ao seu redor; essas pessoas acreditam em elétrons via o testemunho de outras; por fim, essa cadeia termina em algum(ns) sujeito(s) que tem uma justificação não testemunhal para crer em elétrons. Consideremos que a crença de Gretel nos elétrons necessita de evidências e tem a relação pretendida com ela, mas essa relação não se dá entre as evidências e Gretel. Isso mostra que a relação que buscamos não se dá entre inferências evidenciais e indivíduo, mas inferências evidenciais e a comunidade em que o indivíduo está inserido. Logo, consideraremos que a crença “possui evidências” caso evidências estejam disponíveis para a sua comunidade epistêmica. Passa-se de uma visão *focada no sujeito* para uma visão *focada na comunidade* sobre “necessitar evidências”<sup>30</sup>.

E em relação a P1, as evidências devem estar disponíveis à comunidade que Gretel está inserido a fim de que? Na imagem clássica, as evidências são buscadas em vista da

---

*diffraction, or of the quantum-theoretic explanations of spectroscopic data; in fact no one has ever presented her with any evidence for electrons at all. And although she has often been told about electrons, she doesn't take that testimony as evidence; she doesn't reason thus: everyone around here says that electrons exist; most of what everyone around here says is true; so probably that's true. Instead, she simply believes what she's taught* (WYKSTRA, 1995, p.109).

30 Cf. Wykstra (1995, p.109).

racionalidade do sujeito. Todavia, o caso Gretel sugere algo diferente. Suponha que a cadeia testemunhal de que Gretel faz parte não termine, no fim das contas, em uma justificação testemunhal- isto é, suponha que as pesquisas relacionadas aos elétrons foram uma fraude, uma invenção de cientistas travessos. Essa modificação leva a crença em elétrons de Gretel a problemas epistêmicos, pois ela parece perder a adequação epistêmica relevante ao evidencialismo que tinha antes.

Claro, a situação de Gretel nada muda do experimento inicial para o experimento modificado. Suas capacidades cognitivas operaram exatamente da mesma forma, bem como a sua atitude (correta) em relação a seus deveres epistêmicos. Isso quer dizer que aquilo que buscamos conquistar por meio da disponibilidade das evidências não pode ser a racionalidade (deontológica ou aretética), mas outra coisa, algo que depende de condições externas ao sujeito.

Wykstra fala em seu artigo sobre um *insight* externalista indispensável para formularmos uma resposta a P1 ao modo de um evidencialista sensato. De acordo com o internalismo epistemológico, uma crença é adequada para um sujeito S se, e somente se, algumas condições acessíveis a S são cumpridas. O evidencialismo fundacionalista clássico é internalista na medida que a crença teísta é adequada para S somente se S crê nas evidências, infere o teísmo a partir das evidências, crê no teísmo por causa das evidências e cumpre condições deontológicas de racionalidade. Por outro lado, o externalismo epistemológico é a posição de que a adequação de uma crença (chamado de ‘aval’) depende do cumprimento de condições externas não acessíveis a S. De acordo com o externalismo de Plantinga (2018), por exemplo, uma crença possui aval se tem origem no uso apropriado de faculdades cognitivas em um ambiente adequado, faculdades essas que visem com êxito à produção de crenças verdadeiras.

A apreciação correta da resposta a P1 depende do reconhecimento da adoção de uma perspectiva externalista. A intuição evidencialista central, defende Wykstra (1995), não toma ‘necessitar evidenciais’ como visando uma condição inteiramente acessível ao sujeito. Diferentemente, a intuição central se preocupa com uma adequação epistêmica que depende de fatores que vão além do alcance do sujeito (como o fato de a cadeia testemunhal terminar em uma justificação não testemunhal). Assim, P1 é respondida em termos da adequação epistêmica que os externalistas buscam, o aval. Porém, com isso Wykstra (1995) não visa ignorar o papel de algumas condições internalistas para o aval,

mas ressaltar que elas são necessárias e não suficientes para aquilo que as evidenciais são buscadas<sup>31</sup>.

Por fim, em relação a P3, o evidencialismo epistêmico sugere que expandamos nosso conceito de ‘inferência evidencial apropriada’. Tradicionalmente, uma inferência evidencial era apropriada somente se o sujeito tinha consciência das evidências, inferia a crença a partir delas e acreditava por causa delas. Essa condição é razoável? Parece que não. No artigo, Wykstra (1995) nota que na história da ciência há casos em que conclusões importantes, apropriadas do ponto de vista inferencial (avaliadas a partir das nossas intuições filosóficas), foram tomadas sem que essas condições fossem satisfeitas. Por isso, é melhor que alarguemos nosso entendimento do conceito de ‘inferência evidencial apropriada’ para dar conta dos casos nos quais opiniões são formadas sem que o sujeito tenha consciência de um argumento propriamente dito, que seja motivada por intuições ou opções metodológicas obscuras para o sujeito<sup>32</sup>.

## 2.4 Do Evidencialismo à Teologia Natural

Se o evidencialismo é verdadeiro, então o teísmo necessita de evidências. Como vimos acima, há alternativas sobre o que significa “necessitar evidências”. Em suas versões mais fracas, “necessitar evidência” é interpretado como a disponibilidade de evidências em uma determinada comunidade, entendendo evidência de um modo ampliado, isto é, para além dos argumentos em favor do teísmo. Em suas versões mais fortes, quer dizer que os sujeitos teístas precisam inferir a crença teísta de outras proposições que a assentem de modo argumentativo.

Talvez, os evidencialismos tradicionais (como o de Clifford e do fundacionalismo clássico) difiram do evidencialismo sensato neste ponto importante: o evidencialismo tradicional, por intermédio da epistemologia sobre a racionalidade da crença teísta, põe pressão do lado do teísta na discussão metafísica da existência de Deus, dos argumentos pró e contra a existência de Deus<sup>33</sup>. Do ponto de vista clássico, já que aquilo que

---

31 Cf. Wykstra (1995, p.111).

32 Cf. Wykstra (1995, p.113).

33 Diferente dos evidencialismos tradicionais, é possível que o evidencialismo sensato não transporte o debate da adequação epistêmica da crença para a disponibilidade de argumentos teístas. Esse pode ser o caso, pois talvez consideremos que uma crença teísta está adequadamente inferida na medida que faz

determina a racionalidade da crença é a posse de bons argumentos pró existência de Deus (e a resposta aos argumentos contra a existência de Deus), então aquele que visa sustentar o teísmo deve investigar seriamente e apresentar esses argumentos. Caso os argumentos sejam convincentes o suficiente, então o teísmo está assegurado; do contrário, converge-se para o ateísmo<sup>34</sup>.

Esse empreendimento teórico, de argumentar a favor e contra a existência de Deus, ficou conhecido como teologia natural (do ponto de vista positivo) e ateologia natural (do ponto de vista negativo). Comumente, os argumentos pró existência de Deus (teístas) são divididos em grandes grupos. Uma dessas classificações divide os argumentos entre *a priori*- cujo valor de verdade das premissas é conhecido pela reflexão pura- e a *posteriori*- cujo valor de verdade das premissas é conhecido pela experiência.

Um exemplo de argumento teísta *a priori* é o argumento ontológico de Anselmo de Cantuária (1033-1109) (que posteriormente recebeu várias reformulações). A ideia do argumento é partir da mera posse da ideia de Deus, definido como o ser (possível) maximamente perfeito, para a conclusão de que Deus existe, passando pela premissa de que aquilo que existe só no pensamento é menos perfeito do que existe também na realidade. Uma formulação do argumento de Anselmo inspirada pela explicação de Rowe (2006) pode ser apresentada do seguinte modo:

1. Deus é (definição) o ser (possível) maximamente perfeito
2. Deus existe no entendimento (premissa);
3. Deus poderia ter existido na realidade (premissa);
4. Se algo existe somente no entendimento e poderia ter existido na realidade, então poderia ter sido melhor do que é (premissa);
5. Suponha que Deus existe somente no entendimento (suposição);
6. Deus poderia ser melhor do que é (de 4 e 5 por *modus ponens*) ;
7. O ser maximamente perfeito, ao qual nada melhor é possível, poderia ser melhor do que é (de 1 e 5 por *introdução da conjunção*; **contradição**);
8. É falso que Deus existe somente no entendimento (de 5, 6 e 7 por *reductio ad absurdum*);

---

parte de uma cadeia testemunhal que termina em uma experiência religiosa verdadeira. Nesse caso, os argumentos teístas seriam dispensáveis para constituir a adequação epistêmica do teísmo.

34 O ateísmo é visto, pois, como a posição “inicial” do debate. Ou seja, *a prima facie*, sem que os argumentos da teologia natural sejam considerados, o ateísmo é a posição adequada. O teísmo depende do sucesso do empreendimento metafísico dos argumentos pró-existência de Deus. O ateísmo depende só do fracasso desse empreendimento.

## 9. Deus existe tanto na realidade quanto no entendimento (de 7 e 1).

Um representante da categoria de argumentos teístas *a posteriori* é o argumento cosmológico Kalam proposto por William Lane Craig (1949-). De acordo com Craig (2012), certos fatos sobre o mundo demandam uma explicação teísta. Seu argumento tem duas etapas. Inicialmente, argumenta que como tudo o que começa a existir tem uma causa e já que universo começou a existir, logo o universo tem uma causa. Posteriormente, argumenta que o tipo de causa que poderia ter causado o universo tem as propriedades do Deus teísta, isto é, imaterial, consciente, onipotente, entre outras. Em favor das premissas do primeiro passo, argumenta que não temos boas razões para negar que tudo o que começa a existir tem uma causa, além da premissa se adequar às nossas intuições e à experiência diária. Consecutivamente, realiza uma complexa defesa de que o universo deve ter começado a existir, já que o contrário implicaria na existência de um infinito real de entidades numa cadeia causal- algo impossível.

No campo da ateologia natural- os esforços para argumentar contra a existência de Deus- o grupo de argumentos que mais se destaca é o dos argumentos a partir do mal (também chamado de ‘problema do mal’). A ideia desses argumentos é articular afirmações sobre males e sobre os atributos de Deus de modo a mostrar que Deus e certos males são logicamente incompatíveis ou que certos males tornam a existência de Deus improvável ao ponto de ser racional adotar o ateísmo. O primeiro tipo de estratégia argumentativa foi chamada de ‘problema lógico do mal’, enquanto a segunda ficou conhecida como ‘problema evidencial do mal’<sup>35</sup>.

John Mackie é conhecido por ter formulado uma versão influente do problema lógico. De acordo com seu artigo *Evil and Omnipotence* (2016), as afirmações ‘Deus é onipotente’ e ‘Deus é moralmente perfeito’ formam um conjunto logicamente inconsistente com ‘o mal existe’. Ou seja, é logicamente impossível que as três afirmações sejam ao mesmo tempo verdadeiras: se é verdade que Deus é onipotente e moralmente perfeito, então necessariamente o mal não existe. Essa inconsistência implícita tornar-se-ia explícita pela adição de duas outras afirmações ‘aquilo que é bom elimina o mal o tanto quanto pode’ e ‘Aquilo que é onipotente pode tudo’. O problema é que teístas e ateístas (filósofos e não-filósofos) concordam que males existem. Se Mackie estiver certo, isso nos leva ao ateísmo.

---

35 Ver Oppy (2017 & 2013) e Rowe (2006, p.112-132).

Filósofos como Plantinga (2012) buscaram dar uma resposta definitiva às versões do problema lógico do mal provando que as afirmações ‘Deus existe’ e ‘o mal existe’ são logicamente consistentes, isto é, provando que é possível que sejam verdadeiras ao mesmo tempo. Rowe sugeriu uma versão do problema do mal que é compatível com o sucesso de respostas como a de Plantinga. O problema não seria de que o mal e Deus são logicamente incompatíveis, mas que os males horríveis que temos contato diariamente tornam a crença em Deus algo irrazoável, extremamente improvável. Em *The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism* (1979), Rowe argumenta que Deus, se existente, não permitiria males vãos (que não contribuem para a realização de um bem maior ou que não contribuem para evitar um mal igual ou pior). Soma-se a isso, porém, que da nossa posição epistêmica não é razoável crer que certos males com que temos contato -como o sofrimento de um animal queimado que agoniza dias numa floresta incendiada até morrer- são justificados. Do contrário, quais bens ou males anexados ao sofrimento do animal que justificaria a permissão desse sofrimento? Da nossa perspectiva o mais razoável é considerar esse mal é vão. Além disso, como são muitos os males aparentemente vãos, então a probabilidade de serem efetivamente vãos e de Deus não existir aumenta significativamente.

Para evidencialistas ao modo clássico, sejam teístas ou ateístas, a teologia natural é essencial. Por seu intermédio é que se decidiria a racionalidade ou irracionalidade da crença teísta. Esse empreendimento teve vários adeptos ao longo da história da filosofia e ainda não foi abandonado. Neste tópico, pretendeu-se apresentar uma visão geral de como esse debate ocorre.

### **3. EPISTEMOLOGIA REFORMADA**

Se de um lado da discussão estão os evidencialistas (nas suas mais variadas formas), do outro lado estão aqueles que negam o evidencialismo, os basicistas. O basicismo pode ser preliminarmente entendido como a posição de que o evidencialismo é falso, isto é, que o teísmo não “necessita de evidência” para ser racional (justificado, avalizado, entre outros). Tal como vimos, as diversas formas de interpretar essa intuição evidencialista central originam diferentes evidencialismos. De acordo com Wykstra (1995), respectivamente, para cada evidencialismo há uma versão de basicismo que

nega a tese contraditória. Seriam tantos os evidencialismos quanto os basicismos. Em uma formulação bastante difundida e geral, o basicismo afirma que evidências proposicionais (tal como os evidencialistas clássicos entendiam “evidências”) não são necessárias para que uma crença teísta seja justificada, racional, avalizada, madura, entre outros tipos de acusações *de jure*.

Na história recente da filosofia da religião (PLANTINGA, 2010), um tipo de basicismo ganhou força nos trabalhos de filósofos que estão inseridos em uma tradição religiosa cristã reformada. Essa tese não só surgiu nesse contexto religioso, mas também foi formulada a partir de conceitos e *insights* importantes para a teologia reformada. Por causa disso, essa forma de basicismo ficou conhecida pelo nome de “epistemologia reformada”.

Como ressalta Plantinga, o debate sobre a racionalidade da crença teísta antes da segunda metade do XX se dava aos moldes do evidencialismo. Os debatedores, teístas e ateístas, tomavam-no como um pano de fundo comum, uma posição não problemática. Posteriormente, em grande parte devido as obras desses “filósofos reformados”, essa visão foi desafiada. O próprio Plantinga narra biograficamente que, no início da sua carreira como filósofo, não tinha sequer percebido que havia alternativas não-evidencialistas para avaliar a racionalidade da crença teísta<sup>36</sup>. Posteriormente, tornou-se um dos maiores nomes da epistemologia reformada. Em seu livro *Crença Cristã Avalizada* (2018) (ou “CCA”), a objeção *de jure* à crença teísta toma uma posição central e a epistemologia naturalizada é defendida.

Nos tópicos que se seguem realiza-se uma análise da formulação de Plantinga da epistemologia reformada e uma crítica à tese por Philip Quinn (1940-2004). É importante notar que a epistemologia reformada não preenche todo o universo de posições basicistas. Todavia, seu papel histórico, força filosófica e relevância atual foram relevantes para ser aqui escolhida como a principal representante das teses basicistas.

### 3.1 Epistemologia Reformada de Plantinga

Certamente, há mais de uma maneira de explicar a epistemologia reformada proposta por Alvin Plantinga. Uma delas, a aqui adotada, divide o empreendimento

---

36 Cf. Plantinga (2018, p.92-4).

argumentativo de Plantinga em favor da epistemologia reformada em duas etapas. A primeira delas é uma etapa negativa. Inicialmente, o filósofo angaria esforços para analisar a acusação *de jure* a fim de descobrir se alguma das acusações é efetivamente viável. Como diz o autor no prefácio de *CCA*, “tentarei encontrar uma objeção *de jure* que seja uma objeção real e, ao mesmo tempo, se aplique pelo menos de modo plausível à crença cristã” (PLANTINGA, 2018, p.20). Os principais adversários nesse momento inicial são, principalmente, a acusação que o teísmo é injustificado, a acusação de que o teísmo é irracional e a acusação de que o teísmo é uma crença sem aval.

Em relação ao primeiro tipo de acusação, Plantinga procede da seguinte forma. Primeiro, apresenta a versão do fundacionalismo clássico como o paradigma das objeções pela justificação. Depois, aponta sérios problemas com essa posição epistemológica (dentre eles, que o fundacionalismo clássico seria autodestrutivo e que não consegue acomodar crenças banais do tipo *há outras mentes*). Além disso, apresenta um experimento conceitual em que um teísta sustenta a sua crença teísta de modo básico e sem (de acordo com nossas intuições) violar nenhum dever epistêmico. Com isso, o autor pretende mostrar que o fundacionalismo clássico não captura adequadamente os nossos deveres epistêmicos e que o teísmo é facilmente compatível com o cumprimento dos candidatos razoáveis de deveres epistêmicos. Assim, conclui-se que a acusação pela justificação não é um candidato plausível à acusação *de jure*<sup>37</sup>.

Sobre a racionalidade, o filósofo inicia a discussão reconhecendo que o termo não é unívoco e o decompõe nestes principais sentidos análogos: racionalidade aristotélica, racionalidade como funcionamento apropriado, racionalidade como o que se cinge ou se conforma aos produtos da razão, racionalidade de meios e fins, racionalidade deontológica (justificação) e racionalidade prática. Posteriormente, analisa cada um desses conceitos de racionalidade e argumenta que a crença teísta não fere nenhum deles. Portanto, conclui que em nenhum sentido relevante é possível dizer que a crença teísta é irracional<sup>38</sup>.

O último gênero de acusação *de jure* que Plantinga analisa tem como principais proponentes figuras como Freud e Marx. Freud acredita que há algo de incorreto, de infantil (apesar de não especificar bem) em crer no teísmo. A sua explicação é que a crença teísta não é produzida por faculdades que visam nos fornecer crenças verdadeiras (como a memória e a percepção). Diferentemente, “Segundo Freud, a crença em Deus é uma

---

37 Cf. Plantinga (2018, p.91-130).

38 Cf. Plantinga (2018, p.131-156).

*ilusão* em um uso simitécnico do termo: uma crença que surge do mecanismo da realização de desejos” (PLANTINGA, 2018, p.160). Em resumo, vivemos em um mundo frio e amedrontador. A fim de sobreviver, desenvolvemos mecanismos que visam não somente a verdade, mas o conforto psicológico, sem os quais não seria possível encarar os desafios do mundo. A crença teísta é produto do último tipo de mecanismo, não do primeiro<sup>39</sup>.

Plantinga atribui a Marx uma acusação semelhante. Marx também acredita que há algo de problemático em crer no teísmo. De acordo com esta leitura, a crítica de Marx à religião diria centralmente a respeito do funcionamento inadequado de faculdades cognitivas que visam a produção de crenças verdadeiras. Alternativamente a Freud, a crença teísta seria produzida por faculdades como a percepção e memória, faculdades que têm como objetivo nos fornecer verdades sobre o mundo a nossa volta. Todavia, o funcionamento das faculdades estaria comprometido por uma disfunção cognitiva, causada por um desequilíbrio social. De acordo com Plantinga, para Marx “a religião envolve uma disfunção cognitiva, uma desordem ou perversão que é manifestamente provocada, de algum modo, por uma ordem social doentia e pervertida” (PLANTINGA, 2018, p. 162)<sup>40</sup>.

Plantinga interpreta Marx e Freud fornecendo diferentes espécies de um mesmo tipo de acusação: a crença teísta não possui aval (não é avalizada). Para entender esse ponto façamos uma breve digressão a respeito do aval. De acordo com Plantinga, aval é a qualidade ou quantidade que distingue crença verdadeira de conhecimento. Isto é, o aval é aquilo que os epistemólogos buscam (desde ao menos à filosofia na era antiga) que “transforma” crença verdadeira em conhecimento. Por um certo tempo, na história da filosofia dominou uma visão de que esse algo que “transforma” crença verdadeira em conhecimento é inteiramente acessível ao sujeito (posição que ficou conhecida como “internalismo”). De acordo com certa perspectiva internalista, por exemplo, o que diferencia crença verdadeira de conhecimento é a justificação. Por sua vez, justificação é entendida como, de um lado, o acesso imediato a verdades certas para o sujeito, as crenças apropriadamente básicas; por outro lado, a justificação é a inferência adequada de outras crenças a partir das verdades acessadas de modo imediato ao sujeito.

Como vimos na discussão sobre o evidencialismo sensato, o aval é um conceito presente em teorias do conhecimento externalistas, i.e., que consideram condições

---

39 Cf. Plantinga (2018, p.158-161).

40 Cf. Plantinga (2018, p.162-3)

externas ao sujeito como essenciais para “transformar” crença verdadeira em conhecimento. Por exemplo, para Plantinga, uma crença básica é avaliada se, e somente se, (i) for produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando apropriadamente (de acordo com seu plano de desígnio), (ii) no ambiente adequado, (iii) faculdades que visam produzir crenças verdadeiras e (iv) que elas são boas nisto (isto é, visam *com êxito* a verdade). Conseqüentemente, o sujeito não tem total controle sobre a adequação epistemológica da sua crença, ele não é o responsável por “transformar” crença verdadeira em conhecimento. Antes, dependemos de coisas como o ambiente que estamos inseridos e o desígnio das nossas faculdades cognitivas (coisas independentes de nós) para obtermos conhecimento. Dito isso, podemos agora reconhecer por que Plantinga entende a crítica Freud-e-Marx como sendo uma crítica a respeito do aval: para Freud, a terceira condição do aval não é atendida; para Marx, a segunda condição é a problemática. O teísmo, de acordo com essa crítica, não possui aval, não possui a qualidade ou quantidade necessária para, se verdadeiro, ser conhecimento<sup>41</sup>.

O resultado da etapa negativa do empreendimento argumentativo de Plantinga é o seguinte. O ateu que quiser oferecer um desafio do tipo *de jure* e não *de facto* à crença teísta não possui muitas opções. As tradicionais acusações de que o teísmo é injustificado ou irracional não são promissoras. A única alternativa aparentemente promissora são as acusações do tipo Freud-e-Marx, isto é, ataques ao aval da crença teísta. Portanto, se do lado do ateu a alternativa disponível é argumentar contra o aval, do lado do teísta a resposta suficiente é argumentar a favor do aval. A questão *de jure* é direcionada, pois, ao debate em relação ao aval da crença teísta.

A etapa positiva do projeto argumentativo em favor da epistemologia reformada inicia com a adoção de um tipo de fundacionalismo. Como vimos anteriormente, o fundacionalismo clássico não é uma teoria epistemológica atrativa para Plantinga, ela é autodestrutiva e não acomoda crenças banais como *há uma planta na minha frente*. Todavia, o fundacionalismo pode ser adotado de modo qualificado, abandonando as características problemáticas que fazem parte do fundacionalismo clássico. São mantidas, principalmente, as ideias de que nossa cadeia de crenças é composta de crenças básicas e crenças não básicas, de que nem toda crença pode ser apropriadamente sustentada como uma crença básica, de que uma cadeia de crenças não básicas deve surgir de inferências apropriadas das crenças básicas. É abandonado, principalmente, o critério de basicidade

---

41 Sobre a definição de aval, Cf. Plantinga (165-181).

antigo. De acordo com o fundacionalismo clássico, uma crença só é apropriadamente sustentada como básica se, e somente se, é auto-evidente, evidente aos sentidos ou expressa uma proposição sobre a vida mental do sujeito. Para Plantinga, esse critério de basicidade é demasiadamente restritivo e responsável pelos problemas que surgem do fundacionalismo clássico.

A proposta de Plantinga é que o critério de basicidade clássico seja substituído pelo seguinte: uma crença é apropriadamente básica se, e somente se, é justificada e avaliada em relação ao sujeito. Ou seja, para que um sujeito sustente de modo apropriado uma determinada crença básica, o sujeito não pode estar violando seus deveres epistêmicos quando a assente e essa crença deve ser de tal modo que se verdadeira, então é conhecimento. Ainda, em outras palavras, além de ser justificada, a crença precisa ser (i) produzida por faculdades cognitivas que estão funcionando apropriadamente, (ii) no ambiente adequado, (iii) faculdades que visam a verdade (iv) com êxito. De acordo com este critério modificado de basicidade, crenças como *há uma árvore na minha frente* podem ser tomadas como básicas quando produzidas pela percepção em condições normais, bem como a crença *tomei leite de manhã* quando é produzida pela memória em condições normais. Essas crenças, propõe Plantinga, não são produtos de inferências pelos sujeitos. Diferentemente, os sujeitos simplesmente se encontram crendo nelas pelo resultado do funcionamento adequado de faculdades cognitivas. Por isso, são crenças básicas, como também apropriadamente básicas.

O teísmo pode ser apropriadamente sustentado de modo básico? De acordo com a discussão prévia que Plantinga faz sobre a justificação, é razoavelmente simples pensar em casos em que o teísmo é assegurado de modo básico sem violar nenhum dever epistêmico. Portanto, em relação à justificação, pode ser tomado como básico (cumpre o critério). Todavia, e de acordo com o aval?

A resposta de Plantinga para essa pergunta depende de um modelo<sup>42</sup> para o conhecimento de Deus chamado de “Aquino/Calvino”(A/C). De acordo com esse modelo, além de faculdades cognitivas como a memória e a percepção, somos dotados de uma faculdade cognitiva que produz crenças sobre Deus. Quando funciona

---

42 De acordo com Plantinga “Apresentar um modelo de uma proposição ou estado de coisas E é demonstrar *como E poderia ser* uma proposição verdadeira ou estado de coisas efetivo. O modelo em si será *outra* proposição (ou estado de coisas), tal que seja claro: (1) é possível, (2) que se for verdadeira, a proposição visada também o é. Desses dois aspectos segue-se, é claro, que a proposição visada é possível” (PLANTINGA, 2018, p. 186). O modelo que Plantinga visa apresentar tem características importantes como: é epistemicamente possível, não há objeções cogentes ao modelo que também não sejam objeções cogentes à crença teísta, o modelo é verdadeiro ou ao menos verossímil. Cf

adequadamente, em certas circunstâncias crenças como *Deus é belo*, *Deus está orgulhoso de mim* surgem nos sujeitos pela ação dessa faculdade. Essa ideia, que tem origem nas obras filosóficas e teológicas de intelectuais como Tomás de Aquino e João Calvino, é preliminarmente apresentada da seguinte forma:

“Ignorando a extravagância da expressão que às vezes caracteriza Calvino, a ideia básica, parece-me, é que há uma espécie de faculdade ou mecanismo cognitivo, a que Calvino chama *sensus divinitatis* ou sentido divino, que em muitíssimas circunstâncias produz em nós crenças acerca de Deus [...] Nessas circunstâncias, desenvolvemos ou formamos crenças teístas - ou antes - essas crenças surgem em nós; no caso típico, não decidimos conscientemente em tê-las. Em vez disso, simplesmente as constatamos em nós, assim como constatamos as crenças perceptiva e de memória. (Não decidimos simplesmente, nem podemos decidir, ter essa crença)” (PLANTINGA, 2018, p.189-90).

Mediante análise, primeiramente, o *sensus divinitatis* é explicado como uma faculdade natural (e não sobrenatural), ou seja, de acordo com o modelo, “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, 2018, p.196). Além disso, essa capacidade produz crenças de modo básico, isto é, não mediante inferências. Também, o conhecimento produzido pelo *sensus divinitatis* seria justificado e avalizado, pois seria um conhecimento produzido por uma faculdade cognitiva que funciona bem, visa a verdade de modo efetivo, no ambiente adequado- assim como é a percepção e a memória. Uma forma de encarar o *sensus divinitatis* é pensá-lo como um sistema *imput-output*: recebe como *imput* certas circunstâncias e produz como *output* crenças a respeito de Deus. Todavia, de acordo com esse estado de coisas hipotéticos, essa faculdade pode funcionar mal mediante a ação do pecado, que danifica o funcionamento do *sensus divinitatis* ao ponto de que mediante os *imputs* relevantes, crenças teístas não são produzidas.

Agora podemos retornar à pergunta: a crença teísta é básica em relação ao aval? Plantinga fornece quatro motivos para pensarmos que se o teísmo é falso, então não. Os dois primeiros já são convincentes o suficiente. O primeiro deles é que “nenhuma crença falsa tem aval suficiente para conhecimento” (PLANTINGA, 2018, p.203). Em segundo lugar, uma crença falsa tipicamente tem algum aval quando é produzida no limite da sua capacidade (como é o caso de uma percepção visual de um objeto bem distante que, apesar de enganadora, cumpre parcialmente bem os critérios do aval). Se Deus não existe,

então nem o *sensus divinitates*- porque, se não há Deus, como explicar a presença de um tipo de faculdade que visa crenças verdadeiras e sobre Deus? Que faculdade estaria, então, trabalhando no limite da sua capacidade para produzir a crença falsa em Deus com aval? Parece não haver um candidato (PLANTINGA, 2018).

Todavia, se o teísmo é verdadeiro, então é muitíssimo provável que a crença teísta é avalizada. De acordo com o teísmo, Deus ama as pessoas que criou e deseja ser conhecido e amado por elas. Consequentemente, Deus, se existente, tem o interesse de que os seres humanos possuam uma certa constituição cognitiva que possibilita conhecê-lo. Devido sua onipotência, é muito provável que Deus não só queira, mas efetivamente crie um mecanismo que funcione apropriadamente, nas condições que os humanos estão inseridos, para o seu conhecimento (à maneira de um modelo muito provavelmente igual ou semelhante ao A/C). Logo, se Deus existe, então muito provavelmente o modelo A/C é verdadeiro; o que, por sua vez, implica que a crença teísta é tanto justificada quanto avalizada, ou seja, uma crença adequada para ser sustentada de modo básico (PLANTINGA, 2018).

Plantinga defende esse ponto primeiramente considerando o que seria atacá-lo:

Como poderíamos dar sentido à ideia de que o teísmo é verdadeiro, mas a crença em Deus não tem aval? Deveríamos supor: (1) que há uma pessoa como a pessoa de Deus que nos criou à sua imagem e nos criou de tal modo que a nossa principal finalidade e o nosso bem seja conhecê-lo; (2) que a crença em Deus (ou seja, a *nossa* crença em Deus, a crença humana em Deus) não tem aval - não foi produzida por processos cognitivos que, funcionando apropriadamente em um ambiente epistêmico adequado, visam com êxito dar-nos crenças verdadeiras sobre Deus.(PLANTINGA, 2018, p.205)

Depois, argumenta que se (1) é verdadeiro, então é extremamente improvável que as condições do aval não sejam satisfeitas.

[...]parece não haver razão alguma para pensar que o nosso ambiente epistêmico não seja aquele o qual ele nos criou (não temos razão nenhuma, por exemplo, para pensar que os nossos antepassados surgiram em outro planeta qualquer e depois empreenderam uma viagem longa e perigosa para a terra). [...] uma vez que, por hipótese, a crença teísta é verdadeira, parece que se o processo cognitivo que a produz *realmente* visa à verdade, ele necessariamente a visa com êxito. [...] Dado que Deus *desejaria* certamente que fôssemos capazes de o conhecer, é muitíssimo provável que nos criaria com faculdades que nos permitam fazer precisamente isso. Assim, a coisa natural a pensar é que essas faculdades que produzem a crença teísta foram realmente concebidas para produzir esse gênero de crença e estão funcionando apropriadamente ao fazê-lo. (PLANTINGA, 2018, p.205-6)

Em resumo, o projeto argumentativo positivo de Plantinga pode ser sumarizado da seguinte forma. A crença teísta é uma boa candidata para ser adotada de modo apropriadamente básico, pois ela é justificada e, se o teísmo for verdadeiro, avalizada. Claro, falta provar ou mostrar que temos boas razões para pensar que o teísmo é verdadeiro. Plantinga, em outras obras, demonstrou confiança de que há bons argumentos que suportam (mesmo que não funcionem como prova) o teísmo.

Mas há uma consequência mais geral e significativa que se segue da argumentação como um todo em favor da epistemologia reformada. Caso bem-sucedido, esse projeto filosófico mostrou que a questão da racionalidade, respeitabilidade intelectual, justificação, enfim, *de jure* da crença teísta não é independente da sua verdade. Como se viu anteriormente, as objeções de que o teísmo é injustificado ou irracional não são promissoras. Caso uma objeção *de jure* seja avançada contra o teísmo, então ela deve ser a partir do aval (como fizeram Freud e Marx). Entretanto, segue-se das discussões anteriores que o aval depende da verdade do teísmo. Ou seja, a única via promissora para acusações *de jure* depende de uma investigação anterior: depende de se ter provado ou suportado adequadamente a falsidade do teísmo. A crença *de jure* só pode ser promissora, de acordo com a epistemologia reformada, se antes estiver bem estabelecido que o teísmo é falso (pois, então, não possuirá aval). Em resumo, a questão *de jure* não é independente com a questão *de facto*.

E o fato de a questão do aval ou racionalidade depender da verdade ou falsidade do teísmo conduz a uma conclusão muito interessante. Se o aval que tem a crença em Deus está relacionado desse modo com a veracidade dessa crença, isso significa que a questão de a crença teísta ter aval não é, afinal, independente da questão de a crença teísta ser verdadeira. Assim, a questão *de jure* que finalmente encontramos não é, no fim das contas, realmente independente da questão *de facto*; para responder à primeira, devemos responder à segunda. Isso é importante: o que assim se demonstra é que uma objeção ateológica bem-sucedida precisará se dirigir à verdade do teísmo, e não à sua racionalidade, justificação, respeitabilidade intelectual, justificação racional ou seja o que for. (PLANTINGA, 2018, p.207)

Por fim, nota-se que com isso Plantinga produz uma inversão do ônus da prova. Tradicionalmente, o ateísmo era visto como a posição “neutra” do debate sobre racionalidade da crença teísta. Dado que a disputa era sobre crer ou não no teísmo com base em argumentos, o ateísmo era considerado a posição a ser adotada por qualquer membro da discussão ao menos que argumentos convincentes o suficiente fossem fornecidos. Quando houvesse dúvida, portanto, sobre a força dos argumentos teístas, o caminho seria o ateísmo. A epistemologia reformada sugere algo diferente: os teístas

sustentam de modo coerente e adequado as suas crenças de acordo com seus comprometimentos ontológicos. Até se provar (ou mostrar a partir de boas razões) que esses comprometimentos são falsos, a posição mais sensata para os indivíduos teístas é crer no teísmo. Desse ponto de vista, o ateísmo é a posição “neutra” somente para quem já é ateuista. Os teístas de modo alguém devem preferir o ateísmo em detrimento do teísmo na ausência de argumentos pró teísmo.

### **3.2 O caso do teísta bem-informado**

Tomemos um sujeito hipotético chamado “João”. João é um jovem que cresceu em uma cidade pequena no interior de Minas Gerais. Além de jogar bola, gosta de ir à missa com seus pais todo domingo e cultiva o hábito de ler a Bíblia e rezar diariamente. Como todos ao seu redor, João crê em Deus. Ele nunca pensou muito sobre a existência de Deus, não inferiu essa crença de nenhuma outra, simplesmente acredita de modo básico. De acordo com a epistemologia reformada de Plantinga, não há problema algum no fato de João crer no teísmo de modo básico. O teísmo é um ótimo candidato a uma crença apropriadamente básica para João, um candidato tão bom quanto se pode buscar.

Agora, pensemos sobre Maria. Maria nasceu em São Paulo, capital. Assim como João, nasceu em uma família cristã e cultiva o hábito de ir à missa aos domingos. Além disso, também acredita de modo básico no teísmo. Diferente, todavia, de João, Maria foi estudar filosofia no ensino superior, teve contato com uma visão de mundo bastante científica, com diferentes religiões, com discussões sobre a existência e inexistência de Deus. Maria, diferente de João, é uma teísta bem-informada.

Se Plantinga estiver certo, tanto a experiência de Maria quanto a experiência de João igualmente tornam a crença teísta uma candidata adequada do ponto de vista epistêmico para ser aceita de modo apropriadamente básica. Mas esse é o caso?

William Hasker (2010) produziu uma análise frutífera sobre duas respostas diferentes a essa pergunta. De um lado, há a posição do Plantinga, que como vimos, afirma que a experiência religiosa de teístas bem-informados é suficiente para tornar a crença teísta adequada do ponto de vista epistêmico. Do outro lado, há a posição do filósofo Philip Quinn, que diz justamente o contraditório, isto é, que a experiência religiosa de

teístas bem-informados não é suficiente para tornar a crença teísta adequada do ponto de vista epistêmico.

Essa é uma disputa sobre o *status* epistêmico da crença teísta para teístas bem-informados e sobre o papel da teologia natural. De acordo com Plantinga, a posse de argumentos a favor da existência de Deus e de respostas aos argumentos ateístas não é necessária para a adequação da crença de um teísta sofisticado. Quinn, por outro lado, considera a teologia natural um empreendimento indispensável para a crença teísta de teístas bem-informados possuir aval adequado<sup>43</sup>. De acordo com Hasker (2010):

Quinn não está negando que tais teístas possuam experiências que lhes conferem justificação não-inferencial para suas crenças. Mas ele pensa que, no caso típico, essa justificação não inferencial será sobreposta pelos tipos de objeções ao teísmo que são tão prevalentes na cultura intelectual contemporânea. Logo, para que esses teístas sejam racionais ao crer, a justificação não-inferencial da crença pela experiência precisa ser suplementada por um caso amplo em favor da racionalidade da crença teísta- isto é, pela teologia natural (HASKER, 2010, p.262, tradução nossa)<sup>44</sup>.

Um modo de encarar a discordância entre esses filósofos é sobre quanto aval a experiência fornece aos teístas para crer de modo básico. De acordo com Quinn (apud HASKER, 2010), o típico teísta não possui experiências religiosas arrebatadoras, como conversar com um arbusto em chamas ou ficar momentaneamente cego e ouvir a voz de Deus. Diferentemente, as crenças teístas são produzidas mediante experiências mais sutis, como quando um teísta sente que Deus se comunica com ele por meio da Bíblia. Quinn (apud HASKER, 2010) julga que esse tipo de experiência produz certo aval (suficiente para teístas desinformadas, insuficiente para teístas bem-informados); Plantinga, por outro lado, julga que esse tipo de experiência produz bem mais aval (suficiente para ambos os casos).

Para Quinn (apud HASKER, 2010), a diferença significativa dos casos de teístas bem-informados está na posse de possíveis derrotadores da crença teísta. Principalmente, o conhecimento preliminar do problema do mal e de explicações naturalistas da crença teísta (como a de Freud e Marx). Esses possíveis derrotadores funcionariam como

---

43 Cf. Hasker (2010, p. 262).

44No original: Quinn is not denying that such theists have experiences which confer non-inferential justification on their beliefs. But he thinks that, in the typical case, this non-inferential justification will be outweighed by the kinds of objections to theism that are so prevalent in contemporary intellectual culture. So if these theists are to be rational in their beliefs, the non-inferential justification of the belief through experience needs to be supplemented by a broad case for the rationality of theistic belief- that is, by natural theology. (HASKER, 2010, p.262)

deflatores do aval que a experiência oferece. O aval, de acordo com esse ponto de vista, perde quantidade, que só pode ser resgatado pela teologia natural.

Plantinga (apud HASKER, 2010) não acha que o problema do mal altera o *status* epistêmico da crença teísta para teístas bem-informados pelas seguintes razões. Primeiro, pelo fato de que a versão lógica do problema do mal ter sido adequadamente respondida. Ou seja, por se ter provado que as proposições ‘Deus existe’ e ‘o mal existe’ são logicamente consistentes<sup>45</sup>. Segundo, as alternativas ateológicas<sup>46</sup> que sobraram, de acordo com Plantinga (apud HASKER, 2010), são os argumentos evidenciais probabilísticos, que visam mostrar que a existência de certos males torna a existência de Deus bastante improvável. Esses argumentos, acredita Plantinga (apud HASKER, 2010), podem ser mostrados ineficazes por intermédio de uma série de argumentos complexos e de difícil compreensão.

Quinn (apud HASKER, 2010), acredita que o problema do mal altera o *status* epistemológico da crença, pois o conhecimento por experiência e testemunho da variedade de males não morais confirma fortemente a proposição expressa por *Deus não existe*. Contrariamente a Plantinga, Quinn (apud HASKER, 2010) defende que a existência de respostas técnicas às formas lógicas e evidenciais do problema do mal não resolve o desafio imposto. O problema aqui é de ordem pessoal, psicológica: o teísta se sente perplexo pela existência de certos males e, por isso, o aval da crença diminui.

Para Quinn parece simplesmente evidente que o mal presente no mundo desconfirma o teísmo, e o fracasso de uma estratégia filosófica particular para mostrar isso (e.g. através de argumentos baseados na teoria da probabilidade) deixa essa convicção perturbadora inalterada. Se alguém vê o problema do mal primariamente como um grupo de argumentos concebidos por filósofos ateístas para tornar a vida de teístas difícil, então mostrando que, por razões técnicas, esses argumentos são malsucedidos pode ser uma resposta suficiente. [...] Mas se alguém está profundamente perturbado e perplexo pelo o atual fenômeno do mal, uma estratégia puramente negativa e defensiva pode ser insuficiente (HASKER, 2010, p.263, tradução nossa)<sup>46</sup>.

Por isso, para resgatar o aval, não é somente necessário mostrar que os problemas teóricos podem ser resolvidos, mas também estar efetivamente no domínio de uma

---

45 Cf. Plantinga (2012).

46 No original: “To Quinn it seems simply evident that the world’s evil disconfirms theism, and the failure of a particular philosophical strategy for showing this (e.g., by arguments based on probability theory) leaves that troubling conviction unaffected. If one sees the problem of evil primarily as a group of arguments devised by atheistic philosophers to make life difficult for theists, then showing that, for technical reasons, these arguments are unsuccessful may be a sufficient response. [...] But if one is deeply troubled and perplexed by the actual phenomena of evil, a purely negative and defensive strategy may be insufficient” (HASKER, 2010, p.263).

explicação positiva, sobre por que existem esses males (uma teodiceia) - o que só a teologia natural pode fornecer. Dessa forma, a perplexidade que obstrui o aval pode ser superada<sup>47</sup>.

Em relação às explicações naturalistas, a querela é semelhante. Plantinga (apud HASKER, 2010) afirma que não alteram o *status* epistêmico da crença, pois são mal-sucedidas, descansam em erros teóricos. Quinn (apud HASKER, 2010) discorda. Mesmo que falsas e problemáticas, essas explicações enfraquecem o aval da crença teísta, porque, primeiro, passa a ser possível explicar a experiência que fundamenta a crença em um modelo em que Deus não exista (nesse sentido, a proximidade que a experiência proveria em direção do conhecimento fica abalada) e, segundo, produzem um efeito psicológico no teísta: de suspeitar da confiabilidade de suas experiências religiosas. Eis o raciocínio por trás dessa posição:

A visão de que tais experiências fornecem justificção não-inferencial significativa para a crença teísta é plausível apenas na suposição de que, na experiência, aquele que crê está genuinamente em contato com Deus. Com isso não quero dizer que primeiro deve-se estabelecer que há um contato com Deus e somente depois concluir que as experiências proporcionam justificção; isso seria cair na armadilha do evidencialismo. Mas evidência de que a experiência pode ser completamente e corretamente explicada sem referência à presença de Deus fortemente enfraquece a alegação de que essas experiências oferecerem justificção para crenças sobre o caráter de Deus e suas atividades. E esse tipo de explicação é somente o que as teorias de projeção alegam fornecer. Além disso, não é necessário, a fim de ter esse efeito, para as teorias de projeção mostrar que toda experiência religiosa é um resultado de projeção. A justificção não-inferencial das crenças religiosas pela experiência é largamente, se não totalmente, um caso de ‘primeira pessoa’, e se alguém suspeitar que a sua experiência religiosa é o resultado de uma projeção psicológica, realização de desejo (*wish-fulfillment*), ou semelhante, então isso tende tanto para descreditar a experiência quanto para minar qualquer garantia que ela poderia fornecer para a crença religiosa de alguém. (HASKER, 2010, p. 246, tradução nossa)<sup>48</sup>.

---

47 Cf. Hasker (2010, p.263).

48 No original: The view that such experiences do provide significant non-inferential justification for theistic beliefs is plausible only on the supposition that, in the experience, the believer is genuinely in contact with God. I don't mean by this that one must first establish that there is contact with God, and only then conclude that the experiences afford justification; that would be falling back into the trap of evidentialism. But evidence that the experience can be completely and correctly explained without reference to the presence of God strongly undermines the claim of those experiences to afford justification for beliefs about God's character and activities. And this kind of explanation is just what the projection theories claim to provide. Furthermore, it's not necessary, in order to have this effect, for the projection theories to show that all religious experience is a result of projection. The non-inferential justification of religious beliefs by experience is largely, if not entirely, a 'first person' affair, and if one comes to suspect that one's religious experience are the result of psychological projection, wish-fulfillment, and the like, than that tends to both to discredit the experiences themselves and to undermine any warrant they might otherwise provide for one's religious belief (HASKER, 2010, p. 246).

Em vias de conclusão, como encarar a posição de Quinn no debate *de jure* sobre a crença teísta? Na medida em que sua teoria reconhece que o teísmo pode ser adequadamente tomado como básico, ela se aproxima da epistemologia reformada. Todavia, por negar que o aval fornecido pela experiência é suficiente para tornar a crença de teístas bem-informados adequada, afasta-se da visão de Plantinga. Além disso, compartilha com o evidencialismo o reconhecimento do papel da teologia natural para a adequação da crença de teístas bem-informados. Considerando as nuances, portanto, a perspectiva de Quinn pode ser considerada como um tipo de basicismo moderado que se beneficia das contribuições da epistemologia reformada de Plantinga.

#### 4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

O objetivo desse trabalho foi realizar uma revisão bibliográfica de posições relevantes no debate sobre a racionalidade da crença teísta. Para tanto, na *Introdução* buscou-se esclarecer o que é a crença teísta e o que significa acusá-la de irracionalidade. Defendeu-se que o teísmo é a crença no ser possível maximamente perfeito, ou seja, um ser essencialmente onipotente, onisciente, moralmente bom, entre outros atributos. Em seguida, a acusação de irracionalidade foi explicada a partir do contraste com outro tipo de desafio à crença teísta, os ataques à verdade da crença. Assumiu-se, também, que o termo ‘racionalidade’ seria usado em dois sentidos: como sendo sinônimo de acusação *de jure* no geral e como sendo sinônimo de um tipo específico de acusação *de jure*.

No capítulo *Evidencialismo*, o evidencialismo foi preliminarmente apresentado como a tese de que a crença teísta é racional se, e somente se, possui evidências fortes o suficiente a seu favor. Em seguida, analisou-se três formas de evidencialismo: o evidencialismo de Clifford, o evidencialismo a partir do fundacionalismo clássico e o evidencialismo sensato de Wykstra. As posições foram apresentadas em ordem decrescente de acordo com o grau de exigência da teoria (da mais exigente para a menos exigente). A posição de Clifford exige que os sujeitos sigam os dois princípios cliffordianos em quase todos os momentos de formação de crenças, sob o risco de serem acusados de imoralidade. O fundacionalismo clássico requer que o teísmo seja inferido a partir de uma cadeia de crenças bem construídas que possui em sua base proposições certas para o sujeito, sob o risco da violação de deveres epistêmicos. O evidencialismo sensato requer somente que evidências (em um sentido amplo, o que inclui evidências

não proposicionais) estejam disponíveis para a comunidade epistêmica que o teísta faz parte, sob o risco de ser uma crença epistemicamente inadequada, sem aval. Esse capítulo termina com uma consideração sobre a relação entre evidencialismo e a teologia natural.

O capítulo *Epistemologia Reformada* inicia-se com a apresentação do basicismo, i.e., da tese de que a crença teísta pode ser racional independente da presença de evidências. Em seguida, a epistemologia reformada é identificada como uma das principais posições basicistas. Passa-se, então, à análise da epistemologia reformada de Plantinga. Defendemos que o empreendimento argumentativo em favor dessa posição possui duas etapas: uma negativa- em que se mostra que a única candidata à acusação *de jure* razoável é a partir do aval- e uma positiva -em que se defende que a crença teísta é uma ótima candidata à crença básica da perspectiva do teísta.

O seguinte subcapítulo se detém no debate Quinn-Plantinga sobre a epistemologia reformada. Quinn questiona se a experiência dos teístas bem-informados é suficiente para fornecer o aval adequado que a crença teísta necessita. Plantinga acredita que sim; Quinn acredita que não. O ponto principal da crítica de Quinn reside na ideia de que possíveis derrotadores da crença (como o problema do mal e explicações naturalistas) funcionariam como deflatores, enfraquecendo o aval fornecido pela experiência. Resulta dessa crítica um basicismo moderado, em que a experiência fornece aval suficiente para teístas desinformados, mas um aval insuficiente para teístas bem-informados- os quais precisam recorrer à teologia natural para resgatar a quantidade de aval perdida.

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

BOLOS, Anthony; SCOTT, Kyle. **Reformed Epistemology**. Internet Encyclopedia of Philosophy. Disponível em: <<https://iep.utm.edu/ref-epis/#:~:text=Reformed%20epistemology%20is%20a%20thesis,reformed%20epistemologists%20support%20this%20claim.>>. Acesso em: 23, mar. E 2022.

CLIFFORD, William. Ética da Crença In: MURCHO, Desidério. **A ética da crença**. Editora Bizâncio, 2010. s.p.

DESCARTES, René; CASTILHO, Fausto. **Meditações sobre filosofia primeira** (1641). Tradução de Fausto Castilho. Campinas, SP: Unicamp, 2004.

DUTRA, Luiz Henrique de Araújo. **Introdução à epistemologia**. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

FUMERTON, Richard. **Foundationalism**. Elements in Epistemology, Cambridge University Press, 2022.

HASKER, William. The Case of The Intellectually Sophisticated Theist. In: BASINGER, David *et al.* **Philosophy of Religion: Selected Readings**. Oxford, Oxford University Press, 2010. p.263-268.

MACKIE, J. L. Evil and Omnipotence. In: PETERSON, L. Michael (org). **Problem of Evil: Selected Readings**. 2 ed. Indiana: University of Notre Dame Press, 2016. p. 81-94.

MAWSON, T. J. **The divine attributes**. Cambridge University Press, 2018.

NASCIMENTO, Bruno Ribeiro. Alvin Plantinga. A Objeção Reformada à Teologia Natural. **Revista Brasileira De Filosofia Da Religião**, 4(1), 189–194, 2018. Disponível em: <<https://periodicos.unb.br/index.php/rbfr/article/view/17709>> Acesos em: 27 de jul. 2022.

OPPY, Graham. Logical Arguments from Evil and Free-Will Defences. In: MEISTER, C. & MOSER, P. **The Cambridge Companion to the Problem of Evil**. Cambridge, Cambridge University Press, 2017. p. 27-44.

\_\_\_\_\_. **Rowe's evidential arguments from evil.** In: MCBRAYER, Justin; HOWARD-SNYDER, Daniel (ed.). **A Companion to the Problem of Evil.** Wiley-Blackwell. p. 49-66, 2013.

\_\_\_\_\_. The Evidential Problem of Evil. In: Taliaferro, TALIAFERRO, Charles; DRAPER, Paul; QUINN, Philip L. (Ed.). **A companion to philosophy of religion.** Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2010. p. 500-508.

PENELHUM, Terence. **Fideísmo.** Crítica na rede, 2019. Disponível em: <<https://criticanarede.com/fideismo.html>>. Acesso em: 27 jul. 2022.

PLANTIGA, Alvin. Reformed Epistemology. In: TALIAFERRO, Charles, DRAPER, Paul, QUINN, Philip (orgs.). **A Companion to Philosophy of Religion.** 2 ed. Chichester: WileyBlackwell, 2010, p.674-680.

\_\_\_\_\_. O Problema do Mal. In: \_\_\_\_\_ **Deus, Liberdade e o Mal.** São Paulo: Vida Nova, 2012. p.17-84.

\_\_\_\_\_. **Crença cristã avalizada.** São Paulo: Vida Nova, 2018.

\_\_\_\_\_. **Is belief in God properly basic?.** Noûs, p. 41-51, 1981.

ROWE, William L. **Philosophy of Religion: an Introduction.** Wadsworth, Cengage Learning, Ed.4, 2006.

\_\_\_\_\_. **The problem of evil and some varieties of atheism.** American Philosophical Quarterly, v. 16, n. 4, p. 335-341, 1979.

STUMP, Eleonore. **The God of the Bible and the God of the Philosophers.** Marquette University Press, 2016.

TALIAFERRO, Charles. Philosophy of Religion. **The Stanford Encyclopedia of Philosophy**, set 2019. Disponível em: <<https://plato.stanford.edu/entries/philosophy-religion/>> Acesso em: 30 mar. 2021.

**The Global Religious Landscape**. Pew Research Center, 18 de Dezembro, 2012. Seção. Disponível em: <<https://www.pewresearch.org/religion/2012/12/18/global-religious-landscape-exec/>> Acesso em: 25 de Julho de 2022.

VAN INWAGEN, Peter. **Is It Wrong Everywhere, Always, and for Anyone to Believe Anything on Insufficient Evidence?**. Faith, freedom, and rationality, p. 136-53, 1996.

WYKSTRA, Stephen J. Externalism, proper inferentiality and sensible evidentialism. **Topoi**, v. 14, n. 2, p. 107-121, 1995.

\_\_\_\_\_. Towards a Sensible Evidentialism. In: ROWE, William; WAINWRIGHT, William J. **Philosophy of Religion: Selected Readings**. Harcourt College Publishers, 1989. p. 426-437.